



**Centro de Estudios Sociológicos
Doctorado en Ciencia Social con Especialidad en Sociología**

Promoción XII

Título de la tesis

Composición e influencias en las organizaciones religiosas. Un estudio comparativo entre un caso de hegemonía religiosa, Guadalajara, Jalisco, y otro de mayor pluralidad religiosa, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología que presenta:

Nombre: Demetrio Arturo Feria Arroyo

Director: Dr. Roberto Blancarte Pimentel

México, Distrito Federal, noviembre de 2011

Agradecimientos

En todo trabajo de investigación intervienen diferentes personas o instituciones que facilitan o contribuyen en su conclusión. Por ello creo necesario agradecer a las personas que directa o indirectamente participaron ya sea con su orientación, lectura, corrección, o con su constante aliento a la terminación de la presente tesis.

De manera especial agradezco al Dr. Roberto Blancarte Pimentel por aceptar la dirección de la tesis. Sus conocimientos especializados sobre el área de la sociología de la religión y su reconocimiento académico fueron cualidades de las cuales me beneficié en el desarrollo de este trabajo. Le agradezco también el haberme facilitado siempre los medios suficientes para llevar a cabo todas las actividades propuestas durante el proceso de esta investigación.

De igual forma, en este proceso agradezco el acompañamiento de mis lectores: Dr. Marco Estrada Saavedra y Dr. Carlos Garma. Tengo un especial agradecimiento al Dr. Marco Estrada por su compromiso y confianza en la elaboración de la tesis, así como por sus puntuales observaciones y sus agudas críticas a las diferentes versiones y borradores del trabajo. Sin duda en este recorrido, agradezco al Dr. Carlos Garma por su disposición y los aportes a la discusión del tema de investigación.

Agradezco a mis compañeros de generación de doctorado, en especial a Norma Gómez por las múltiples lecturas y correcciones realizadas al trabajo, y por su compañía en este tan difícil y cansado proceso. A Carla Zamora, Javier Niño, Eduardo Calvario, Raquel Loyola, José Miranda, Humberto García, Haydee Aragón, Carmen Rea y Eloy Mosqueda por su permanente apoyo y amistad.

Quiero extender un sincero agradecimiento a mi amigo Domingo quien sin su ayuda, no se hubiera logrado la construcción y organización de las bases de datos empleadas. Asimismo extendiendo mi gratitud a David Salgado, Maricela Tapia, Tanía Oropeza y Guadalupe Ramírez por tantos años de compañía y amistad.

A mis amigos y colegas que de manera permanente han apoyado mis proyectos académicos, cuyos nombres omito pero cuya amistad se encuentra presente.

Finalmente agradezco a mi familia por su inmenso amor. Sobre todo quiero agradecer a mi padre Demetrio Feria Ortiz, y a mi madre Guadalupe Arroyo por su respaldo e interés en mi trabajo.

Resumen

El interés particular de esta investigación se centra en un proceso dual que nos muestra la composición e interdependencia en los sistemas organizativos religiosos en México. Por una parte, se estudia la influencia social que genera el entorno religioso en la Iglesia católica, en especial aquella propiciada por el crecimiento y el proselitismo de otras organizaciones religiosas. Una influencia que en la Iglesia católica se traduce en procesos adaptativos en cuestiones de estructuras, programas pastorales, relaciones de autoridad, así como en la aplicación de estrategias destinadas a responder al desafío que representa el crecimiento de otras organizaciones religiosas.

Por otra parte, se analiza la influencia social que suscita la Iglesia católica en otras organizaciones religiosas de su entorno. Para el resto de las organizaciones cristianas-evangélicas, la Iglesia católica es el principal rival y referente en su proceso de distinción. En ese proceso de distinción –en cuestión de estructura, construcción doctrinal e ideológica y estratégica-, las diferentes organizaciones se despartan de las características definitorias de la Iglesia católica o bien emulan algunos de sus aspectos de organizativos. Es en la emulación de elementos del modelo católico que realizan otras organizaciones religiosas, en donde centramos el estudio de la influencia que propicia la Iglesia católica en la conformación de otros agentes religiosos.

El estudio de la composición e influencias se realiza en dos contextos socio-religiosos diferentes, uno donde existe una *hegemonía* católica, representado por el caso de la diócesis de Guadalajara, Jalisco, y otro de mayor *pluralidad* religiosa, por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

En ambos escenarios se estudiaron los dos ejes mencionados con base en los cuales se desarrolló el trabajo comparativo:

1) En el primero se estudia la *influencia* que genera el *entorno religioso*, en la Iglesia católica a través de adaptaciones internas en cuanto a composición, estructura y estrategias. Eso significa que con independencia de la posición objetiva diferencial de la Iglesia católica en cada contexto –una de hegemonía y otra de mayor pluralidad- existe una influencia del *entorno religioso* que motiva en la organización católica adaptaciones internas con las cuales se acopla y responde al desafío pastoral que representa el trabajo de otras organizaciones religiosas.

Esas adaptaciones se observan en tres dimensiones. Una *dimensión racional* que contempla los ajustes internos mediante los cuales se intenta atender y resolver el

problema que perciben en su entorno -en este caso el aumento de otros grupos religiosos-. Los ajustes realizados por la Iglesia católica contemplan la modificación o creación de instancias encargadas de orientar la acción de sus agentes, estructuras y niveles organizativos al campo o destinatario de su preocupación. Además en esta dimensión se establece un *marco normativo* (disposiciones jurídicas, programas, y planes) que la Iglesia aplica con la intención de “racionalizar” la acción de sus miembros -y evitar con ello comportamientos divergentes- hacía los campos o destinatarios prioritarios, y donde destaca el trabajo de planeación pastoral (con la elaboración de programas o la realización de sínodos diocesanos) implementado para construir una acción coordinada y de evangelización en la sociedad. Mediante los cambios en sus estructuras y la elaboración de programas pastorales donde se definen líneas de acción para sus miembros, la Iglesia responde al desafío inherente que significa la presencia de otros grupos religiosos en su entorno.

Otra dimensión es la *social* que contempla la estructura de autoridad que opera en cada Iglesia, y donde se constituyen relaciones de desigualdad en sus miembros, principalmente, entre *clérigos* (o especialistas religiosos) y *laicos*. Como parte de ese sistema de autoridad, las iglesias locales estudiadas definen una ortodoxia que permite incluir a determinadas expresiones católicas y excluir a otras.

Guadalajara es uno de los *semilleros* de vocaciones religiosas más importantes de la Iglesia católica tanto nacional como internacional. Esa condición, entre otros factores históricos-sociales relacionados con la presencia del catolicismo, ha generado una *clericalización* en la organización. Por ello, a pesar de que en el discurso se solicite al laico una defensa de su religión en las interacciones con miembros de otras religiones, su exclusión aunada a la sobrecarga de trabajo de los sacerdotes se muestra como un obstáculo para propiciar el protagonismo esperado de los seglares. En San Cristóbal de Las Casas, la situación difiere. La falta histórica de clero y vocaciones, los vacíos pastorales que eso ha ocasionado, y el crecimiento de otros grupos religiosos, ha influido para incorporar un trabajo importante de los laicos ya sea a través de la figura de catequistas o con la incorporación a la jerarquía institucional con el diaconado permanente.

Por último, se presenta una dimensión *relacional* en la cual se observa el tipo de respuesta de la Iglesia ante el aumento de otros grupos religiosos y la relación que establece con aquellos.

Mientras las dos primeras dimensiones remiten a una cuestión de estructura y composición interna en la organización, la última se expresa en la estrategia empleada para responder a los desafíos de su entorno. En el contexto de hegemonía, la Iglesia retoma la estrategia tradicional de defensa de la fe. En cambio, en el contexto de mayor diversidad religiosa, se asume una pastoral “liberacionista” e “indigenista” como respuesta ante la presencia y el crecimiento de grupos cristianos-no católicos y a la reducción en la base social o de legitimidad de la Iglesia católica.

2) El segundo eje se centró en el proceso contrario, es decir, en la *influencia* que genera la Iglesia en otros grupos religiosos-cristianos. Para examinar esta influencia se seleccionó a una organización religiosa en cada uno de los casos. Dicha organización fue elegida dentro de la variedad de grupos pentecostales-neopentecostales o que tienen alguna raíz pentecostal. Los grupos pentecostales figuran como uno de los rivales más significativos para la Iglesia católica. Su crecimiento está relacionado con la capacidad de acoplamiento a diferentes contextos sociales. Asimismo, muchas organizaciones pentecostales se han caracterizado por emular en su composición aspectos similares a la organización católica, como su modelo apostólico de gobierno.

Para observar la influencia de la Iglesia católica en los grupos pentecostales en el caso de Guadalajara se seleccionó la “Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo la Verdad (La Luz del Mundo)” organización de raíces pentecostales, y en San Cristóbal de Las Casas a la organización neopentecostal “Alas de Águila”. Al igual que en las iglesias locales, en cada una de estas organizaciones pentecostales se abordaron las dimensiones racional, social y relacional. Eso permitió observar diferencias pero sobre todo similitudes con la Iglesia católica en su estructura jerárquica, en donde combinan cargos religiosos-pastorales con políticos, y en su dimensión estratégica.

Con la selección de estos ejes y dimensiones, el trabajo analiza y compara el tipo de influencia o impacto social que todavía suscita la Iglesia en la dinámica organizativa religiosa además de la especificidad que adquiere debido a las condiciones contextuales diferentes.

Índice general	Págs.
1. Introducción.....	7
A. Balance general del estado de la discusión sobre las organizaciones religiosas.....	13
B. Diseño y propósitos de investigación.....	30
C. Estructura del trabajo	35
I. Reflexiones en torno al ámbito-organizativo en la religión.....	39
I.1. Religión y organizaciones religiosas en las sociedades contemporáneas.....	41
I.2. Principales dimensiones del ámbito organizativo religioso.....	52
A. Dimensión racional: ajustes internos, y marco normativo. La búsqueda de una racionalidad organizativa.....	53
B. Dimensión social: autoridad, poder y formas de gobierno en las organizaciones religiosas.....	56
C. Dimensión relacional: vínculos con la sociedad y relaciones inter-organizativas religiosas.....	70
I.3. Conclusiones parciales.....	77
II. Interludio: El cambio religioso en México.....	79
II.1. Del monopolio católico al pluralismo religioso.....	87
A. La ruptura del monopolio católico y el proceso de predominio estatal....	94
B. Desestabilización de la Iglesia católica y fragmentación del ámbito religioso.....	98
C. Diferenciación del campo católico y pluralización religiosa.....	102
II.2. Geografía del cambio religioso: patrón espacial de las organizaciones religiosas.....	108
A. Nacional.....	110
1. Católicos.....	116
2. Agrupaciones cristianas no católicas.....	124
B. Niveles Macro-regional y regional de la diversidad religiosa.....	146
II.3. Conclusiones parciales.....	158
III. Guadalajara: Un caso de hegemonía católica.....	161
III.1. La Iglesia católica de Guadalajara.....	174
A. Dimensión racional: Adaptaciones organizativas. Influencias del entorno religioso en la estructura diocesana.....	176
B. Dimensión social: El modelo centro/periferia y sus expresiones en la estructura organizativa.....	185
C. Dimensión relacional: Estrategia pastoral. En defensa de la religión católica.....	189
III.2. Iglesia de la Luz del Mundo.....	195
A. Dimensión racional: Composición y estructura organizativa.....	201
B. Dimensión social: Emulación del modelo apostólico.....	207
C. Dimensión relacional: Oposición y competencia con la Iglesia católica.....	211
III. 3. Conclusiones parciales.....	214
IV. San Cristóbal de Las Casa: Un caso cercano al mayor pluralismo religioso.....	217
IV.1. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas.....	230

A. Dimensión racional: Cambio y desarrollo organizativo en la Iglesia católica de San Cristóbal de Las Casas.....	230
B. Dimensión social: Instauración de la ortodoxia liberacionista.....	243
C. Dimensión relacional: De la densa de la fe a la opción por los pobres: La lucha por la hegemonía religiosa.....	249
IV.2. Iglesia Alas de Águila.....	257
A. Dimensión racional: Composición y estructura organizativa.....	259
B. Dimensión social: emulación del modelo apostólico.....	263
C. Dimensión relacional: Estrategia pastoral y competencia con la diócesis de San Cristóbal.....	267
IV.3. Conclusiones parciales.....	269
V. Conclusiones comparativas de los casos.....	273
V.1. Comparación de las Iglesias locales de Guadalajara y San Cristóbal de las Casas.....	279
A. Dimensión racional.....	281
B. Dimensión social.....	288
C. Dimensión relacional.....	293
V.2. Comparación entre las organizaciones La Luz del Mundo y Alas de Águila.....	300
A. Dimensión racional.....	303
B. Dimensión social.....	305
C. Dimensión relacional.....	302
V.3. Reflexiones finales.....	310
VI. Anexos.....	317
VII. Fuentes consultadas.....	355

Índice de cuadros	Págs.
Cuadro 1. México: Población Total y Población según Religión, 1900-2010, (Valores Absolutos y Participación Porcentual)	113
Cuadro 2. Tasa de Crecimiento Media Anual: Población total, católica y no católica, 1900-2010	114
Cuadro 3. Población de 5 años y más, y población católica según grupos de edades, 2000-2010	117
Cuadro 4. Población de 5 años y más y población católica según localidad, 2000-2010	120
Cuadro 5. Bloques de entidades federativas a partir de su posición con respecto a la media nacional de católicos, 2000 y 2010	121
Cuadro 6. Población de 5 años y más según religión, 2000-2010	125
Cuadro 7. Población de 5 años y más, según agrupamiento protestantismo histórico, 2000-2010	126
Cuadro 8. Población de 5 años y más, según agrupamiento protestantismo histórico por sexo, 2000-2010	127
Cuadro 9. Población de 5 años y más, según agrupamiento protestantismo histórico por grupos de edades, 2000-2010	128
Cuadro 10. Población de 5 años y más, según agrupamiento pentecostales, 2000-2010	128
Cuadro 11. Población de 5 años y más, según agrupación pentecostales por sexo, 2000-2010, (Porcentaje dentro de religión)	129
Cuadro 12. Población de 5 años y más, según agrupamientos pentecostales por grupos de edades, 2000-2010	130
Cuadro 13. Población de 5 años y más, según agrupamiento La Luz del Mundo por grupos de edades, 2000-2010	131
Cuadro 14. Población de 5 años y más según agrupamiento bíblicas no evangélicas, 2000-2010	132
Cuadro 15. Población de 5 años y más según religión bíblicas no evangélicas por sexo, 2000-2010	133
Cuadro 16. Población de 5 años y más, según agrupamiento bíblicos no evangélicos por grupos de edades, 2000-2010	134
Cuadro 17. Población de 5 años y más, según agrupamiento otros evangélicos por edades, 2000-2010	135
Cuadro 18. Comparativo de la población cristiana con respecto a la católica según localidad, 2000-2010	137
Cuadro 19. Población de 5 años y más por tamaño de localidad según religión, 2000, (Porcentaje dentro de religión)	139
Cuadro 20. Población de 5 años y más por tamaño de localidad según religión, 2000, (Porcentaje dentro de tamaño de localidad)	142
Cuadro 21. Macro-región Norte: Población de 5 años y más según religión, 2000-2010	147
Cuadro 22. Regiones de la Macro-región Norte: Población de 5 años y más por religión, 2000	148
Cuadro 23. Regiones de la Macro-región Norte: Población de 5 años y más por religión, 2010	148
Cuadro 24. Macro-región Centro Occidente: Población de 5 años y más según religión, 2000-2010.	151

Índice de cuadros (continuación)	Págs.
Cuadro 25. Regiones de la Macro-región Centro Occidente: Población de 5 años y más por religión, 2000	152
Cuadro 26. Regiones de la Macro-región Centro Occidente: Población de 5 años y más por religión, 2010	152
Cuadro 27. Macro-región Centro: Población de 5 años y más según religión, 2000-2010	154
Cuadro 28. Macro-región Sur: Población de 5 años y más según religión, 2000-2010	155
Cuadro 29. Regiones de la Macro-región Sur: Población de 5 años y más por religión, 2000	157
Cuadro 30. Regiones de la Macro-región Sur: Población de 5 años y más por religión, 2010	157
Cuadro 31. Comparativo ZMG y Jalisco: Población de 5 años y más según agrupamiento, 2000-2010	166
Cuadro 32. ZMG: Población de 5 años y más, según agrupamiento protestantismo histórico, 2000-2010	168
Cuadro 33. ZMG: Población de 5 años y más, según agrupamiento pentecostales, 2000-2010	169
Cuadro 34. ZMG: Población de 5 años y más según agrupamiento bíblicas no evangélicas, 2000-2010	170
Cuadro 35. Comparativo DSC y Chiapas: Población de 5 años y más según agrupamiento, 2000-2010	225
Cuadro 36. Diócesis de San Cristóbal, Chiapas: Población de 5 años y más según agrupamiento Protestantes históricos, 2000 y 2010	226
Cuadro 37: Diócesis de San Cristóbal, Chiapas: Población de 5 años y más según agrupamiento Bíblicos no evangélicos, 2000 y 2010	227
Cuadro 38: Diócesis de San Cristóbal, Chiapas: Población de 5 años y más según agrupamiento pentecostales, 2000 y 2010	227
Cuadro 39. Número de diáconos permanentes, Diócesis SCLC, 1988-2011	238
Cuadro 40. Dimensión racional: comparativo de la Iglesia de Guadalajara y San Cristóbal de Las Casas	282
Cuadro 41. Dimensión social: comparativo de la Iglesia de Guadalajara y San Cristóbal de Las Casas	291
Cuadro 42 Dimensión relacional: comparativo de la Iglesia de Guadalajara y San Cristóbal de Las Casas	294
Cuadro 43. Dimensión racional: comparativo de la Iglesia de La Luz del Mundo y Alas de Águila	301
Cuadro 44. Dimensión social: comparativo de la Iglesia de La Luz del Mundo y Alas de Águila	304
Cuadro 45. Dimensión relacional: comparativo de la Iglesia de La Luz del Mundo y Alas de Águila	305
Cuadros de anexos	
Cuadro 1. México: Conformación de macro-regiones, 2000-2010	318
Cuadro 2. México: Conformación de Regiones, 2000-2010	318
Cuadro 3. México: Conformación de Territorios Específicos, 2010	319
Cuadro 4. Variable Religión: Armonización de la población objeto de estudio, 2000-2010	324
Cuadro 5. Variable Localidad: Tamaños de Localidad de las Muestras Censales	325

Índice de gráficos	Págs.
Gráfico 1. Volumen de población católica, no católica y sin religión en comparación con la nacional, 1950-2010 (Millones)	114
Gráfico 2. Porcentaje de católicos por entidades federativas con respecto a la media nacional de católicos, 2000-2010	117
Gráfico 3. Porcentajes de cristianos no católicos por entidad con respecto a las medias nacionales de 2000 y 2010	145
Gráfico 5. Número de Sacerdotes en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas Chiapas, 1966-2011	240
Índice de figuras	Págs.
Figura 1. Representación espacial de la Iglesia católica en Guadalajara	296
Figura 2. Representación espacial de la Iglesia católica en San Cristóbal de Las Casas	297
Figura 3. Representación espacial de La Luz del Mundo con respecto a la Iglesia católica	307

1. Introducción

El presente trabajo es un estudio sobre las organizaciones religiosas en México, en aspectos tales como su estructura, composición y estrategias pastorales. La pluralidad religiosa existente en el país se expresa en la configuración de ámbitos organizativos competitivos, complejos e interdependientes.

En México, con un antecedente de monopolio católico, el proceso de pluralización religiosa trajo la fragmentación del campo religioso con la aparición de múltiples rivales para el catolicismo (Bastian, 2003: 9-10). Ese proceso adquiere matices distintos en cada una de las regiones del país, en las cuales se conforman ámbitos organizativos religiosos diferenciales por la posición objetiva que en ellos ocupa la Iglesia católica. Así, hay desde aquellos escenarios donde la Iglesia católica está en una situación de hegemonía religiosa hasta otros donde existe mayor competencia religiosa.

No obstante las distinciones regionales, los ámbitos religiosos que se forman se caracterizan por constituir relaciones de interdependencia entre las diferentes organizaciones: a pesar de que en este entramado organizativo, existe una posición diferencial a favor de la Iglesia católica y otras agrupaciones tienen una situación inferior, todas las organizaciones están expuestas a un proceso de influencias o prestaciones mutuas.

A cada *organización* le corresponde un *entorno religioso* en el cual están presentes otras organizaciones religiosas. Eso implica la posibilidad de que cada organización se relacione y compita con diferentes organizaciones e influya en ellas. Pero de igual forma, que sea influida por otros sistemas organizativos de su entorno. Así, las organizaciones, además de relacionarse, generan constantes influencias entre sí y estimulan su crecimiento.

El interés particular de esta investigación se centra en un proceso dual que nos muestra la interdependencia entre los sistemas organizativos religiosos en México. Por una parte, se estudia la *influencia social*¹ que genera el *entorno religioso* en la *Iglesia*

¹ La influencia social, retomando a Robert Dahl, refiere a la capacidad y posibilidad que tiene **A** (persona, grupos u organizaciones sociales), para conducir a **B** (persona, grupos u organizaciones sociales), a actuar de manera diferente como lo hubiera hecho sin dicha intervención. En este sentido, la influencia contempla no sólo la posibilidad y capacidad de lograr por parte de **A** la acción esperada, o solicitada a **B**, sino también, una influencia negativa como cuando **B** adopta el principio de “Si (A) está a favor de ello, yo estoy en contra” (Dahl, 1991: 27). El poder en esta concepción es sólo un tipo de influencia social que

católica, en especial aquella propiciada por el crecimiento y el proselitismo de otras organizaciones religiosas. Una influencia que en la Iglesia católica se traduce en procesos adaptativos en cuestiones de estructuras, programas pastorales, relaciones de autoridad, así como en la aplicación de estrategias destinadas a responder al denominado *problema de las sectas* (IV CELAM, 1992). Las formas en cómo la Iglesia se adapta y responde varía de acuerdo con la posición que ocupa en el entramado organizativo-religioso.

Por otra parte, es también de interés analizar *la influencia social* que suscita la *Iglesia católica* en otras organizaciones religiosas de su *entorno*. Para el resto de las organizaciones religiosas la Iglesia católica figura como su rival principal. En ese sentido, está presente en la distinción que realizan las diferentes organizaciones, ya sea para apartarse de sus características definitorias (influencia negativa) o para emular aspectos de su modelo organizativo (influencia “positiva”). Es en la emulación o copia de elementos del modelo católico que realizan otras organizaciones religiosas, donde concentramos la atención de la influencia que propicia la Iglesia católica en la conformación de otros agentes religiosos.

El estudio se desarrolla a partir de dos contextos socio-religiosos diferentes, uno donde existe una *hegemonía* católica, representado por el caso de la diócesis de Guadalajara, Jalisco, y otro de mayor *pluralidad* religiosa, por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Con el empleo de los términos de *hegemonía* y *pluralismo* se asumen dos formas diferentes y opuestas en las que está estructurado el ámbito organizativo-religioso, a partir de la posición de la Iglesia católica y en consecuencia de las organizaciones no-católicas. Esa diferencia refiere a una distribución desigual de las posibilidades existentes entre las organizaciones religiosas para generar un determinado tipo de influencia social. En el escenario hegemónico existe el predominio² de la Iglesia

se caracteriza por la capacidad que se posee para infringir una sanción que posibilite doblegar la voluntad de aquellos que se encuentren amenazados por su aplicación.

² El concepto hegemonía dependiendo del ámbito de referencia puede aludir al predominio, supremacía o superioridad de una clase, Estado, partido político, sector u organización. En este caso, retomamos el concepto de hegemonía para referir a la posición de predominio o superioridad de la Iglesia católica frente al resto de las organizaciones religiosas. Por ello, empleamos este concepto en referencia y en un sentido antitético, al de pluralismo. En el escenario de hegemonía aludiremos a la distinción centro/periferia para explicar por una parte, la posición de predominio de la Iglesia (centro) y la situación de inferioridad –o periférica– del resto de las organizaciones. En cambio, el escenario de pluralismo referiremos como un campo segmentado en donde no existe un centro (superior) sino en todo caso diversos centros u organizaciones religiosas con capacidades semejantes con las cuales generan un contrapeso y contención entre sí.

católica, no por una cuestión simplemente numérica que se manifiesta en la inmensa mayoría de católicos frente a otras creencias religiosas, sino por su mayor capacidad real y latente³, que tiene para generar o producir un determinado efecto en las personas, en la población y dentro del mismo campo religioso. En cambio, en el contexto de mayor pluralismo religioso, existen diferentes organizaciones religiosas con capacidades similares a la Iglesia que permiten contener y contrarrestar sus acciones.

Cabe señalar que esas diferencias regionales están asociadas a ciertos factores históricos presentes desde el contexto de monopolio católico tales como la concentración de la Iglesia católica, principalmente, en regiones específicas del centro y occidente del país, y con ello de una escasa atención pastoral en las otras (Blancarte, 2007).

Por ello, los casos seleccionados están en una situación opuesta no sólo en la estructura actual del ámbito organizativo-religioso, sino también en aquellos aspectos históricos-sociales relacionados en su conformación. En el caso de Guadalajara, Jalisco es un lugar donde históricamente la Iglesia católica mantuvo una fuerte presencia pastoral, y que fue importante para que arraigara un “catolicismo tradicional” por medio del establecimiento de un conjunto de símbolos y devociones religiosas cohesionadores (De la Torre Renée et al., 1999: 34). Allí dicho arraigo se mostró como un obstáculo importante en la difusión de otras creencias y organizaciones religiosas, y posibilitó la movilización de católicos para responder a las iniciativas seculares del Estado que intentaban reducir la influencia institucional y cultural de la Iglesia en la vida social.

En contraparte, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, es un espacio en donde nunca se consolida el monopolio católico, y que se ha caracterizado por una débil presencia histórica de la Iglesia un tanto propiciada por las características territoriales, pero sobre todo por una dificultad y constante conflicto en la relación con los diferentes grupos indígenas. Es un caso, donde la heterogeneidad y autonomía de la religiosidad popular está vinculada al cambio religioso, y al crecimiento de otras organizaciones religiosas.

En ambos escenarios se estudiaron dos ejes con base en los cuales se desarrolló el trabajo comparativo:

1) En el primero se estudia la *influencia* que genera el *entorno religioso*, en la Iglesia católica a través de adaptaciones internas en cuanto a composición, estructura y

³ Una persona o grupo puede tener la posibilidad de surtir efectos determinados en otra persona o grupo, sin embargo cuando esta posibilidad se pone en juego y se ejerce, muestra esa capacidad real.

estrategias. Eso quiere decir, que con independencia de la posición objetiva diferencial de la Iglesia católica en cada contexto –una de hegemonía y otra de mayor pluralidad- existe una influencia del *entorno religioso* que motiva en la organización católica adaptaciones⁴ internas con las cuales se acopla y responde al desafío pastoral que representa el trabajo de otras organizaciones religiosas⁵.

Esas adaptaciones se observan en tres dimensiones. Una que podemos llamar *racional* que contempla los ajustes internos mediante los cuales se intenta atender y resolver el problema que perciben en su entorno -en este caso el aumento de otros grupos religiosos-. Los ajustes realizados por la Iglesia católica contemplan la modificación o creación de instancias encargadas de orientar la acción de sus agentes, estructuras y niveles organizativos al campo o destinatario de su preocupación. La justificación de estos cambios está acompañada por una reflexión teológica y social donde se expone la pertinencia de realizar dichos ajustes o en su caso las consecuencias de no llevarlos a cabo. Además en esta dimensión se establece un *marco normativo* (disposiciones jurídicas, programas, y planes) que la Iglesia aplica con la intención de “racionalizar” la acción de sus miembros –y evitar con ello comportamientos divergentes- hacía los campos o destinatarios prioritarios, y donde destaca el trabajo de planeación pastoral (con la elaboración de programas o la realización de sínodos diocesanos) implementado para construir una acción coordinada y de evangelización en la sociedad. Mediante los cambios en sus estructuras y la elaboración de programas pastorales donde se definen líneas de acción para sus miembros, la Iglesia responde al desafío inherente que significa la presencia de otros grupos religiosos en su entorno.

Otra dimensión es la *social* que contempla la estructura de autoridad que opera en cada Iglesia, y donde se constituyen relaciones de desigualdad en sus miembros, principalmente, entre *clérigos* (o especialistas religiosos) y *laicos*. Como parte de ese

⁴ Son precisamente a través de las adaptaciones como se muestra la influencia del entorno religioso en la Iglesia y en general en cualquier organización. En virtud de que representan acoplamiento internos realizados para responder a problemas del entorno que son considerados desafíos en la medida en que representan en el horizonte temporal cuestionamientos a su posición o reproducción social.

⁵ Las organizaciones evangélicas y cristianas son alternativas religiosas, frente al catolicismo, en todos los sentidos, en cuestión de interpretación doctrinal, en el modo como socializan a través de sus estructuras a sus integrantes, y los relacionan con la sociedad, y en las estrategias ejecutadas para propiciar un tipo de influencia social, que en ocasiones contemplan, revertir la posición mayoritaria de la Iglesia católica. En su dinámica propia, los grupos evangélicos generan una influencia entre sí, pero también dentro de la Iglesia católica quien se ve obligada a crear instancias especializadas, acciones específicas, y a retomar en muchos casos, expresiones religiosas originadas en el espacio evangélico y cristiano para contener su avance.

sistema de autoridad, las iglesias locales estudiadas definen una ortodoxia que permite incluir a determinadas expresiones católicas y excluir a otras.

Si bien desde el Concilio Vaticano II (1962-1965), se reconoció al laico como el agente central de la evangelización católica en la sociedad, su situación varía de acuerdo con las condiciones sociales e historia de las Iglesias locales. Guadalajara es uno de los *semilleros* de vocaciones religiosas más importantes de la Iglesia católica tanto nacional como internacional. Esa condición, entre otros factores históricos-sociales relacionados con la presencia del catolicismo, ha generado una *clericalización* en la organización. Por ello, a pesar de que en el discurso se solicite al laico una defensa de su religión en las interacciones con miembros de otras religiones, su exclusión aunada a la sobrecarga de trabajo de los sacerdotes se muestra como un obstáculo para propiciar el protagonismo esperado de los seculares. En San Cristóbal de Las Casas, la situación difiere. La falta histórica de clero y vocaciones, los vacíos pastorales que eso ha ocasionado, y el crecimiento de otros grupos religiosos, ha influido para incorporar un trabajo importante de los laicos ya sea a través de la figura de catequistas o con la incorporación a la jerarquía institucional con el diaconado permanente.

Por último, se presenta una dimensión *relacional* en la cual se observa el tipo de respuesta de la Iglesia ante el aumento de otros grupos religiosos y la relación que establece con aquellos. Pero donde además se expresa en términos globales la estrategia implementada por la Iglesia para generar una determinada influencia en la sociedad.

Mientras las dos primeras dimensiones remiten a una cuestión de estructura y composición interna en la organización, la última se expresa en la estrategia empleada para responder a los desafíos de su entorno. En el contexto de hegemonía, la Iglesia retoma la estrategia tradicional de defensa de la fe, que históricamente utilizó en la disputa con el Estado en los años veinte del siglo pasado, pero también en la década de los cuarenta y cincuenta con la cual se atacó y denunció la presencia del protestantismo (De la Luz, s/f). En cambio, en el contexto de mayor diversidad religiosa, se asume una pastoral “liberacionista” e “indigenista” como respuesta ante la presencia y el crecimiento de grupos cristianos-no católicos y a la reducción en la base social o de legitimidad de la Iglesia católica⁶.

⁶ Anthony Gill (1994), en un trabajo sobre relaciones Iglesia/Estado en países de América Latina, a partir del eje de la posición crítica o legitimadora a los regímenes autoritarios, observa que la adopción de una postura crítica por medio de impulsar un trabajo pastoral asociado a la Teología de la Liberación se da en aquellos casos donde existe un incremento de grupos evangélicos. Y es precisamente por esa pérdida de

2) El segundo eje se centró en el proceso contrario, es decir, en la *influencia* que genera la Iglesia en otros grupos religiosos-cristianos. Para el resto de las organizaciones cristianas-evangélicas, la Iglesia católica es el principal rival y referente en su proceso de distinción. En ese proceso de distinción –en cuestión de estructura, construcción doctrinal e ideológica y estratégica- la Iglesia católica influye en las organizaciones cristianas-evangélicas ya sea para que establezcan en todos los aspectos una diferencia (influencia negativa), o bien emulen algún elemento organizativo característico de aquella.

Para examinar esta influencia se seleccionó a una organización religiosa en cada uno de los casos. Dicha organización fue elegida dentro de la variedad de grupos pentecostales-neopentecostales⁷ o que tienen alguna raíz pentecostal. Los grupos pentecostales figuran como uno de los rivales más significativos para la Iglesia católica. Su crecimiento está relacionado con la capacidad de acoplamiento a diferentes contextos sociales. Asimismo, muchas organizaciones pentecostales se han caracterizado por emular en su composición aspectos similares a la organización católica, como su modelo apostólico de gobierno.

Para observar la influencia de la Iglesia católica en los grupos pentecostales en el caso de Guadalajara se seleccionó la “Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo la Verdad (La Luz del Mundo)” organización de raíces pentecostales, y en San Cristóbal de Las Casas a la organización neopentecostal “Alas de Águila”. Al igual que en las iglesias locales, en cada una de estas organizaciones pentecostales se abordaron las dimensiones racional, social y relacional. Eso permitió observar diferencias pero sobre todo similitudes con la Iglesia católica en su estructura jerárquica, en donde combinan cargos religiosos-pastorales con políticos, y en su dimensión estratégica. Cabe señalar que diversas organizaciones pentecostales han retomado a partir de la emulación del modelo apostólico, su participación en la esfera política como un mecanismo para defender sus intereses e impedir mayores privilegios para el catolicismo.

La estrategia política de la Iglesia católica con la cual ha logrado en algunas circunstancias obtener beneficios del Estado, ha sido considerada por dichos grupos religiosos como una dimensión clave para ampliar su margen de acción e influencia social en el escenario de competencia religiosa.

base social por parte de la Iglesia que responde con una opción por lo pobres con la cual intenta revertir dicha situación.

⁷ Sobre la características definitorias de los grupos pentecostales y neopentecostales cfr., la nota a pie número 58.

Con la selección de estos ejes y dimensiones, el trabajo analiza el tipo de influencia o impacto social que todavía suscita la Iglesia en la dinámica organizativa religiosa además de la especificidad que adquiere debido a las condiciones contextuales diferentes. Asimismo a partir de las dimensiones definidas para el estudio de las organizaciones se abordan temas tales como el poder, y las relaciones de autoridad entre los miembros.

A. Balance general del estado de la discusión sobre las organizaciones religiosas

En términos generales en la discusión sobre las organizaciones religiosas resaltamos cuatro líneas de investigación. Sin un propósito de detalle, en cada una de las líneas sólo exponemos algunos de los trabajos representativos en México y, en casos específicos citamos estudios que toman como referencia a América Latina. La intención de este ejercicio es ubicar la discusión global del tema y con ello establecer las coincidencias y las especificidades de la investigación aquí desarrollada.

1. Una línea de investigación importante en los estudios de organizaciones religiosas es aquella de *religión y política*. En esta línea destacamos algunos trabajos centrados en la relación de las *iglesias con el Estado*, en los cuales se encuentran aquellos que privilegian el análisis de la Iglesia católica o bien de las “disidencias religiosas”.

A. En México en la vertiente de la relación Iglesia católica-Estado destaca el trabajo de Roberto Blancarte (1992), sobre la *Historia de la Iglesia católica en México*. En dicho trabajo se analiza el pensamiento de la Iglesia católica, en especial de la jerarquía, en cuestiones tanto sociales como políticas, y las implicaciones de ese proyecto social en la relación con el Estado. La Iglesia católica es una organización inmersa en la sociedad, y con una diversidad de tendencias en su interior⁸. Ambos aspectos son subrayados por el autor para explicar por una parte, la influencia de los conflictos internos en la forma en cómo la Iglesia se presenta en la sociedad, y

⁸ La tipología elaborada por Roberto Blancarte sobre las corrientes eclesiológicas es indispensable para entender las modificaciones en el tiempo en la relación de la Iglesia con la sociedad, y especialmente, con el Estado. En términos generales, de 1929 a 1982, lapso que abarca su estudio de la historia de la Iglesia, el autor establece que han existido dos tendencias que han dominado en la Iglesia: la corriente pragmática, entre 1938 y 1950, que posibilita el *modus vivendi* o cooperación con el Estado, y la integral-intransigente, en el resto del tiempo. De acuerdo con Blancarte, de la tendencia integral-intransigente deriva la corriente neo-intransigente que tiene como sustento los resolutivos del Concilio Vaticano II. Con los términos integral e intransigente refiere a la posición antiliberal de la Iglesia y a la oposición frente a las medidas que intentan reducir su competencia al ámbito privado.

principalmente, en su relación con el Estado; y por otra, la influencia de los procesos sociales en la generación de distintas tendencias en la Iglesia.

Asimismo, en la línea específica de las relaciones Iglesia católica-Estado se encuentra el trabajo de Roderic Ai Camp (1998), *religión y política en México*. En dicho estudio, Ai Camp considera que la relación entre Iglesia-Estado está afectada por las estructuras que caracterizan a cada una de las organizaciones representativas de los actores católicos y políticos. La Iglesia católica mantiene una estructura descentralizada mediante su sistema diocesano el cual afecta el proceso de toma de decisiones, la formación de los liderazgos, además de las percepciones políticas de sus dirigentes y el tipo de vínculos con el Estado. Mientras la estructura semi-autoritaria del gobierno mexicano, y su desconocimiento sobre la Iglesia, son aspectos que modelan la percepción “errónea” de la clase política en torno a las características organizativas de la Iglesia al considerarla como una institución unificada y controlada nacionalmente.

Ahora bien, en el contexto de América Latina sobre el tema Iglesia-Estado⁹, destacamos el estudio de Anthony Gill (1994) denominado *Rendering unto Caesaer*. La investigación tiene como interés central responder a la pregunta sobre cuáles son las causas explicativas de que determinados episcopados nacionales, en la década de los setenta, establecieran una postura *anti-autoritaria* y de opción por los pobres, mientras otros una posición *pro-autoritaria* y conservadora. Para Gill, dentro de las causas principales que explican esas diferencias en las estrategias oficiales de los episcopados nacionales, está el incremento de competidores religiosos en las clases marginadas. El estudio es realizado con base en una perspectiva de acción racional y el empleo del método comparativo mediante la selección y el contraste de dos episcopados nacionales, Chile y Argentina, quienes sostienen frente al Estado estrategias oficiales diferentes. El episcopado chileno con la aplicación de una estrategia de opción por los pobres y deslegitimación, mientras el argentino con una de legitimación y conservación.

A partir de su modelo de acción racional, Gill establece que la cooperación entre Iglesia-Estado, se mantiene sólo cuando existen los incentivos de obtener beneficios mutuos: por parte del Estado de reducir los costos de gobernar con el ofrecimiento de la Iglesia de legitimación moral; y por parte de la Iglesia católica, de maximizar su base

⁹ Indudablemente para el caso de México hemos omitido una variedad de trabajos desarrollados en torno a las relaciones Iglesia-Estado. Cabría señalar, incluso, que en la década de los noventa se amplió el interés de los científicos sociales sobre dicha temática motivado por las modificaciones al marco jurídico constitucional en materia religiosa, realizadas en el sexenio del Presidente Carlos Salinas de Gortari (1992). Dentro de los trabajos elaborados destacan los siguientes: García Ugarte, Marta (1993), y Canto Chac Manuel y Raquel Pastor Escobar (1997).

social con la promesa del Estado de protección legal y de mantenerla en una condición de hegemonía religiosa. De acuerdo con Gill, debido al crecimiento de competidores religiosos entre los sectores pobres de la sociedad, la Iglesia replantea la estrategia tradicional de cooperación política con el Estado. Ante el costo de continuar con la estrategia política por el aumento que ello representaría en la pérdida de miembros entre las clases marginadas, la Iglesia adopta una estrategia de *opción por los pobres* con la cual asume una posición crítica frente al Estado y cuyo propósito es ganar credibilidad entre los sectores pobres disminuida por el crecimiento de otros competidores religiosos.

En el caso del episcopado chileno, el trabajo muestra cómo su estrategia de opción por los pobres está asociada a la presencia de importantes rivales religiosos, en especial de grupos pentecostales. Contrariamente, en el episcopado argentino la conservación de una estrategia política se relaciona con una menor presencia de competidores religiosos. En síntesis el estudio de Gill, muestra cómo la condición de mercado religioso influye para que la Iglesia adopte estrategias pastorales, principalmente, inclinadas a obtener credibilidad y legitimidad en los sectores populares entre los cuales crecen sus rivales religiosos.

B. En la vertiente de las organizaciones religiosas no católicas o “minorías religiosas” y la relación que establecen con el Estado, subrayamos el trabajo de Rubén Ruiz (1988), *Los evangélicos en México y lo político* en el cual se plantea un esquema interpretativo-histórico de modalidades de participación política en los evangélico-protestantes¹⁰. Lo importante a resaltar de ese esquema es la modalidad de participación política que después de las reformas constitucionales en materia religiosa, caracteriza a los evangélicos. A decir del autor, existen dos tendencias en los evangélicos. Una secularizada que se mantiene excluida del ámbito político, y encabezada por diferentes denominaciones históricas, y otra tendencia inserta en la esfera pública mediante la formación de organizaciones para-eclesiásticas que aglutinan a miembros de varias denominaciones evangélicas. Dichas organizaciones para-eclesiásticas, se erigen en representantes e interlocutores políticos de la población evangélica, y cuya posición

¹⁰ Para el autor desde mediados de siglo XX hasta la actualidad existen cuatro modalidades en la participación política de los protestantes. La primera modalidad fue considerar a la prédica y la práctica de valores (honestidad, trabajo, ahorro, educación) como el medio para generar una transformación social. La segunda fue la participación individual –o a título personal- de sus miembros en el movimiento revolucionario. La tercera modalidad se desarrolla después del movimiento cristero, en la cual los protestantes priorizan una participación institucional basada en un trabajo en la educación y la prensa. La última modalidad es aquella que se presenta después de las reformas en materia religiosa con una inserción de un sector importante de evangélicos en la esfera pública (Ruiz Guerra, 1988).

ofrece a esta tendencia, por una parte, establecer relaciones corporativas con el gobierno, y por otra, introducir una agenda política integrada por temas de interés tales como la formación de un partido evangélico, la apertura a medios de comunicación y la defensa a evangélicos de actos de intolerancia religiosa.

Sobre esta misma perspectiva hay que agregar el estudio realizado por Mariano Ávila (2008), *Líderes evangélicos y la política en México*. En el trabajo, el autor plantea una problemática similar a la de Rubén Ruíz, en torno al tipo de postura y praxis política que caracteriza actualmente a los grupos evangélicos. En su investigación Ávila observa dos claras tendencias hacia la política entre los evangélicos: Una tendencia que continúa con la postura “histórica” del protestantismo a favor de la secularización y el laicismo. Para esta tendencia el respeto a los principios laicos del Estado han formado, incluso, parte de su distinción frente a la Iglesia católica. Mientras la otra tendencia se caracteriza por “invadir” el ámbito político con la adopción de un modelo de cristiandad-teocrático característico de la Iglesia católica, y con la intención de desarrollar desde los evangélicos una relación de cooperación con el Estado, y cuyas intenciones se contraponen, de acuerdo con el autor, a los principios históricos del protestantismo. Un aspecto a resaltar, es precisamente, la influencia que observa el autor de la Iglesia católica en una tendencia evangélica con la adopción de una estrategia política en su relación con el Estado.

2. Otra línea de investigación importante se desarrolla en torno al tema de la *influencia* generada por las *organizaciones religiosas*, en propiciar o condicionar *el cambio social*. Al igual que en la línea anterior destacamos trabajos centrados en el papel de la Iglesia católica y de las “disidencias religiosas” en los procesos de cambio social.

A. Sobre el tema de la Iglesia católica y su relación con el cambio social, se ubican diferentes estudios de Víctor Gabriel Muro (1992; 1994; 1995), quien analiza la relación de la Iglesia católica con los movimientos sociales. En sus trabajos, el autor conceptualiza a la Iglesia como una estructura donde clero y laicos figuran como agentes dinámicos insertos en la sociedad civil. Esa posición de sus agentes permite a la Iglesia influir ideológica y políticamente, pero también ser afectada por la dinámica de cambio de la sociedad civil. Muro privilegia como ámbito de análisis a las regiones, para mostrar el vínculo entre la Iglesia y los movimientos sociales. Sobre todo, en sus estudios de las iglesias locales de Tehuantepec y Ciudad Juárez, observa cómo en cada región, la Iglesia aprovecha, en la década de los ochenta, las coyunturas de movilización

política-electoral para constituirse en “vocera” de las demandas sociales, y ampliar su margen de acción e influencia social, que ha sido reducida como resultado del proceso de secularización.

Asimismo, Muro observa la importancia que tiene para la Iglesia el crecimiento de otras organizaciones religiosas en la construcción de sus opciones pastorales y en sus propósitos de ampliar su base social. Por ejemplo, en el del Istmo de Tehuantepec, señala que la adopción de una estrategia de opción por los pobres y su intención de ampliar su credibilidad social, está asociada al desafío de la expansión de otros grupos religiosos en la región.

En esta misma línea de investigación, enfocada al papel de la Iglesia católica en los procesos de cambio social, ubicamos el estudio de Iván Vallier (1970) que tiene como escenario de análisis el contexto latinoamericano. Indudablemente, el trabajo de Vallier denominado *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*, fue uno de los primeros estudios en analizar el tipo de influencia generado por la Iglesia ya sea en favorecer u obstaculizar el proceso de modernización social. Para Vallier, la Iglesia católica condiciona el proceso de modernización cuando mantiene una estrategia política con la cual colabora con el Estado para garantizar sus privilegios y su influencia social. En la medida en que la Iglesia católica deja de priorizar la estrategia política para transitar, primero a una estrategia misionera de reconquista social y después a otra pastoral-culturalista donde prioriza el nivel valorativo como base de influencia, contribuye, de acuerdo con el autor, a un cambio social que facilita la modernización y la cohesión social en los países.

Ese proceso “evolutivo” de la Iglesia implica una dinámica de reestructuración interna, en donde se genera un vínculo y una coordinación entre sus diferentes estructuras, y se desarrollan líneas de especialización para sus miembros, mediante los cuales busca constituir nuevos sistemas de influencia y control social. Dentro de los factores “externos” que, a decir de Vallier, influyen en la Iglesia para marginar su estrategia tradicional-política, y adoptar una de tipo pastoral se encuentran el proceso de diferenciación política, y la emergencia de nuevos competidores ideológicos-religiosos. Sobre todo, subrayamos, la importancia que observa el autor en el contexto de competencia religiosa, para que la Iglesia propicie cambios en cuestión de estructuras y estrategias destinadas a conseguir, con sus propios elementos y capacidades, nuevas fidelidades religiosas.

B. Desde un interés por los grupos protestantes como objetos de estudio privilegiados para entender procesos de cambio social en México y en América Latina, se encuentran los trabajos del sociólogo e historiador Jean Pierre Bastian (1983, 1993, 2003). En su análisis socio-histórico del protestantismo –o disidencias religiosas-, Bastian emplea el esquema interpretativo de la modernidad inspirado en la perspectiva de Max Weber. En la relación entre protestantismo y modernidad, el autor acentúa, sobre todo, la influencia de dichos grupos en propiciar o contener los procesos de racionalización e individualización religiosa. Con base en ese esquema el ingreso del protestantismo a mediados de siglo XIX, resultado de la reforma liberal, es visto como una ruptura religiosa y política ante un campo dominado por el catolicismo.

Bastian subraya el argumento de que los protestantes conformaron sociedades de pensamiento, integradas a partir de una adhesión individual y voluntaria, y en cuyos espacios se inculcaban una ideología liberal y fomentaban prácticas democráticas. De ahí que dichas sociedades de ideas sean conceptualizadas como disidencias al estar en oposición con las prácticas corporativas, las creencias mágicas y la concepción anti-moderna, característica del catolicismo y la sociedad “tradicional” mexicana. En este momento, las sociedades protestantes adquieren una connotación positiva por estar a favor de la modernidad liberal, mientras que el catolicismo, una negativa por estar en oposición.

Dentro este esquema teleológico, donde la dinámica “ideal” de los protestantes debería ir en el sentido de contribuir a los procesos de racionalización e individualismo religioso, Bastian observa una mutación o metamorfosis dentro del protestantismo con la aparición y expansión de los grupos pentecostales. De acuerdo con su perspectiva, aunque los movimientos pentecostales mantienen su carácter de disidencias religiosas-políticas (especialmente en aquellas comunidades donde lo religioso y político están mezclados, y rompen con las prácticas tradicionales) se caracterizan por su continuidad con aspectos de la religión popular católica tales como el corporativismo, la emotividad de sus prácticas, y las creencias mágico-religiosas. Con esa continuidad de una cultural corporativista, los pentecostalismos han dejado de influir, según el autor, como sus predecesores -las sociedades de pensamiento de los protestantes- en esa tendencia ideal de secularización y racionalización de la sociedad.

3. El tema de las *identidades religiosas, conversiones* y los *nuevos movimientos religiosos* es otro de los ejes importantes en el estudio de las organizaciones religiosas.

En esta línea de investigación existen una variedad de estudios, principalmente, antropológicos en los cuales privilegian las identidades religiosas, y la movilidad religiosa de las personas así como los nuevos movimientos religiosos dentro y fuera de la Iglesias tradicionales establecidas, para explicar procesos de des-institucionalización (o desregulación) religiosa, y el ascenso de colectividades religiosas sincréticas, que priorizan la pertenencia individual y grupal por encima de la institucional. La diversidad de identidades muestra, en esta vertiente, un proceso de diseminación de lo religioso, que traspasa los límites entre la religión y lo secular, además de escapar del control institucional-eclesiástico.

Dentro de este enfoque está el trabajo de Renée de la Torre (2006), *La Ecclesia Nostra* en el cual se estudia el caso de la Iglesia católica en Guadalajara. El análisis de la Iglesia local se realiza con base en una visión que incorpora tanto su dimensión institucional-vertical, como su dimensión horizontal representada por las identidades católicas seculares. A partir de “conciliar” estas dos dimensiones, la investigadora observa las tensiones existentes entre la lógica institucional que busca la unidad y la diversidad de lógicas expresadas en las identidades de los creyentes católicos. Ambas dimensiones se “unifican” al compartir un marco referencial de pertenencia a una comunidad “imaginaria” o linaje. Así a partir de este enfoque, la autora subraya por una parte, el proceso de desregulación en la Iglesia católica local que se expresa en la existencia de diversas identidades seculares alternas y difusas que atienden necesidades no resueltas por la institución, y enfatizan, especialmente, la adhesión y pertenencia al grupo; y por otra parte, los momentos o espacios de interacción entre la estructura institucional y los nuevos movimientos de seculares.

De igual forma en esta línea de investigación se encuentra el trabajo de Carlos Garma Navarro sobre el *pentecostalismo en Iztapalapa* (1999, 2004). En su estudio sobre el pentecostalismo, el autor analiza diferentes aspectos distintivos de dicho agrupamiento, tales como el don de lenguas, la sanación espiritual, la estructura de las Iglesias¹¹, la interacción que establece con otros grupos religiosos, y la movilidad religiosa.

Sobre estos aspectos, resaltamos el tema de las relaciones del pentecostalismo frente a otras organizaciones religiosas. Para el autor la identidad de los grupos

¹¹ En especial el estudio realizado por Carlos Garma del pentecostalismo recoge datos de dos organizaciones pentecostales, la Iglesia Apostólica en la Fe en Cristo Jesús y de las Asambleas de Dios (Garma, 2004: 14).

religiosos es un elemento central que permite una cohesión entre los miembros y distinguirse frente a otras organizaciones. Dentro de los elementos que “unifican” y diferencian a una colectividad religiosa se encuentran los rituales y el sistema simbólico.

El autor señala que los grupos pentecostales mantienen como rasgos comunes los dones de sanación y de lenguas, además de auto-identificarse como parte de la tradición protestante al considerar a las denominaciones históricas como “hermanos evangélicos”, con quienes además comparte una ideología *anticatólica*. Una percepción diferente existe en los protestantes históricos hacia los pentecostales. Precisamente los aspectos distintivos de los pentecostales, son criticados por las denominaciones protestantes al mostrar un excesivo “entusiasmo” y una “falta de instrucción religiosa”.

En la interacción entre pentecostales y protestantes, Garma destaca la *influencia* generada por los pentecostales en congregaciones protestantes. Así a pesar de la crítica existente de las iglesias protestantes observan con preocupación los procesos de *pentecostalización* en sus congregaciones con la adopción de prácticas y creencias pentecostales.

Asimismo, otro tema importante a destacar en el trabajo de Garma es su propuesta para el análisis de la *movilidad religiosa* de las personas. El autor establece una tipología que contempla tres formas de cambio de adscripción religiosa, a saber: la conversión “clásica” paulina, consistente en el cambio de adscripción religiosa motivado por una reacción de las personas ante un hecho “drástico” o “imprevisto” que influyen en su transformación religiosa; la conversión activa en la cual las personas están en constante búsqueda religiosa y transitan de una religión a otra; y la apostasía que refiere a las personas que en su tránsito por varias religiones se convierten en ateos, o bien al adoptar otro sistema de creencias son observados como herejes por desapegarse de la “religión verdadera” y asumir acciones hostiles hacia ella¹².

4. Finalmente se encuentra un eje de investigación que enfatiza el tema de las *relaciones inter-organizativas*. En este eje ubicamos el trabajo de Andrew Chesnut (2003a), denominado *Competitive Spirits: Latin America's new religious economy*. Con base en la perspectiva de mercado, Chesnut estudia el contexto de pluralidad religiosa en América Latina. En especial su interés se centra en el mercado religioso popular a partir

¹² De igual forma, en esta perspectiva el lector puede revisar los siguientes textos: Gutiérrez (1996), De la Torre y Gutiérrez (2005).

del estudio y contraste de tres, de las principales, firmas religiosas ganadoras en las últimas cinco décadas, a saber: la renovación carismática católica, el pentecostalismo, y la diáspora de religiones africanas (Umbanda y Candomblé). Las tres firmas religiosas comparten el rasgo de ofrecer productos religiosos que enfatizan las experiencias carismáticas o espirituales, y la sanación por la fe. Según Chesnut existe una fuerte demanda entre los sectores populares por consumir ese tipo de productos religiosos. De ahí que las firmas que los oferten presentan mayores posibilidades de prosperar, en tanto que aquellas que no lo hagan corren el riesgo de fracasar tal es el caso de las Comunidades Eclesiales de Base, y las denominaciones protestantes históricas.

Para el autor, la condición de mercado religioso que caracteriza a las sociedades latinoamericanas, refleja un cambio radical de la situación de monopolio religioso que perduró por siglos en la región. El cambio más significativo que explica esa transformación religiosa, es la desregulación del Estado, con lo cual se deja de apoyar a un solo proveedor –que debido a la ausencia de rivales religiosos carecía de incentivos para crear productos religiosos de “calidad”- y se garantiza legalmente una competencia religiosa. En el contexto de mercado religioso el logro de objetivos se vuelve relevante para las firmas. Eso genera en las organizaciones religiosas la necesidad de tener una estructura organizativa apta para alcanzar los resultados deseados. Se observan procesos de burocratización con lo cual, la racionalidad es incorporada en las organizaciones religiosas y que se manifiesta además en productos religiosos enfocados a “satisfacer” las necesidades e inquietudes de los individuos.

En las cuatro líneas de investigación expuestas, diferentes estudios comparten el principio general de considerar a las organizaciones religiosas inmersas en la sociedad. En ese sentido, las organizaciones religiosas están constantemente influenciadas por los procesos sociales, pero también tienen la capacidad de influir en ellos.

Este es un presupuesto general que compartimos en esta investigación. De hecho, al construir nuestros dos ejes de investigación se partió de una distinción básica: *organización/entorno*. Esa distinción implica en términos generales, que ninguna organización religiosa está aislada sino en constante interacción y correspondencia con su entorno. De ahí, que como resultado de esta interacción el entorno influye en la organización, y viceversa, la organización influye en su entorno.

Ahora bien, como ya referimos, nuestro interés se centra en atender ese proceso mutuo de influencias entre organizaciones. Por ello, a partir de la distinción *organización/entorno* en el primer *eje* se colocó de lado de la organización a la Iglesia

católica (A), y su entorno religioso (B) se concibió como una variedad de organizaciones religiosas. De tal forma, en este primer eje, como fue subrayado, interesa estudiar la influencia de (B) en (A). Por otra parte, en el segundo eje se planteó la situación inversa, es decir, la influencia que genera la Iglesia (A) como entorno, en otras organizaciones religiosas (B).

Sobre estos dos ejes que guían el presente estudio, existen coincidencias con distintos trabajos expuestos. Algunas investigaciones enfocadas en la Iglesia católica, subrayan que su inserción social se traduce en diversas visiones en su seno, al tiempo que esas tendencias eclesiales influyen en el tipo de relación establecida con la sociedad (Blancarte, 1992). Cuando se considera el nivel regional se observa que cada Iglesia local está influenciada por su contexto social, no sólo en la formación de la visión o tendencia eclesial dominante, sino también en el tipo de estrategia específica que establecen para responder a las necesidades de determinados sectores sociales, y ampliar su influencia social (Muro, 1994). De ahí, que en este trabajo consideramos -al igual que Víctor Muro- que los marcos regionales son los ámbitos espaciales donde se puede percibir con más claridad las diferencias de cómo la Iglesia local es *influenciada por e influye en* el entorno social.

De manera especial, como se ha comprobado en algunas investigaciones citadas arriba (Vallier, 1970; Muro, 1992; Gill, 1994 y Chesnut, 2003), uno de los principales factores que, en las últimas décadas, ha estimulado en la Iglesia cambios internos y en el tipo de estrategia empleada, ha sido el incremento de otras organizaciones religiosas. En el estudio realizado por Vallier, por ejemplo, se subraya que la competencia religiosa es un factor importante que propicia la “evolución” organizativa en la Iglesia, mediante cambios en su estructura, en la generación de líneas de especialización, en la búsqueda de coordinación entre sus instancias y en la sustitución de una estrategia política (de cooperación con el Estado) por otra de misión y evangelización. La investigación comparativa de Gill, comprueba esa aseveración al contrastar las estrategias oficiales de dos episcopados nacionales y mostrar que en el contexto de mayor competencia, la Iglesia establece una estrategia pastoral de opción por los pobres, mientras en el escenario donde todavía es “discreta” la presencia de otros grupos religiosos, el episcopado mantuvo su estrategia política.

El estudio de Vallier, fue importante en este trabajo, para considerar las adaptaciones organizativas y variaciones en las estrategias como aquellos aspectos donde se puede observar la influencia que genera en la Iglesia el contexto de

competencia religiosa. Con respecto al estudio de Gill, se coincide no sólo en la selección de dos escenarios religiosos opuestos: uno de mayor pluralidad y otro de hegemonía católica¹³, que sirven para un ejercicio comparativo, sino también en el interés por estudiar la influencia diferencial de ambos contextos en la Iglesia católica. En especial, la tesis subrayada por Gill, sobre la influencia generada por el crecimiento de competidores religiosos en la Iglesia mediante la adopción de una estrategia “liberacionista” fue emulada para analizar el caso de la Iglesia local de San Cristóbal de Las Casas.

Ahora bien, con respecto al segundo eje de estudio que plantea la influencia de la Iglesia en otras organizaciones religiosas, en esencia en las pentecostales, algunos de los trabajos citados en torno a protestantes o “disidencias religiosas”, han observado que en las últimas décadas un sector de evangélicos en los cuales se encuentran diferentes grupos pentecostales han asumido una interlocución política y vínculos corporativos con el Estado. En particular, Mariano Ávila (2008), señala que dicho sector evangélico ha adoptado un modelo de cristiandad-teocrático característico de la Iglesia católica. Aunque para el autor, el carácter corporativista de los grupos pentecostales, adquiere una connotación negativa, para nosotros nos remite a una influencia generada por la Iglesia católica con la adopción o emulación que realizan del modelo apostólico.

De ahí, que la forma en cómo se observa la influencia de la Iglesia católica en los grupos pentecostales, es precisamente con la emulación o adaptación que realizan del modelo apostólico católico. Con la emulación de dicho modelo, los grupos pentecostales combinan en su estructura organizativa un plano político y otro religioso. Eso implica que en la dimensión estratégica dichos grupos consideren el campo político como un destinatario importante para ampliar su influencia social y de disputa con la Iglesia católica.

Así, respecto a los dos ejes de análisis que guían este trabajo existen estudios previos con los cuales se coinciden en los aspectos mencionados. Además que por el interés de esta investigación de privilegiar procesos de influencia entre organizaciones, nuestro estudio se ubica, sobre todo, en la línea de investigación enfocado a las *relaciones inter-organizativas*.

¹³ En realidad fue una coincidencia que se observó en el proceso de investigación entre el tipo de contexto seleccionado por Gill, y el que se eligió para este trabajo. La idea inicial de ubicar el trabajo en contextos diferentes por la posición de la Iglesia, se retomó del trabajo de David Martin (1978), cfr., la explicación de la nota a pie número 16.

A pesar de estas coincidencias del trabajo aquí planteado, con varios de los estudios desarrollados sobre organizaciones religiosas, existen diferencias en enfoque y perspectiva teórica asumida.

Cabe señalar que el acercamiento al tema global de las organizaciones religiosas, fue motivado por el interés general en el cambio religioso en México: por esa variación significativa que el proceso de pluralización religiosa representaba en comparación con el contexto de monopolio católico. Precisamente por ese antecedente de monopolio, el proceso de pluralización tenía consecuencias en el nivel organizativo con la instauración de contextos diversos y competitivos. Así, desde el planteamiento de la investigación se estableció un estudio de cómo influían en las organizaciones religiosas y respondían a dicho contexto pluralidad, desde su propia “lógica” colectiva. Es decir, se planteó un estudio que contemplaba el análisis de cambios en sus estructuras, y estrategias pastorales para atender esa “nueva” realidad religiosa.

Si bien asumíamos como relevante, social y analíticamente, el ámbito organizativo en el proceso de cambio religioso, una limitante que encontramos fue el tipo de enfoques teóricos que prevalecían en el estudio de las organizaciones religiosas. Dichos estudios abrevaban de alguna de las principales perspectivas o discusiones teóricas sobre la secularización, en donde destacaban el enfoque del *individualismo religioso*, del *declive religioso* e *integración* (o *mundanización*) de la *religión*.

Los enfoques referidos valoran que el estudio de las organizaciones, sólo indica ya sea su crisis por motivos de la individualización, de la racionalización de la sociedad, o de la integración de la religión. Cada una de estas perspectivas mantiene una concepción sobre el tipo de transformación de la religión en la modernidad y su situación social. De ahí que las organizaciones se enmarquen en esa concepción para indicar el carácter individual, o la posición asignada como agentes de modernización o que posibilitan la evolución a estadios superiores en la sociedad. Además la concepción sobre las organizaciones se emplea para establecer el predominio de una sociedad tradicional-premoderna, o moderna. Asimismo, algunos aspectos característicos de las organizaciones religiosas tales como su dimensión racional (burocratización, planificación), o social (en temas de autoridad, poder) adquieren un carga negativa.

No me detengo en señalar las características de estos tres enfoques sobre la secularización, debido a que en el capítulo I se desarrolla con más amplitud. Por ello, aquí sólo enuncio breves características para vincularlos con determinados trabajos y líneas de investigación antes mencionadas.

En algunos estudios antropológicos centrados en los temas de *identidades religiosas, conversiones, y nuevos movimientos religiosos* se ha incorporado la vertiente del *individualismo religioso*. Para este enfoque el estudio de las organizaciones, sólo sirve para analizar un doble proceso de la religión en la sociedad moderna: por una parte, la *desregulación religiosa* que muestra la crisis de las “grandes” organizaciones religiosas tradicionales, como representantes de una etapa en decadencia, y la *emergencia* de una religión ubicua y sincrética como reflejo de esas construcciones individuales modernas. El trabajo citado de Renée de la Torre sobre el catolicismo en Guadalajara, comparte con esta perspectiva sus presupuestos y preocupaciones centrales. A partir del estudio de las identidades católicas “alternas”, como señalamos, la investigadora subraya el proceso de desregulación en la Iglesia católica local, y la constitución de nuevos movimientos religiosos que rebasan los límites entre lo religioso y secular.

Con esta vertiente del individualismo religioso, que tiene como ejemplo varios estudios antropológicos, se difirió desde el inicio de esta investigación. No interesaba aprehender a las organizaciones a partir del movimiento de las personas, ni observar el proceso de desregulación, como expresión de la crisis en las organizaciones. Inclusive, no compartimos su valoración de que el estudio de las organizaciones pierde relevancia por la emergencia de una religiosidad individual y sincrética. Contrariamente, a lo señalado por esta perspectiva, asumimos que la diversidad de organizaciones muestra la capacidad que conserva la religión no sólo para diferenciarse sino también para constituir sus propias expresiones colectivas. En ese sentido, conservan su importancia tanto social (como expresión colectiva específica que muestra una capacidad para incorporar nuevos miembros e influir en diferentes esferas sociales) como en cuanto objeto de estudio.

Ahora bien, en la línea de investigación que estudia la influencia de las *organizaciones en el cambio social*, algunos trabajos citados han incorporado una perspectiva donde enfatizan el proceso de racionalización y modernización para explicar el tipo de transformación que caracteriza a las sociedades modernas.

Para esta perspectiva, el proceso de racionalización hace más autónomas a las esferas sociales y rompe con el orden social que posibilitaba la reproducción de una sociedad orientada por un cosmos sagrado. Dentro de esta visión lineal, las organizaciones religiosas tienen una carga valorativa: *negativa* cuando “obstaculizan” el proceso de modernización, y adquieren una *positiva* sólo en la medida en que

“contribuyen” a dicho proceso. La influencia de las organizaciones en el proceso de modernización se analiza a partir de la tesis de Max Weber en torno a la relación electiva entre protestantismo y modernidad.

El proceso de modernización y racionalización es enfatizado para indicar el estado moderno o tradicional de una sociedad. En algunas perspectivas eso deriva en establecer juicios negativos en contra del catolicismo – por mantener creencias mágicas que obstaculizan el proceso de modernización-, o de aquellas organizaciones que adoptan estructuras “corporativas” y “autoritarias” así como sistemas de creencias “mágicos”, tales como el pentecostalismo.

Los análisis de Bastian se encuentran en esta vertiente. En su extrapolación del esquema propuesto por Weber a América Latina, observa que el protestantismo, en especial el pentecostalismo no ha desempeñado como en el occidente, el papel de suscitar un comportamiento racional. Mientras las sociedades protestantes de mediados de siglo XIX cumplieron con esa función de modernizar una sociedad tradicional dominada por el catolicismo, para Bastian los pentecostales han dejado de hacerlo por reproducir las estructuras corporativistas y las creencias mágicas de la cultura popular.

El esquema socio-histórico empleado por Bastian, mantiene similitudes a la perspectiva del *declive religioso* en el énfasis puesto al proceso de racionalización como fenómeno explicativo de la modernidad y la secularización, y en ese sentido en la valoración existente sobre el papel a desempeñar por las organizaciones religiosas. Hay organizaciones más adaptadas que otras, al presentar una mayor aceptación del mundo moderno y por esa razón contribuyen, además, al proceso de secularización.

En esa tendencia lineal de la modernidad, el protestantismo en su modelo ideal (occidental) debería incentivar con sus creencias y organizaciones el proceso de racionalización, es decir reproducir en su seno y convertirse en instancias transmisoras de los valores y las prácticas identificadas como modernas (prácticas democráticas-liberales, una asociación voluntaria individual y la constitución de una cultura “fría” basada en el estudio de las escrituras).

Sin embargo, Bastian observa que el pentecostalismo se caracteriza por su permanencia con una religión tradicional-popular en estructuras corporativas y autoritarias además de la presencia de creencias mágicas y prácticas emotivas (no racionales).

Por otra parte, en otros estudios a partir del esquema basado en la tesis de Weber, abren la posibilidad de que cualquier organización cristiana, con inclusión de la

Iglesia católica, pueda influir en un sentido de modernización de la vida económica-social. El trabajo citado de Vallier se encuentra en este marco interpretativo al analizar la relación de la Iglesia católica en los procesos de modernización de las sociedades latinoamericanas. De hecho, la perspectiva empleada por Vallier se acerca al enfoque de la *integración de la religión*, al mantener semejanzas en la concepción evolutiva y la valoración existente sobre la función social realizada por las organizaciones: sólo se reconoce la importancia de las organizaciones cuando se convierten en *agentes* que contribuyen a la “evolución” de la sociedad a estadios superiores de bienestar económico-social y en la formación de una *comunidad nacional*. Para ello Vallier, señala la importancia de que la Iglesia católica se desvincule de sus sistemas de influencias tradicionales basados en una estrategia política con el Estado, y constituya estrategias centradas en el plano de la cultura que le permita asumir el papel de “portavoz de un orden moral superior, subrayando las necesidades contemporáneas y las relaciones entre los hombres” (Vallier, 1970:112). Por el contrario, si se oponen al proceso de modernización, las organizaciones tienen un peso valorativo negativo por considerarlas como obstáculos.

Sobre estos enfoques se difiere, precisamente, en el sentido “lineal” que deben seguir la religión, y con ella las organizaciones religiosas en la modernidad. Las organizaciones religiosas deben secularizarse con la difusión de valores y prácticas que promuevan el desarrollo económico, y la construcción de una cultura liberal. Cuando asumen en su doctrina y organización estructuras corporativas, cumplen con la función de reproducir una sociedad tradicional-premoderna. Así, abordar desde estas perspectivas temas tales como el poder, la autoridad, o racionalización interna, implicaban una carga valorativa.

Ahora bien, a diferencia de estos enfoques, incluso contrapuesto a ellos¹⁴, algunos trabajos realizados a partir del esquema del mercado (actor racional) reconocen la importancia de atender a las organizaciones como un plano relevante para estudiar el proceso de cambio religioso y el actual contexto de pluralismo. Aquí citamos dos trabajos, el de Gill (1994) y el de Chesnut (2003).

¹⁴ Dentro de la perspectiva de mercado se rechaza debatir a partir del concepto secularización como marco explicativo para entender la situación de la religión en la modernidad. De hecho el esquema de mercado considera a la secularización como un “mito”, en especial, en clara alusión a la perspectiva del declive, al sostener una tesis contraria que señala la permanencia y el crecimiento religioso en la sociedad moderna. Con el esquema de mercado se establece la tesis de que el proceso de desregulación estatal genera un mayor pluralismo que motiva e incrementa la participación religiosa de las personas. De ahí, que el aspecto de las organizaciones (ofertas religiosas) sean consideradas como un ámbito importante que incentiva la participación religiosa.

La importancia que la perspectiva de mercado coloca a las organizaciones religiosas para explicar el contexto de pluralidad deriva de un presupuesto central de dicha teoría. Para este enfoque el tránsito de un monopolio religioso a una economía de mercado es posibilitado por la desregulación realizada por el Estado la cual permite a las organizaciones religiosas estar en condiciones de igualdad para competir. Cabe señalar que la demanda religiosa de las personas no cambia en un momento de monopolio ni tampoco en otro de mercado. Por ello, de acuerdo con esta perspectiva, uno de los cambios más importantes se observa en la oferta religiosa que proporcionan diferentes firmas.

En la competencia establecida entre diferentes organizaciones o “firmas” se generan productos religiosos más afines a los intereses y a las necesidades de grupos específicos, y ello impacta favorablemente en el incremento de la participación religiosa.

En dicho contexto de competencia entre diferentes organizaciones religiosas, los individuos evalúan las mercancías religiosas a partir del esquema de costos y beneficios y escogen así el bien religioso que brinda mayores beneficios. De ello resulta, organizaciones “ganadoras” y organizaciones “perdedoras”.

No obstante la coincidencia existente entre el interés de nuestra investigación con la perspectiva del mercado religioso, en la relevancia que adquieren las organizaciones religiosas para estudiar el proceso de cambio religioso y la forma en cómo responden al contexto de pluralidad religiosa, no se retomó ese enfoque por la existencia de algunas discordancias y limitaciones que considere presentaba para el estudio propuesto aquí. La principal es que aunque todas las organizaciones religiosas tienen una *dimensión racional*, mediante la cual atienden e intentan dar solución a problemas o desafíos, ese proceso de racionalización que se expresa en adaptaciones en sus estructuras, líneas de especialización para su miembros, y en una normatividad implementada para racionalizar la acción de sus miembros a los campos definidos, tiene como resultado el incremento de la complejidad interna. Una mayor complejidad en las organizaciones dificulta la obtención de las acciones u objetivos esperados. Con frecuencia, también la dimensión racional está limitada por la dimensión social, en donde se percibe el desarrollo de relaciones de poder y resistencias entre sus miembros en la organización.

En cambio, para el estudio de las organizaciones incorporamos como marco referencial la teoría de sistémica de Luhmann. Eso conlleva consecuencias teóricas

importantes: a) consideramos que el proceso de diferenciación característico de la modernidad, posibilita que la religión se distinga en un ámbito social específico; b) resultado de esa distinción la religión constituye sus propias expresiones colectivas en un nivel organizativo e interactivo; c) la distinción de los niveles que integran el ámbito de la religión: societal, organizativo e interactivo, es una delimitación importante en la teoría de Luhmann, que los otros enfoques no precisan o en su caso omiten. Las organizaciones al figurar como un plano específico, permiten contemplarlas como un campo de estudio; e) al observar a las organizaciones como sistemas sociales nos posibilita analizarlas desde su propia lógica colectiva; d) a partir de la distinción organización/entorno, nos permite estudiar los procesos de interdependencia e influencias entre las organizaciones.

Para el estudio de las organizaciones proponemos un marco analítico con base en las tres dimensiones establecidas: racional, social, y relacional. Dichas dimensiones fueron derivadas a partir de la propuesta de Luhman sobre los sistemas organizativos (Luhman, 2005)¹⁵ y debido a su generalidad nos permitió incorporar discusiones realizadas desde otros enfoques, en especial, las reflexiones desarrolladas sobre sectas, iglesia, denominación religiosas, e incluso, de discusiones generadas sobre las organizaciones religiosas de otros enfoques aquí señalados. A partir de esta propuesta se propone contribuir a la discusión general de las organizaciones religiosas, y en especial del proceso de influencias mutuas.

En este estudio de las organizaciones religiosas, como se señaló, no considera los motivos que llevan a las personas a su ingreso, permanencia o salida de éstas, ni tampoco la forma en cómo los individuos elaboran su sistema de creencias, sino que se centra en entender la lógica y dinámica desde las mismas estructuras organizativas. Con este interés retomó el ámbito organizativo como un plano importante que nos permite comprender y analizar cambios y permanencias en la religión.

Esto representa un desacuerdo implícito con ciertas perspectivas de la secularización, para quienes las organizaciones pierden relevancia social –y en algunas, incluso académica como objeto de estudio- al ser reflejo de la fragilidad o declive de la religión. Considero por el contrario que el estudio de las organizaciones religiosas en sociedades como la nuestra, contribuye al análisis de los cambios que muestra la religión en diferentes contextos sociales.

¹⁵ Cfr., la explicación realizada de las tres dimensiones definidas en la nota a pie número 33.

B. Diseño y propósitos de investigación

En la etapa correspondiente al diseño de investigación, motivado por el interés de entender las variaciones existentes en los contextos regionales en el ámbito organizativo-religioso, se seleccionaron dos casos opuestos que en una línea *imaginaria*, la cual parte del monopolio católico al pluralismo religioso representaban escenarios que se acercaban a cada uno de los lados señalados¹⁶.

En la selección de los casos que se acercarán a esas situaciones opuestas se escogieron los estados de Jalisco, como el caso donde la Iglesia mantenía una hegemonía, y el de Chiapas como aquel donde enfrenta una mayor pluralidad religiosa.

En el desarrollo del trabajo de campo, sin embargo, los límites geográficos estatales se mostraban muy amplios para la investigación, por lo cual se decidió delimitarlo más. Por eso, en un segundo momento, dentro de dichos estados para la realización del estudio se decidió basarse en la delimitación pastoral que hace la Iglesia católica por diócesis, y se seleccionó en Jalisco, la sede metropolitana de Guadalajara, mientras en Chiapas, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Cabe señalar que dicha decisión implicó ahondar más las diferencias o contrastes entre los casos seleccionados.

Originalmente, el planteo de la investigación tomaba en consideración varias dimensiones que se pretendían estudiar en ambos casos, a saber:

I) Estudiar y contrastar modelos de Iglesias católicas locales, en cuanto a estructuras organizativas, trabajo religioso-pastoral, y doctrina. Además de aquellos cambios organizacionales y estrategias que las Iglesias llevan a cabo con el propósito de “enfrentar” la presencia y el crecimiento de otros grupos religiosos. El contraste entre dos lugares, contemplaba incorporar en el análisis aspectos más globales –históricos, sociales, culturales- que permitieran explicar por un lado, la presencia aún de “hegemonía” de la iglesia, y en otro caso, de “mayor” pluralismo religioso.

¹⁶ Esa selección por otra parte, fue motivada por la lectura del libro de David Martin *A general theory of secularization* (1978) donde el autor analiza cómo a partir de matrices diferentes de religión: monopolio, duopolio, pluralismo religioso se derivan patrones diferentes en el proceso de secularización. Los casos contrastantes en dichos patrones son aquellos que se encuentran en una posición opuesta: monopolio y pluralismo. Mientras en el primero debido a la unión orgánica entre Iglesia y Estado, el proceso de secularización genera un círculo vicioso caracterizado por el conflicto social entre ambos agentes. Por el contrario, en el segundo se genera un círculo virtuoso donde la situación de pluralismo contribuyen a la legitimación del orden social. Sobre esta dualidad (monopolio/pluralismo), se consideró interesante retomarla pero para estudiar en el caso de México dos contextos organizativos donde la posición de la Iglesia estuviera definida ya sea por su cercanía al monopolio o por condiciones de pluralismo.

II) Estudiar y comparar formas organizativas, doctrinales y estratégicas de las iglesias evangélicas. En los dos casos, se habían elegido organizaciones pentecostales, protestantes históricas y grupos evangélicos¹⁷. A partir de las distinciones regionales, así como de las características e historia de las organizaciones, se buscaba explicar por qué ciertos grupos pentecostales, protestantes, y evangélicos, predominan en un caso mientras, que en otros son casi “inexistentes”¹⁸, o bien, analizar por qué determinadas denominaciones como las pentecostales, por ejemplo, comparten formas de gobierno apostólicas a pesar de las distinciones regionales e históricas¹⁹.

III) Estudiar y comparar la relación que se establece entre Iglesia católica y los grupos religiosos seleccionados en los dos contextos. Con ello se intentaba estudiar las diferentes estrategias que se generan, ya sea para permanecer o aumentar el margen de acción e influencia de cada organización en sus contextos específicos.

Como se observa inicialmente, la investigación estaba orientada a abarcar diferentes aspectos de las estructuras-organizativas de Guadalajara y San Cristóbal de las Casas. No obstante, los tiempos establecidos para esta investigación eran limitados por lo que se debió reducir y de delimitar aún más los alcances del estudio.

Por la razón anterior, se decidió centrar el trabajo, y sin perder la perspectiva comparativa, en el análisis de la *influencia* que genera en la Iglesia católica el entorno religioso, a través de adaptaciones internas que contemplan cambios en su estructura, en su composición y en la constitución de respuestas o estrategias al desafío pastoral que representa el crecimiento de otros grupos religiosos. De igual manera, se consideró necesario estudiar el proceso contrario: la influencia de la Iglesia en su entorno religioso en el cual están otras organizaciones religiosas. Consideramos sobre todo que la Iglesia

¹⁷ Para el caso de Guadalajara seleccioné una organización con raíces pentecostales, La Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad (La Luz del Mundo), y una pentecostal con más arraigo en el país, La Iglesia Apostólica en la Fe en Cristo Jesús. Ambas con sede internacional en dicha ciudad; a las Iglesias Bautistas –centradas en aquellas pertenecientes a la Convención Bautista- que del grupo protestante histórico, son las que tienen mayor presencia social, y a las Iglesias Bíblicas formadas por un conjunto de organizaciones evangélicas que surgen en los años setenta del siglo pasado con un crecimiento importante en la actualidad. En Chiapas en cambio estudié, del grupo protestante histórico a la Iglesia Nacional Presbiteriana por su relevancia histórico-social; a tres grupos pentecostales: Iglesia Presbiteriana Renovada, Alas de Águila, Iglesia Pentecostés Tsotsil, y a un grupo evangélico denominado Iglesia de Dios.

¹⁸ Las organizaciones cristianas-no católicas, muestran una tendencia a concentrarse en ciertos estados, a priorizar su trabajo ya sea en zonas urbanas o bien en rurales, y en determinados sectores sociales. Por ejemplo, La Luz del Mundo tiene una presencia importante en Guadalajara, y “modesta” en Chiapas. Los presbiterianos son casi “inexistentes” en Guadalajara, mientras en Chiapas es una de las organizaciones religiosas con mayor presencia social.

¹⁹ La mayoría de los grupos pentecostales estudiados por ejemplo, comparten la forma de gobierno apostólico, basado en la figura del apóstol desde donde se deriva toda la autoridad en dichos grupos. Similar a la estructura jerárquica de la Iglesia católica.

católica, a pesar del contexto de diversidad religiosa, conserva su posición mayoritaria y ejerce en sus respectivos espacios regionales una influencia importante en el campo religioso. Habíamos referido que interesaba observar dicha influencia en procesos de emulación organizativa en los grupos pentecostales, debido a que precisamente se caracterizan por ser un mecanismo con los cuales se copian modelos organizativos establecidos. Y que de manera general esa emulación organizativa ha sido operada por organizaciones pentecostales que incorporan en su constitución modelos de gobierno apostólicos, similar al católico.

Reducida la investigación a estas dos dimensiones los propósitos que guiaron este trabajo fueron los siguientes: 1) analizar la influencia diferencial que ha tenido el proceso de diversificación religiosa en la Iglesia católica con el fin de entender la variación existente en sus formas organizativas, en sus estrategias empleadas en la sociedad, y en su respuesta frente a otros grupos religiosos; 2) estudiar la emulación organizativa de los grupos pentecostales seleccionados con el fin de reconocer la influencia que mantiene la Iglesia en el conformación de los ámbitos organizativos-religiosos; 3) comparar dichas influencias en los dos contextos opuestos con el fin de ubicar similitudes y diferencias en las dimensiones referidas.

Dichos objetivos se buscaron alcanzar guiados por una serie de preguntas e hipótesis generales. En cuanto a las preguntas se consideraron las siguientes: ¿Qué implicaciones ha tenido la presencia y el crecimiento de otras organizaciones religiosas no católicas en la Iglesia católica tomando en cuenta contextos en donde todavía existe una hegemonía católica y otro en donde existe un mayor pluralismo religioso? ¿Cómo se traduce la influencia que genera la Iglesia católica en la estructura organizativa y estrategia de grupos religiosos-no católicos?

Con base en estas preguntas se plantearon las siguientes hipótesis generales a saber:

1. La presencia y el crecimiento de organizaciones no católicas ha tenido una influencia diferencial. Dicha diferencia se debe a la posición de la Iglesia en su respectivo ámbito organizativo-religioso. En Guadalajara la influencia ha ocasionado un proceso interno de diferenciación con el propósito de ampliar y establecer una oferta de expresiones religiosas que contenga la movilidad de los católicos a otras organizaciones religiosas. De ahí que en estas expresiones se haya incorporado el Movimiento de Renovación Carismática para evitar un cambio de adhesión religiosa a grupos pentecostales. Esa diferenciación interna está acompañada con una estrategia de defensa

de la fe con la cual se intenta que sus miembros en sus interacciones cotidianas sean los principales defensores de la religión católica. Por otra parte, en San Cristóbal de Las Casas la influencia se nota en la incorporación de una visión cercana a la Teología de la Liberación y después, en la intención de generar un mayor acoplamiento con las culturas indígenas mediante la estrategia de la inculturación con lo cual se busca recuperar el respaldo social mermado por el crecimiento de una variedad de grupos religiosos.

Estas dos formas de respuestas, nos muestran dos tipos de Iglesias locales: La Iglesia local de Guadalajara parte de una renovación de sus estructuras internas, y la aceptación de una variedad de expresiones religiosas, para enfrentar en su entorno la pérdida de influencia que observa por la presencia y crecimiento de grupos religiosos. Es decir, es un modelo donde lo *interior* cobra relevancia para enfrentar los desafíos externos. En cambio en la Iglesia de San Cristóbal de Las Casas, se considera prioritario lo *exterior* con la inserción en su entorno que les permita recuperar o ampliar su margen de acción en un ámbito organizativo mucho más competitivo.

2. No obstante, esa posición diferente del catolicismo y de su institución eclesiástica, la influencia de ambos sigue siendo importante en la estructuración de su respectivo campo religioso. Ello se manifiesta en el ámbito organizativo en la semejanza con la cual, principalmente grupos pentecostales, en su estructura y en su doctrina retoman aspectos de la Iglesia católica; dichos grupos establecen estructuras *catolizantes* que se perciben en el principio de autoridad que postulan, en la conformación de su definición jerarquía y en su relación con el entorno social, mostrándose más abierto a llevar la disputa religiosa a un mayor protagonismo político

Para el desarrollo de la investigación se llevó a cabo un trabajo de campo que comprendió aproximadamente cinco meses, de los cuales tres estuve en Guadalajara (del 17 de septiembre al 27 de Diciembre de 2008) y dos meses en San Cristóbal de Las Casas (12 de Enero al 13 de Marzo de 2009). En el trabajo de campo se buscó cubrir tres aspectos: A) entrevistas a líderes religiosos, B) revisión documental y C) observaciones participantes.

En los dos casos se realizaron entrevistas a pastores y sacerdotes católicos sumando un total de 32, de las cuales 16 fueron en Guadalajara y 16 en San Cristóbal de Las Casas. En las entrevistas lo que interesó conocer fueron aspectos de la trayectoria histórica de la organización. Recabar este dato fue importante, principalmente, por la dificultad de conseguir información histórica en documentos de muchas de las

organizaciones estudiadas. Esto para el caso de San Cristóbal de Las Casas fue más claro por el predominio existente de la tradición oral. Importante también de las entrevistas fue lo relativo a entender su estructura organizativa, el tipo de trabajo religioso, y su percepción en torno a la sociedad, a lo católico y hacía los otros grupos religiosos.

En relación con la revisión documental se concentró en investigación de archivo y revisión biblio-hemerográfica. En Guadalajara revisé 38 años (de 1970 hasta 2008) del Boletín Eclesiástico que es el órgano oficial de la arquidiócesis de Guadalajara. En otras organizaciones tuve acceso limitado a la revisión de sus documentos. La Iglesia Apostólica en la Fe en Cristo Jesús accedió a que revisara diversos números de *El Exegeta*, entre los años de 1982 a 2000, así como varios informes de actividades. La Luz del Mundo por medio de su vocero oficial, me proporcionó algunos números de sus revistas.

En San Cristóbal de Las Casas se acudió al Archivo Diocesano y a la biblioteca del Seminario Conciliar en donde, a pesar de los problemas existentes en la clasificación y organización de la información, logré recopilar diferentes documentos de la diócesis²⁰.

En otras organizaciones religiosas la recopilación de información fue difícil, por la cuestión de la tradición oral en sus integrantes, sólo un pastor pentecostal –Edras Alonso fundador de la Iglesia Alas de Águila- me proporcionó documentos escritos por él sobre la situación religiosa en Chiapas.

Por otra parte, en ambos casos se hizo un trabajo de investigación y recopilación de libros, artículos y tesis sobre el cambio religioso y social.

En materia de observaciones participantes se realizaron en reuniones de culto y de trabajo pastoral. No en todas las organizaciones religiosas se llevaron a cabo observaciones. Ello, estuvo limitado, principalmente, por el tiempo para el trabajo de campo. En Guadalajara observé varios cultos dominicales en la Iglesia Bíblica de Guadalajara, en la Iglesia Apostólica en la Fe en Cristo Jesús, y en el Movimiento Carismático Católico. En San Cristóbal se asistió a menos medida reuniones, sólo logré acudir a pocas de la Iglesia Presbiteriana Renovada, la Iglesia Presbiteriana Nacional, la Iglesia Alas de Águila, y la Iglesia católica.

²⁰ Estos documentos contemplaron: Cartas pastorales, oficios, informes del obispo Samuel Ruiz, y del actual Felipe Arizmendi; Documentos sinodales: las diócesis de San Cristóbal tiene el antecedente de tres sínodos diocesanos; Asambleas diocesanas y actas de Consejos Diocesanos de Pastoral; diversos números de las revistas: *El Caminante*, y *Encuentros*.

En el trabajo de campo se presentaron varias dificultades. No sólo en la cuestión del tiempo que determinó los resultados del trabajo, sino la disposición de pastores principalmente para colaborar en la investigación. Los acercamientos a los contactos fueron más complicados en Guadalajara que en San Cristóbal de Las Casas. En Guadalajara percibí una mayor desconfianza en pastores pentecostales en proporcionarme una entrevista, lo cual se expresaba en posponer, o no asistir a las citas convenidas para su realización que en pastores de las Iglesias Bíblicas y Bautistas, quienes accedieron con más facilidad. En San Cristóbal de Las Casas, en cambio se vivió una situación diferente, en donde encontré la disposición en todos los pastores para entrevistarlos. Por otra parte, el acercamiento con sacerdotes católicos, en ambos casos, fue más fácil, y en general mostraron disposición e interés en el tema de investigación.

Cabe señalar que debido a la reducción de las dimensiones de estudio, parte del material referente a las organizaciones no católicas se empleará para respaldar o ahondar algunos aspectos relacionados con las iglesias pentecostales seleccionadas. Una parte importante queda para el análisis de posteriores investigaciones.

C. Estructura del trabajo

El trabajo de investigación se estructura en cuatro capítulos y unas conclusiones comparativas. En el capítulo I se introduce el tema de las organizaciones religiosas en el debate general de la secularización. Esto con el propósito de asumir, dentro de este debate, una posición en torno a la religión y a las organizaciones religiosas. Las perspectivas más influyentes de la secularización, tales como las que postulan el *declive religioso*, el *individualismo religioso* y la *integración de la religión* en la sociedad, demeritan la influencia e importancia social que todavía mantienen las organizaciones religiosas en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, no sólo en nuestra sociedad sino en general en el mundo, observamos un dinamismo de las organizaciones religiosas que influyen en la vida cotidiana de cientos de personas.

En este trabajo consideramos lo contrario, las organizaciones son significativas para entender formas en cómo la religión se adapta y responde a los procesos sociales. Después de esta ubicación general de las organizaciones en la discusión sobre la secularización, se analizan las principales dimensiones del ámbito organizativo a estudiar que como señalamos son la dimensión *racional*, misma que contempla aquellos

ajustes internos que derivan en modificaciones en la estructura organizativa interna, así como en el marco normativo que se dispone para racionalizar las acciones de sus miembros mediante la definición de tiempos, ámbitos de competencia y destinatarios prioritarios; la *social* que se expresa en una forma de gobierno, en las relaciones de autoridad entre su miembros, y en el establecimiento de tradición u ortodoxia religiosa; la *relacional*, donde se desarrollan las estrategias y las relaciones con su entorno, y en éste, con otros sistemas organizativos religiosos.

En el capítulo II se desarrolla un breve estudio sobre el cambio religioso en México y cuenta con dos apartados. En el primer apartado se expone el patrón general del cambio religioso en México que transita en el tiempo de un momento y condición de monopolio católico, a otro de pluralización religiosa. La explicación sobre el patrón de cambio religioso, no contempla un tratamiento histórico a detalle, sino más bien, la intención es resaltar y esbozar los aspectos centrales sobre aquellos momentos claves en dicha transformación. El recorrido socio-histórico sobre el cambio religioso se remonta hasta el momento de la Colonia donde el catolicismo fue implantado como religión única. Posteriormente, se resalta la importancia del proceso de formación del Estado moderno, que estimula el proceso de diferenciación en la sociedad, con la distinción de las instituciones políticas frente a lo religioso. La separación de las instituciones políticas de las religiosas, tuvo consecuencias en el plano organizativo-religioso: por una parte, posibilitó la constitución de la Iglesia como organización “moderna” con la adquisición de una autonomía interna inexistente en la condición de monopolio, y por otra, permitió el ingreso de organizaciones protestantes históricas que desde mediados del siglo XIX se implantan en la sociedad, e instauran una incipiente pluralidad que no implicaría un desafío a la condición de predominio religioso de la Iglesia católica.

En la medida en que el país empieza a desarrollarse en lo económico con la industrialización, y se transita de una sociedad rural a otra urbana, quebrantan el dominio religioso que hasta entonces mantenía la Iglesia católica (Vallier, 1971: 157). Desde la segunda mitad del siglo XX, se comienza a manifestar de manera clara, un incremento de organizaciones no católicas en el país, y a generar contextos de mayor pluralidad y competencia religiosa. El crecimiento de nuevos grupos religiosos representaría para la Iglesia un desafío diferente que aquel que había significado la formación y consolidación del Estado. Mientras que con las medidas anticlericales se excluía de los ámbitos político y social a la Iglesia, el crecimiento de nuevos grupos religiosos, representaba un desafío en su control y dominio religioso.

Con respecto al segundo apartado del capítulo II se enfoca en el estudio de la distribución espacial de las organizaciones religiosas, principalmente de las agrupaciones cristianas a partir de datos estadísticos derivados del Censo de Población y Vivienda de 2000 y 2010. Para observar la distribución espacial se consideran los niveles: nacional, macro-regional y regional. Se definen nueve regiones integradas en cuatro macro-regiones: norte, centro-occidente, centro y sur. Es un apartado que nos permitirá ubicar en el contexto nacional y de sus regiones a los casos de estudio, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, y Guadalajara, Jalisco.

De esta forma, el tercer capítulo está dedicado al caso de hegemonía católica, correspondiente a Guadalajara, y el cuarto al de mayor pluralismo religioso, San Cristóbal de Las Casas, en ambos capítulos se estudian las tres dimensiones señaladas. En cada uno de los capítulos abordamos a las Iglesias locales y a las organizaciones “pentecostales” seleccionadas.

El trabajo finaliza con unas conclusiones comparativas de los casos en donde se exponen las coincidencias y contrastes de los casos señalados, a partir de dos ejes: comparación entre Iglesias locales, y comparación entre organizaciones pentecostales.

I. Reflexiones generales en torno al ámbito organizativo en la religión

Introducción

En las sociedades contemporáneas, las organizaciones ocupan un lugar central en la vida cotidiana. La trayectoria de las personas desde que nacen hasta que mueren, está acompañada de diferentes tipos de organizaciones. Para actividades de distinta índole – económica, política, educativas, culturales, etc.,- las organizaciones interactúan entre sí, y relacionan socialmente a los individuos.

Aunque se admite sin dificultad que en la sociedad contemporánea las organizaciones ejercen una influencia importante en nuestras vidas, para el caso específico de las organizaciones religiosas existe un problema en reconocerles tal relevancia social.

La explicación a esa situación peculiar, está relacionada con la forma en que se ha percibido la situación de la religión en las sociedades modernas. Uno de los más añejos e influyentes debates en torno a la religión y al fenómeno religioso en nuestras sociedades ha sido aquel centrado en el concepto de secularización.

Desde el momento en que el debate de la secularización se introdujo a la historia y a la filosofía en el siglo XIX, comenzó a representar una unidad histórica basada en la dualidad: religioso/secular. Al introducir el tiempo en esta dualidad o antinomia (religioso/secular) o (trascendencia/inmanencia), se cayó en una concepción, frecuentemente lineal, que explicaba el cambio de una etapa religiosa a otra secular, o la disolución de toda trascendencia por un mundo inmanente (Marramao, 1998: 30). Esta explicación tuvo desde sus comienzos dos connotaciones: una más negativa, en la cual ese tránsito a una etapa secular se veía como emancipación, liberación y oposición de la religión; otra más positiva, en donde se supera esta dualidad entre religioso/secular debido a que se concibe la religión como un principio formador del mundo (la religión misma se seculariza). Estas dos concepciones son retomadas e influyen en las perspectivas de la sociología de la religión. Cuando domina la perspectiva negativa, se observa, por ejemplo, enfoques sociológicos de secularización de declive u ocaso de lo religioso, mientras que cuando domina la visión positiva, la secularización es vista como una transformación de lo religioso.

Así con el concepto de secularización se ha reflexionado y descrito la variación que sufre la religión con la modernidad y su situación actual en la sociedad. La

discusión sobre la secularización nos remite a un cambio en el tiempo sobre las *formas* en las cuales se expresa la religión y se ubica en la sociedad. De manera consecuente con esa situación y variación de la religión, se analizan las organizaciones religiosas. El nivel organizativo-religioso, en las perspectivas más influyentes sobre la secularización, expresa una situación de *debacle*, *privatización* o *mundanización* de la religión. Por esa razón, no se les reconoce a las organizaciones su importancia social, debido a que evidencian o bien un cambio drástico de la religión (fragilidad o *debacle*), o son consideradas como instancias que posibilitan su integración en el mundo (*mundanización*).

Hoy, sin embargo, observamos una “irrupción” y una diversidad de organizaciones religiosas que muestran cómo la secularización no representa para la religión ni su *debacle* ni su *privatización* ni tampoco su integración, sino en todo caso la posibilidad de generar su propia distinción como resultado de una diferenciación social, y en ese sentido de mantener la capacidad de suscitar sus propias expresiones colectivas.

Es cierto que las organizaciones religiosas no abarcan la diversidad de manifestaciones que existe en la religión, como alude la visión de la *privatización* religiosa para marginar su estudio, sino que su misma conformación representa la inclusión de sus miembros y la exclusión de aquellos que no lo son. Por ese proceso de inclusión y de exclusión, quedan fuera de la organización una diversidad de expresiones religiosas que se mantienen al margen de su control. De hecho sólo algunas de las manifestaciones que surgen en las “periferias” de las organizaciones, se lograrán incorporar o acoplar en el tiempo a estas.

Sin embargo, eso no representa, como se argumentará posteriormente, que las organizaciones pierdan relevancia social ni tampoco como objeto de estudio. Al contrario, en sociedades como las latinoamericanas que han transitado de una situación de monopolio a otro de pluralización religiosa, uno de los planos donde se concreta dicho cambio es en el ámbito organizativo, al constituir escenarios de mayor diversidad y competencia religiosa. De esta forma, la variedad de organizaciones religiosas, evidencia también una pluralización o diferenciación en la religión.

Por ello, en este capítulo se reflexiona sobre el ámbito organizativo-religioso. En un primer apartado se amplían las reflexiones en torno al debate de la secularización con algunas de sus principales perspectivas tales como son la del declive religioso, individualismo religioso y de la integración (*mundanización*) religiosa. A partir de esta discusión se ubica la visión que se asume en este trabajo sobre la situación de la religión

en la sociedad y consecuente con ello, sobre las organizaciones religiosas. En un segundo apartado se aborda el tema de la composición y estructura interna de las organizaciones, así como las respuestas y relaciones que establecen con su entorno social. Dichos aspectos como será señalado en su momento se tratarán a partir de tres dimensiones presentes en todas las organizaciones, y que aquí sólo anunciamos: *racional, social y relacional*.

I.1. Religión y organizaciones religiosas en las sociedades contemporáneas

Desde algunas perspectivas hasta hace pocos años predominantes, la tesis de la secularización define y piensa a la sociedad moderna a partir de la religión: desarrolla una concepción temporal en donde se presenta un proceso de transformación social que va de un origen definido por la religión a un presente definido por lo secular. El cambio religioso se explica a través de una antinomia o dualidad: *religioso/secular*. Así, el momento presente, como tiempo secular, se desprende de un pasado donde lo religioso mantenía una presencia “dominante” en el conjunto de la sociedad. La religión en esta antinomia, no formaría parte del tiempo moderno sino de una sociedad “tradicional” donde el poder de la religión estaba firmemente establecido. En contraste, en una sociedad moderna, la religión sufriría una transformación en su posición social.

El debate en torno a la secularización se interesa, predominantemente, por explicar “[...] a) los efectos del cambio social en la modernidad respecto a la religión; b) la situación de la religión en esta sociedad; c) El futuro de este proceso.” (Mardones, 1993: 108) Cada uno de estos aspectos tiene diferencias y matices según la perspectiva con la que se haya discutido la secularización

Si bien no existe una concepción unívoca sobre la secularización, las principales perspectivas se caracterizan por mantener la oposición entre *religión y modernidad*. Entre ellas, destaco las siguientes: 1) Secularización asumida como *ocaso o declive religioso*²¹. 2) Secularización vista como *individualización religiosa*, en donde la religión pasa a ser una decisión “autónoma” de los individuos²²; 3) Secularización

²¹ Se puede ubicar en esta concepción a Berger (1969) y Wilson (1969)

²² Dentro de esta perspectiva se ubican Luckmann (1973), Champion (1997), Hervieu (1996, 2004), y Lenoir (2005) entre otros.

concebida como integración o acomodamiento de la religión al mundo (y que da lugar a una religión civil)²³.

Dentro de las primeras dos posturas, la religión sufre una *variación* “drástica” en la modernidad. El proceso de diferenciación social implicaría un traslado de la religión de la esfera pública a la *privada*. Esa nueva posición llevaría, para la primera visión a una *debacle religiosa*, y para la segunda debido a la preeminencia de un individualismo, la religión permanece en una *forma privada*.

Hoy casi nadie se atreve a afirmar, así como a pronosticar, el ocaso de la religión en la sociedad. Incluso, uno de los principales defensores de la tesis del *debacle* religioso, como Peter Berger ha tenido que retractarse de tal aseveración al grado de asegurar actualmente la existencia de un proceso de desecularización en donde lo religioso prácticamente está presente en la totalidad del mundo, con excepción de Europa (Berger, 1999: 1-11). No obstante lo anterior, dicha postura mantuvo una amplia aceptación dentro de la sociología de la religión en la segunda mitad del siglo XX, y será interlocutora para otras perspectivas en la discusión en torno a la secularización.

La secularización para la perspectiva del declive es un fenómeno histórico perteneciente sólo al mundo occidental, y es entendida como aquel proceso mediante el cual las instituciones religiosas pierden influencia y control social²⁴. Dicho proceso comprende dos dimensiones de la realidad, el societal con la emancipación de otras esferas de la religión y el individual con la “liberación” de las conciencias. Sociedad e individuos se secularizan. No es más el cosmos sagrado el que orienta a sociedades y a individuos, sino esquemas instrumentales o racionales.

La diferencia entre la postura del ocaso y la de la privación religiosa, se explica por el énfasis que cada una pone a ciertos procesos sociales como determinantes en la secularización. La primera, sobrevalora el proceso de racionalización como factor explicativo del declive religioso: el individuo y la sociedad operan con esquemas

²³ El principal representante de esta perspectiva es Bellah (1964,1969)

²⁴ Esa concepción se nota en la definición sobre secularización tanto de Berger como de Wilson, ambos representantes de la perspectiva del declive. Para Berger la secularización es el proceso “...por el cual se suprime el *dominio de las instituciones* y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y la cultura...[dicho proceso] se manifiesta en la evacuación por las *iglesias cristianas* de ámbitos que antes se hallaban bajo su control o influencia, como en la separación de la iglesia del Estado, la expropiación de las tierras de la iglesia o la emancipación de la educación de las *autoridades eclesiásticas* (Berger, 1969:134) (subrayado mío). Por su parte Wilson define secularización como “...el proceso por el cual pensamiento, prácticas e *instituciones religiosas* pierden significación social” (Wilson, 1969:13).

racionales e independientes de los valores religiosos, de ahí que se deje de acudir a la religión para explicar y legitimar los fenómenos de la realidad²⁵.

La segunda posición, en cambio, resalta el proceso de privatización para explicar no el fin de la religión sino su permanencia en la estructura social. La religión aparece en la vida del individuo como una opción que puede o no formar parte de su identidad. Eso establecerá la forma que toma la religión en la sociedad moderna: se individualiza. Una religión individualizada es una religión fragmentada y de difícil manifestación colectiva.

En la privatización, el individuo es considerado como el responsable de crear y transformar las creencias religiosas. Por dicha razón, éstas adquieren formas difusas, sincréticas o a la “carta”. Ello, muestra al mismo tiempo una crisis de las instituciones religiosas especializadas que progresivamente disminuyen en su capacidad de regulación en lo religioso. Si en las sociedades “tradicionales” hubo un campo especializado de lo religioso dominado por las grandes religiones: en el momento actual la religión adquiere un carácter transversal debido al dinamismo que introducen los individuos. Para distinguir lo moderno de lo tradicional se emplea un esquema en donde se oponen o contrasta dos *formas específicas de religión: Iglesias/religión individual*. Aquella forma que distingue a lo “moderno” es la religión individual, mientras las iglesias o instituciones religiosas especializadas, a lo *tradicional*. De esta antinomia de *formas religiosas*, que sirve para oponer dos momentos históricos, se explican el declive de las iglesias, por una parte, y el ascenso de una religión difusa, por la otra. Por ello, aunque considera la secularización como cambios de *formas*, muchos de estos estudios frecuentemente catalogan a las sociedades como más o menos modernas y/o tradicionales, si existe un predominio de una u otra forma específica de religión.

Ahora bien, para la tercera perspectiva, la secularización es concebida como un proceso en el cual la diferenciación socio-estructural no implica que la religión se privatice ni que desaparezca, más bien se *integra al mundo –se mundaniza-* a la

²⁵ La postura de la secularización como *declive* inserta la discusión de la secularización dentro de una visión de modernización. El proceso de modernización llevaría a una expansión de la racionalidad, ahondado cada vez más la situación de descenso para la religión. Así, un supuesto central de la perspectiva del declive señala que una sociedad más modernizada es más compleja, más individualista y más racional, como consecuencia de eso se convierte en menos religiosa, y viceversa. En relación lógica con esta visión lineal sobre la religión, para la perspectiva del declive existen agentes o portadores de la secularización, además de espacios y sectores más modernos que otros. Resultado de ello se señalan diferentes grados de secularización de acuerdo con la situación de lejanía o aproximación que estén de una condición moderna: las ciudades son más modernas y menos religiosas que el campo; los países desarrollados a los no desarrollados, y los hombres frente a las mujeres, entre otros.

estructura de la sociedad, y su principio formador contribuye a la cohesión social. Considera a la religión como un sistema simbólico que posibilita la cohesión social y evita la anomia. De ahí que lo importante en esta posición sea la religión civil que es concebida como ese sistema de creencias con nivel de generalidad capaz de traspasar los vínculos locales e influir en la cohesión social²⁶.

Dicha perspectiva observa la evolución de la religión desde una visión cargada de cierto optimismo. La religión pasa por diferentes etapas desde la más elemental hasta llegar a la modernidad en la cual su principio formador se integra al mundo²⁷. El proceso de secularización implicará para la religión precisamente su integración a la sociedad, y el surgimiento de la religión civil.

No obstante, el “optimismo” de esta perspectiva en relación con el cambio que sufre la religión en la sociedad moderna, mantiene una crítica “negativa” a ésta. Solamente cuando la religión pierde su identidad o su especificidad, acomodándose en el mundo, desempeña un papel “positivo” en la sociedad; en una situación contraria, cuando la religión sostiene un rechazo hacia el mundo se cataloga como un obstáculo.

El esquema empleado por esta perspectiva se sintetiza en la dualidad: *espiritual/mundano*, se alcanza el estado más “alto” de la evolución cuando la religión integra su principio formador en la sociedad, es decir cuando se mundaniza totalmente. Lógicamente en este esquema, las formas religiosas que en la escala evolutiva están más

²⁶ Roberto Bellah representante de esta perspectiva define la religión de la siguiente forma “...Se trata, más bien de una forma del simbolismo capaz de moldear la experiencia humana, cognitiva o emocional...Los símbolos religiosos transmitidos nos transfieren... significados cuando no nos hacemos preguntas, y nos ayudan a oír cuando no escuchamos y a ver cuando miramos. Esa capacidad suya de formar y moldear significados y sentimientos, y de –en un nivel relativamente más alto de generalidad– trascender los contextos particulares de la experiencia, es lo que confiere a los símbolos religiosos el poder que tienen sobre la vida humana personal y social...la religión en cuanto conjunto de formas simbólicas...relacionan al hombre con las condiciones últimas de sus existencia. (Bellah, 1969:206-207) Como observamos en la cita, Bellah otorga a la religión una *capacidad* para moldear sentimientos y experiencias cognitivas; esta capacidad posee un nivel de *generalización* que trasciende contextos locales; como conjunto de símbolos la religión relaciona al hombre con sus *condiciones últimas* de existencia. Los tres aspectos señalados -*capacidad*, *generalización*, *condiciones últimas*- proporcionan a esta definición de religión un carácter general e inclusivo- cualidad, que posibilitará el estudio del tema de la “*religión civil*”-.

²⁷ De hecho para Bellah, la evolución “ideal” se dio a lo largo de la historia en cinco estadios, a saber: primitivo, arcaico, histórico, premoderno y moderno. Mientras los dos primeros mantienen un sistema religioso monistas, el estadio histórico se caracteriza por el surgimiento de las religiones historias universales y una concepción dual del mundo basado en el eje: trascendente/profano. En este estadio existe una preocupación por la salvación. Lo trascendente figura como esfera prioritaria y el mundo es rechazado al representar todo lo malo. Si en el estadio histórico importaba lo trascendente en el premoderno se genera una situación inversa. La reforma protestante da un nuevo significado al esquema dual donde el mundo se convierte en el espacio prioritario para la acción religiosa. Esta visión religiosa premoderna, de acuerdo con Bellah, tuvo implicaciones favorables en la economía, la política y la educación en tanto que considera que fomentó el proceso de modernización (Bellah, 1964:361-370).

“atrasadas” son aquellas ubicadas del lado espiritual, mientras las más avanzadas estarán del lado mundano.

Cada una de las perspectivas arriba mencionadas, tiene una postura diferente en torno a las organizaciones religiosas. Consecuentes con su visión sobre la transformación y la situación de la religión en la sociedad moderna, analizan el ámbito organizativo-religioso.

La postura del declive asocia religión con iglesias. Resultado de esa asociación observa la debacle de la religión como pérdida de influencia de las organizaciones religiosas en la sociedad moderna. La decadencia de la religión, al grado de pronosticar su fin, es explicada como resultado de la expansión del proceso de racionalización.

Las organizaciones religiosas figuraban como los vestigios de aquella etapa previa donde la religión ejerció un control social. Y en la modernidad también son afectadas por el proceso de racionalización que se manifiesta en aspectos tales como: a) en la burocratización a) en la modificación de los contenidos doctrinales enfocados a “satisfacer” las necesidades e inquietudes de una clientela incrédula; b) en la formación de un liderazgo religioso idóneo para el escenario de competencia; c) en la flexibilización de la “moral” religiosa en donde muchos actos que antes fueron sancionados empiezan a aceptarse; d) en el ecumenismo donde diferentes organizaciones dejan a un lado sus propias identidades religiosas, para aceptar relacionarse con confesiones que en otro momento fueron rechazadas, con el fin enfrentar conjuntamente el contexto de crisis (Berger, 1969). Con la adopción de dichos esquemas racionales en las organizaciones, se prueba el acomodamiento y la secularización de la religión en la modernidad.

Cuando la religión se “privatiza” en la sociedad moderna, aquella se convierte en una opción para los individuos. Surge la religión individual²⁸ que es vista como forma

²⁸ Considero necesario aclarar dos categorías, que frecuentemente llegan a confundirse aunque cada una tiene sus propias especificidades, a saber: *privatización religiosa* e *individualismo religioso*. Para hablar de privatización religiosa es necesario remitirnos a una explicación sobre la dicotomía *público/privado*. Ambos conceptos de la dualidad fungen como contrapuestos el uno del otro; fijan límites en el sentido que “algo” perteneciente al espacio público no puede al mismo tiempo ser parte del privado. Ahora bien, dependiendo de la concepción, esa oposición trae implícita una carga valorativa a favor de uno de los lados: es decir, cuando existe un significado positivo del lado privado, es negativa la valoración sobre el público y viceversa. De ello, resultan dos concepciones opuestas: para algunos existe una primacía de lo privado, mientras para otros de lo público. Sin entrar a detalle sobre dicho debate, aquí sólo es preciso señalar, en relación con nuestro tema, que las perspectivas sobre la secularización que ubican a la religión en el espacio privado, encontramos ambas concepciones: a) *visto desde las transformaciones que sufre la religión en la sociedad moderna, se observa una concepción donde prima lo público sobre lo privado*: En el conflicto entre Estado e iglesia con el fin de resaltar la supremacía del Estado frente a la iglesia y lograr una separación de funciones, se ubica a la religión en el espacio de lo privado y se deja lo público para el

típica de religiosidad en la sociedad moderna y la cual se manifiesta colectivamente en una nebulosa de grupos flexibles tales como: nuevos movimientos religiosos o cultos. Los individuos son los artífices de formar diferentes organizaciones de difícil catalogación debido a que son reflejo de ese bricolaje de creencias individuales. Por dicho carácter, se considera necesario que el estudio de lo religioso debe realizarse con base en nuevas herramientas conceptuales que aprehendan la dinámica religiosa desde los individuos y no desde el ámbito organizativo.

Hervieu-Leger (2004) por ejemplo, propone las figuras del peregrino y del convertido como nuevas categorías que aprehendan la dinámica religiosa individual. Mientras la figura del “peregrino” se refiere al recorrido del individuo en donde él define el camino y las etapas, la de “convertido” ayuda a entender el proceso por el cual el individuo determina la familia religiosa a que decide pertenecer. Ambas buscan representar el movimiento religioso individual además de que se oponen a la figura clásica del “practicante”.

Las Iglesias como estructuras organizativas rígidas representan un momento diferente en descenso, en donde el cuerpo de creencias fue impuesto. Dos procesos se observan: el descenso de las “iglesias tradicionales” y el surgimiento de asociaciones flexibles basadas en una libertad individual.

Estado. En esta lógica, existe una supremacía del interés público -representado por el naciente estado- sobre el privado -donde se ubica a la religión- incluso lo privado debe de subordinarse a lo público. Así, la privatización de la religión es empleada para destacar la situación negativa en la que se encuentra la religión en la modernidad después de que por mucho tiempo mantuvo una situación favorable por su vínculo con el estado. Sin embargo, *b) visto desde la posición del individuo en la sociedad moderna, se observa una concepción donde domina lo privado sobre lo público*. El individuo que se encontraba subordinado a las estructuras de poder, dentro de las cuales destacaba la iglesia, en la etapa medieval, se desenvuelve con autonomía y libertad en el espacio privado en la sociedad moderna. Aquí los intereses privados figuran como prioritarios, en tanto que derechos naturales del individuo, frente a los públicos. Por ello, la religión deja de imponerse y pasa a ser una opción para los individuos. En síntesis podemos señalar que el concepto de *privatización religiosa* es empleado desde una perspectiva valorativa para referirse a la nueva situación de la religión en la sociedad moderna (negativa) además de la posición del individuo frente a la religión (positiva).

En relación con el concepto de individualismos religioso cabe señalar lo siguiente: Se considera como una característica de la sociedad moderna la acentuación del individualismo. El individuo ha logrado emanciparse de cualquier tipo de comunidad e institución, además de cualquier tipo de creencias dadas por sentado (Berger, 1994:113). Por eso, el individuo en la sociedad moderna esta en un situación de “plena” libertad y autonomía para realizar diversos tipos de elecciones. El individualismo religioso es sólo una consecuencia de ese proceso de individualización que afecta al conjunto de la sociedad moderna. Ninguna institución o grupo puede establecer al individuo lo que tiene que creer. Ahora cada individuo se adhiere libremente a cualquier organización y decide en lo que debe de creer. Surge así, una religión individual en donde el individuo precisamente tiene la capacidad de constituir su propio sistema de sentido y creencias.

Dicho lo anterior, se observa, entonces, que aunque existe una relación entre ambos, conceptos, *privatización e individualismo religioso*, no expresan lo mismo.

En este doble proceso es donde se desarrolla la concepción sobre las organizaciones religiosas. Desde una visión que parte de los individuos las organizaciones religiosas “tradicionales” son vistas como vestigios de un pasado donde las iglesias ejercían el control y el dominio en las personas. En la sociedad moderna donde el individuo es autónomo y libre, las viejas estructura-religiosas burocratizadas pierden relevancia. Lo importante ahora son las experiencias religiosas “individuales” que se validan en agrupaciones flexibles que no se caracterizan precisamente por una regulación estricta de la convivencia, sino que figuran más bien como comunidades emocionales (Champion, 1997:542).

Incluso, las iglesias tradicionales, principalmente las cristianas, dentro de su ámbito no escapan al proceso de individualización religiosa, que sólo profundiza su situación de “crisis” social. Existen “cristianos” que llevan a cabo una reinterpretación o retienen sólo ciertos aspectos doctrinales que después incorporan a otro sistema de creencias. Forman un remiendo o collage de creencias de diferentes tradiciones religiosas, que muestra además la separación entre creencia e identidad religiosa. Los individuos generan, debido a su capacidad de yuxtaponer creencias, un cristianismo difuso o vacío (Champion, 1997: 538-539) que sólo hace patente la falta de regulación religiosa.

Sin embargo, lo característico del remiendo de creencias de los individuos se encuentra fuera del ámbito cristiano en la formación de una nebulosa mística-esotérica. Dentro de esta categoría se incorporan un conjunto de redes y de asociaciones vinculadas a creencias orientales, esotéricas (tarot, astrología) y a expresiones psico-religiosas tales como, el potencial humano, la meditación, la curación espiritual, entre otros. La centralidad de ese conjunto de asociaciones es la experiencia “individual”: cada persona es responsable de realizar su propia “salvación”. En tanto que experiencia individual, la “nebulosa mística” es un ejemplo del proceso de diseminación o fragmentación de lo religioso como resultado de esa individualización religiosa, además de que refuerza la tendencia de desregulación y descomposición de lo religioso.

Por otra parte, en la visión donde la religión es vista como civil y se mundaniza, las organizaciones pierden importancia en la sociedad moderna, y sólo la tienen en la medida en que posibilitan el proceso de *integración* de la religión. Para ello, las organizaciones, al igual que la religión, deben secularizarse y acomodarse al mundo semejante al camino seguido por el protestantismo. En cambio, cuando las organizaciones religiosas siguen priorizando lo espiritual, figuran como un obstáculo

importante para el desarrollo de sus países e impiden continuar la evolución a formas religiosas más complejas y más acopladas a las necesidades de la sociedad²⁹.

Cada concepción mencionada en torno a la secularización nos muestra una valoración sobre las organizaciones religiosas que está relacionada con la situación en donde se coloca a la religión en la sociedad. De igual forma, la explicación de las organizaciones cruza por el énfasis que se le da a ciertos procesos sociales como definitorios de la secularización, ya sea la racionalización, la privatización, o la mundanización de la religión. En todos los sentidos, permanece una visión en donde existe la oposición entre *religión/modernidad*, misma que se refleja en la postura hacia el ámbito organizativo-religioso: que puede mostrar el declive, la fragmentación religiosa, o bien la integración de la religión en la sociedad.

Sin embargo, considero que no existe tal oposición entre *religión y modernidad*. Sino más bien, la modernidad posibilita la existencia de la religión como un conjunto de hechos sociales diferenciados de otros tales como, los políticos, económicos y los jurídicos.

La secularización en la sociedad implica, sobre todo, un proceso de diferenciación socio-estructural³⁰ de los distintos ámbitos sociales, y que puede dependiendo del contexto socio-histórico particular, adquirir formas diversas, iniciar de múltiples maneras, estar aún en marcha, o en un estado inconcluso. Por ello, la secularización, aunque tiene consecuencias en el nivel organizativo e individual, es ante

²⁹ En el esquema evolutivo que emplea esta perspectiva, las organizaciones religiosas destacan sólo en dos momentos que están opuestos el uno del otro, en tanto se ubican en lados diferentes de la dicotomía *espiritual/mundano*. El primero, es aquella etapa en la que surgen las religiones universales, que será precisamente cuando aparezcan las organizaciones religiosas (iglesias cristianas-católicas) como estructuras diferenciadas de otro tipo de organizaciones. Las organizaciones cristianas tendrán, sin embargo, una concepción del mundo basa en la dualidad: trascendente/profano, en la cual dominara la inquietud por lo trascendente y el rechazo por lo profano. El segundo momento, es aquel donde las organizaciones protestantes redefinen esa visión dual *-trascendente/profano-*, y sin quitar importancia a la trascendencia aceptan al mundo como espacio primordial para la acción religiosa y la salvación de sus creyentes. Cabe señalar, que serán las organizaciones protestantes al concebir al mundo como campo de su acción, las que inicien el proceso de *mundanización* de la religión, y por ello, posibiliten el paso “último” en la escala evolutiva religiosa que es la formación de la religión civil.

³⁰ Todas las posturas señaladas anteriormente, también asumen la diferenciación social como parte de la secularización. El consenso mínimo existente en todas ellas, es reconocer al proceso de diferenciación socio-estructural observado en el nivel social como el aspecto central de la secularización. (Casanova, 2006:9). De manera especial, en este caso, al asumir la diferenciación como específico evito señalar un inicio o un fin de este proceso, e incluso referirme a agentes, portadores o procesos privilegiados del cambio como hacen otras perspectivas, y al mismo tiempo no se pronostica futuro posible. El proceso de diferenciación pudo comenzar en cualquier parte y de cualquier modo, además de adquirir diferentes matices de acuerdo con cada contexto. Ahora bien, considerar al proceso de diferenciación como aspecto central de la secularización, posibilita entender a la religión como ámbito social diferenciado. Ello tiene implicaciones importantes para este trabajo, debido a que considero que la religión no se fragmenta, ni se encuentra en todas partes, ni tampoco se diluye en la sociedad. La religión mantiene su especificidad como un conjunto de hechos sociales que generan sus propias expresiones colectivas.

todo un proceso que se refiere a un cambio societal (Casanova, 1994:19-20; Luhmann, 2007a:241).

Religión y sociedad “secularizada” no son excluyentes. De hecho la existencia de una sociedad que se “aleja” o se “diferencia” de la religión, posibilita la formación de una distinción religiosa e incluso de una respuesta y resignificación religiosa a ese proceso de diferenciación. La religión observa al resto de la sociedad como un mundo secularizado, distanciado de ella, en donde cada esfera no se rige más por normas o valores religiosos, sino por medio de aquellas que definen los propios sistemas. (Luhmann, 2007b:245)

En un mundo secularizado, la religión reconstituye su entorno en términos religiosos con base en una resignificación de la realidad inmanente, a partir de una realidad trascendente: mediante un conjunto de doctrinas, símbolos, signos, ritos, alegorías y mitos, la religión da un segundo sentido a las cosas reales, rebasa el significado y la experiencia primaria (Croatto, 2002:62).

Con la capacidad para distinguirse a nivel societal en un ámbito específico, la religión realiza sus propias diferenciaciones y expresiones colectivas en un plano tanto interactivo como organizativo. Un sistema interactivo religioso se crea a partir de la presencia cara a cara de sus integrantes y se disuelve cuando esa posibilidad se pierde (Luhman, 2007a: 645). Son sistemas “efímeros” que aún carecen de una estructura formal aunque en ocasiones están presentes fuertes liderazgos carismáticos. Dentro de estos sistemas se encuentran varios de los colectivos que se engloban dentro de la *nebulosa mística-esotérica* y cuyo interés de estudio es resaltado por la perspectiva del individualismo religioso, como muestra de la religiosidad individual moderna.

Con el tiempo un sistema interactivo religioso puede mantener dicho carácter mediante constantes procesos de reconstitución y recomposición, pero también sufrir un cambio en su *forma* al derivar en una organización religiosa que significa la superación de aquella condición efímera y frágil.

Muchas organizaciones religiosas tienen su origen, precisamente, en las interacciones de personas en torno a la autoridad carismática de un líder religioso, y que en el tiempo logran constituir una organización.

La organización religiosa representa en comparación con el sistema interactivo, una “adquisición evolutiva” (Luhmann, 1993: 365), al figurar como una construcción social autónoma que ha alcanzado una estabilidad en el tiempo, resultado de

condicionar la pertenencia (Luhmann, 1993: 366) y regular las relaciones entre sus miembros.

Cada organización realiza procesos de inclusión y exclusión. Con la exclusión se deja fuera una variedad de manifestaciones religiosas de su entorno. Debido a los procesos de inclusión y exclusión realizados por las organizaciones se coincide con el individualismo religioso, de que no todo el dinamismo y la complejidad religiosa de la sociedad se aprehenden con el estudio de las organizaciones. Con ello se reconoce incluso, que las organizaciones tan sólo representan reducciones de esa complejidad existente en sus respectivos entornos.

Sin desconocer esas consideraciones, ello no implica que las organizaciones no figuren como objetos significativos de estudio. Omitir el estudio de las organizaciones religiosas, como señala el individualismo religioso, implicaría dejar fuera a sistemas sociales específicos en el ámbito religioso con capacidad de generar su propia complejidad, de incorporar miembros y vincularlos con la sociedad.

Dentro de los aspectos constitutivos de los sistemas organizativos se encuentran: el poder, la consolidación de una autoridad formal, además de un sistema de gobierno con el cual establecen mecanismos y formas de participación de sus miembros. Con ello, de igual forma, descartamos la connotación *negativa* de dichos elementos, así valorada tanto por la postura del declive como por el individualismo religioso³¹, y más bien los consideramos como parte de la *dimensión social* presente en cada organización cuyo ámbito, además de contribuir a su continuidad genera sus propias contingencias internas en cuestiones de deslegitimación, resistencias y críticas a la autoridad, y en problemas de “integración” entre sus miembros³².

A su ingreso, los miembros ocupan posiciones diferenciales y desarrollan roles específicos en un sistema estructurado. La vinculación de sus miembros, situados en posiciones distintas, se realiza a través de una jerarquía que descompone las decisiones en la organización en tiempo y en ámbitos de competencia. Pero además de la autoridad,

³¹ En las perspectivas del declive e individualismo religioso el poder, y la autoridad adquieren una connotación negativa derivada de su concepción sobre las organizaciones como instrumentos de dominación. En una sociedad moderna donde el individuo es autónomo, el poder e interés de control de las organizaciones religiosas representan un vestigio de aquel momento donde las estructuras eclesíásticas y la religión permeaban en el conjunto de la sociedad.

³² A decir de Luhmann “Las organizaciones conforman, aunque de manera inevitable, estructuras jerárquicas, pues la integración vertical les da la posibilidad de continuar sus operaciones con el condicionamiento de la inseguridad. Las jerarquías, para decirlo de otra manera, disminuyen los costos de confrontación con la incertidumbre” (Luhmann, 2007b: 206).

la acción de sus miembros está restringida por la normatividad, programación y tradición religiosa que se constituyen en premisas esenciales para la toma de decisiones.

Por eso, los procesos de racionalización en las organizaciones tampoco representan una pérdida de su identidad religiosa como es subrayada en la perspectiva del declive religioso, para la cual su incorporación evidencia la secularización y decadencia de la religión. Todas las organizaciones religiosas tienen una dimensión racional integrada por normas establecidas, planes elaborados, acoplamientos a su entorno y cambios o creación de instancias con las cuales intentan orientar las acciones de sus miembros a determinados campos o intereses de la organización. Esto no significa que las intenciones de “racionalización” sean alcanzadas, por el contrario, los miembros actúan de manera divergente a lo esperado o establecido, y con frecuencia contribuyen a acentuar en la organización dinámicas internas que se quieren modificar con su implementación.

Por las razones expuestas consideramos, al contrario de las otras visiones, que las organizaciones al igual que la religión mantienen su relevancia tanto social como de objeto de estudio, y son un ámbito para entender la forma plural o diversa que adquiere actualmente la religión. Esa diferenciación y complejización de la religión en el ámbito organizativo se traduce en la existencia de una diversidad de expresiones de lo más disimiles. Por ello cabe la posibilidad de que en el ámbito religioso existan organizaciones más “acopladas” o que mantengan un fuerte rechazo al entorno. Dicha posibilidad permite descartar la valoración ya sea positiva –sobre las organizaciones acopladas a la modernidad- o negativa –si establecen una tensión- que está presente en otras perspectivas tal como se observa en la postura de integración religiosa. Por el contrario, cada organización religiosa a partir de su propia distinción representa desde la religión una forma de observar al mundo, de adaptarse y de responder a los procesos de cambio social.

Asimismo, debido al antecedente histórico de monopolio religioso que caracterizó a la sociedad mexicana, y en general a las sociedades de América Latina, donde en las últimas cuatro décadas se establecen contextos de mayor diversidad religiosa, una de las dimensiones importantes donde se muestra ese cambio y las variaciones que adquiere en escenarios donde todavía existen una prevalencia de la Iglesia católica o donde se presenta una mayor competencia religiosa, es precisamente en el ámbito organizativo.

I.2. Principales dimensiones de las organizaciones religiosas

Para el abordaje de las organizaciones religiosas resaltamos sobre todo tres dimensiones importantes, a saber:

A) Una *dimensión racional*. En donde se consideran las adaptaciones que realizan dichas organizaciones como respuestas a los desafíos de su entorno, y los ajustes internos que ello implica en su estructura y composición. Además de contemplar el marco normativo –planeación religiosa, y normatividad en general- con el cual se intenta “racionalizar” las acciones de sus miembros a campos de interés o destinatarios prioritarios en su relación con el entorno.

B) Una *dimensión social*. Las organizaciones atienden la diversidad interna mediante las estructuras de autoridad y la forma de gobierno. Aquí resaltamos las relaciones desiguales entre sus miembros al ocupar posiciones diferenciales en las organizaciones: al existir una situación de autoridad, es imprescindible la forma en cómo construyen o propician la legitimidad entre su miembros. Con la legitimidad, las organizaciones aseguran su continuidad, sin embargo, es un ámbito donde enfrentan la contingencia que persiste en el horizonte con el probable rechazo de decisiones, las disputas doctrinales e incluso la separación o fractura interna.

C) Una *dimensión relacional*. Todas las organizaciones establecen una relación con su entorno, principalmente mediante la definición de destinatarios para su comunicación. A través de estos destinatarios, las organizaciones condensan las relaciones con su entorno. Las organizaciones desarrollan sus propias estrategias para ampliar su margen de acción e influir en el entorno social. Con ello se generan momentos de conflicto, negociación, colaboración y competencia con el Estado, con organizaciones sociales y religiosas. En el caso del ámbito religioso existe una estructuración diferencial del juego inter-organizativo de acuerdo con el contexto social donde se desarrolla: eso recorre escenarios de hegemonía religiosa de una organización, a otros de creciente pluralidad religiosa³³.

³³ Las tres dimensiones expuestas se definieron a partir de la teoría de Luhmann aunque con ciertas particularidades. Para Luhmann en los sistemas sociales se distinguen analíticamente la dimensión objetiva o material, la social y la temporal.

En la dimensión objetiva, los sistemas sociales atienden la complejidad del entorno mediante la definición de temas de comunicación significativos (Luhmann, 1998: 91). Con la selección de temas, el sistema actualiza y reactualiza solamente un conjunto de posibilidades presentes en el entorno. Cada tema elegido permite el enlace entre los elementos del sistema y una diferencia frente al entorno que permanece como un horizonte de posibilidades (Luhmann, 1998: 82). En las organizaciones los temas seleccionados se convierten en premisas de decisión, con las cuales se busca una racionalización en el

Las dos primeras dimensiones tienen un referente interno en la organización. Aunque muchos de los ajustes realizados responden a una reorganización motivada por algún problema que observan en su entorno social. La última dimensión es el tipo de relación que establece con la sociedad en general, y en especial con otras organizaciones religiosas. Dichas dimensiones analíticas nos permiten distinguir “lógicas” distintas y complementarias en las organizaciones religiosas. Además de que cada una de las dimensiones muestra la complejidad y los procesos de cambio en las organizaciones religiosas.

A. Dimensión racional: ajustes internos, y marco normativo. La búsqueda de una racionalidad organizativa

Las organizaciones en el transcurso del tiempo pasan por un proceso de cambio en sus formas y en su composición interna. Ese proceso no implica necesariamente ir de las formas más simples a las más complejas, sino que abarca los escenarios posibles tales como aumento o disminución de sus integrantes, procesos de diferenciación interna, desajuste y desequilibrio, “estancamiento”, y desaparición, entre otros. No existe una linealidad en los cambios de las organizaciones religiosas,³⁴ más bien se presenta una

proceso de toma de decisiones de sus miembros. Por ello, la dimensión objetiva será observada en las organizaciones desde el tema de la racionalización, lo cual explica que hayamos definido una dimensión racional.

En la dimensión social, el sistema se constituye a partir de las posibilidades de comunicación entre *alter* y *ego* que pueden ser de consenso o disenso (Luhmann, 1998: 94-95). En la discusión sobre las organizaciones religiosas esta dimensión la abordamos mediante la dualidad ortodoxo/heterodoxo y, como fue señalado, con el modelo de gobierno existente.

En la dimensión temporal, el sistema ordena sus experiencias a partir del esquema *antes* y *después* (Luhmann, 1998: 92). Dicha dimensión no es abordada de manera específica en este trabajo, y es contemplada sólo para entender las variaciones en las dimensiones delimitadas.

Finalmente, aunque Luhmann no establece una dimensión relacional en sentido estricto, en el caso de las organizaciones señala que son los “únicos” sistemas que tienen “la posibilidad de comunicarse con sistemas en su entorno”, y preferentemente con otras organizaciones (Luhmann, 2007a: 661-662). De dicho presupuesto es cómo definimos una dimensión relacional, precisamente, centrada en las relaciones inter-organizativas.

³⁴ En las discusiones sobre el cambio de las organizaciones religiosas un ejemplo de esta perspectiva lineal se encuentra Richard Nierbuhr quien con el empleo de las categorías secta, denominación e iglesia, explicó el proceso evolutivo en las organizaciones de las formas más simples a las más complejas. Para Nierbuhr resulta “casi” inevitable que las sectas cambien con el paso del tiempo. Éstas enfrentan problemas serios para mantener la misma cohesión y actitud frente al mundo con los cambios generacionales que se viven en su interior. De hecho Nierbuhr reduce, casi, la vida de la secta a la primera generación. Así, los hijos nacidos en la secta de esta primera generación presentan nuevos desafíos los cuales traen cambios organizativos serios: la secta comienza a preocuparse por la educación y la socialización en general de los nuevos integrantes con el objetivo de mantener el ímpetu y la entrega mostrada en la primera generación. Ante la incapacidad de lograr dicha meta, la secta cambia y se aproxima al modelo de Iglesia. Surge así, la denominación religiosa como etapa intermedia. La denominación no es una iglesia porque no posee un carácter universal, más bien invita a una participación

multiplicidad de vías y opciones, en donde cada organización tiene su propio *ciclo de vida* (Mintzberg, 1984) que puede mantener similitudes, y estar relacionado o no, al de otras organizaciones³⁵.

Para la constitución de una organización, se tuvo que adquirir una capacidad de autonomía, que permita producir sucesos internos – “que no tienen correspondencia con el entorno”– (Luhmann, 2005: 16) y así determinar su propia reproducción o variar en aquellas estructuras que sirvan a su conservación.

En aquellos casos en los cuales el origen de la organización se encuentra en la experiencia de un grupo en torno a un líder carismático, fue necesario transitar por un proceso de institucionalización: el incremento en el número de seguidores, y la búsqueda de mantener la memoria y la enseñanza del mito fundacional motivan a realizar una institucionalización en donde se instaura una autoridad formal, una doctrina específica, roles diferenciados, así como determinadas reglas ética-morales que orientan el comportamiento de sus integrantes³⁶. Estos aspectos permiten a la organización dar continuidad a sus operaciones internas, imponer sus propias exigencias y establecer una identidad propia, así como límites simbólicos y físicos frente a su entorno social³⁷, lo cual además nos remiten a una dimensión temporal en donde una acción colectiva religiosa, logra construir una autonomía y formalidad propias.

Las organizaciones intentan “asegurar” su estabilidad a través de condicionar o regular sus relaciones para reducir la complejidad interna; con esa intención generan

religiosa a las clases medias. Aunque el surgimiento de una clase sacerdotal y el relajamiento doctrinal, la diferencian de la secta (Benton, 1957: 89-90). En contraposición, Bryan Wilson señala que la evolución de movimientos religiosos frecuentemente representados en la dirección de la secta a la iglesia ha sufrido una sobre generalización teórica, por lo que más bien existen múltiples formas de desarrollo de las organizaciones religiosas, en donde varios factores intervienen tales como los históricos, sociales, y los patrones organizativos, entre otros. (Wilson, 1992:105)

³⁵ Esta diferencia de *ciclos* en las organizaciones se ejemplifica en el caso de las Iglesias locales de Guadalajara y San Cristóbal de Las Casas que expondremos en los capítulos II y III. Como se observará en el proceso de cambio religioso de la condición de monopolio religioso a otra de pluralidad religiosa, difieren los ciclos de vida en cada uno de las iglesias locales. En Guadalajara la instauración exitosa de un monopolio católico, le ha permitido a la Iglesia católica hasta la actualidad conservar una situación de hegemonía además de que ha influido en su constitución organizativa mediante la instauración de mecanismos de ampliación de su complejidad y diversidad interna para responder al proceso de diferenciación social. En San Cristóbal, la Iglesia transita por una etapa de casi “muerte” seguida de un proceso de reconstitución.

³⁶ Weber denomina a este proceso como rutinización del carisma, y refiere al tránsito de una autoridad carismática a una tradicional o racional que le dote de una organización y comunidad estable. Lo cual además se muestra en el surgimiento de cargos, y en una legitimación de la autoridad basado en la tradición o en establecimiento de normas de elección. (Weber, 1998)

³⁷ Una vez, que expresiones colectivas se constituyan en organizaciones, algunas sufrirán divisiones, cismas, y desaparecerán, o lograrán permanecer y consolidarse. De igual forma, los grupos que se separan de una organización religiosa, es probable que se mantengan en el tiempo como un asociación de interacciones sin ninguna intención de propiciar un proceso de institucionalización, o bien que deriven en una organización ya sea religiosa, o de otro carácter.

procesos de diferenciación con los cuales se crean o se modifican estructuras y procesos que responden a una necesidad de “racionalizar” las acciones de sus integrantes a determinados intereses, o metas especiales, y así mantener su permanencia en el tiempo.

Dentro de las estructuras que establecen restricciones de cómo decidir y actuar en el presente se encuentran la *tradición religiosa e historicidad*. A partir de la tradición, las organizaciones realizan auto-reflexiones sobre los sucesos presentes; y frente aquellos problemas que simbolicen discontinuidades en la organización, se interpretan y solucionan en continuidad con su pasado. Así actualizan aspectos del entorno social que consideran relevantes para su conservación y que derivan en adaptaciones de su estructura, y de las premisas para la toma de decisiones. Las actualizaciones incrementan la complejidad interna y con eso, también la preocupación por racionalizar cada vez más las acciones de sus miembros. A estos propósitos, algunas organizaciones incorporan procesos de planeación religiosa en donde se delimitan prioridades, tiempos para su cumplimiento, y evaluaciones permanentes.

Sin embargo, la diferenciación de estructuras y procesos internos no solucionan el problema de toda organización de racionalizar y conseguir una coordinación de sus miembros a ciertos ámbitos o intereses. Por el contrario, en tanto dichos procesos traen una mayor diversidad interna ahondan la dificultad de obtener los resultados programados por la complejidad adquirida.

Ello se observa más en organizaciones religiosas que se caracterizan por realizar acoplamiento constantes frente a su entorno, con el propósito de conseguir “mayor profundidad en la comprensión de la realidad” (Luhmann, 2005:25), debido a que con eso se ocasiona la ampliación de su variabilidad interna en cuanto a estructuras, campos prioritarios para la acción de sus miembros, niveles organizativos que intervienen o diferencias en el tipo de integrantes que participan.

Cada acoplamiento efectuado, trae consigo adaptaciones en diferentes ámbitos de la organización: en el sistema de creencias con la incorporación de temas para la auto-reflexión, o bien con la asimilación de nuevas doctrinas y prácticas religiosas; en su estructura interna con instancias encargadas de orientar el trabajo de los miembros a los diferentes intereses definidos; y en la relación con el entorno al incluir campos o destinatarios de su interés.

De ahí que a causa de la variabilidad adquirida, los procesos de racionalización operados tengan alcances limitados. Incluso, las innovaciones³⁸ que se intentan propiciar con las normas y la planeación aplicadas, tienen amplias posibilidades de fracaso debido al desencadenamiento de reacciones que confirman o reactualizan la forma tradicional de cómo se ha decidido tradicionalmente en los diferentes niveles de la organización, (Luhmann, 2005: 95).

Contrario a este tipo de organizaciones, existen otras con una menor propensión a realizar actualizaciones e incrementar su complejidad interna, que se observa en su propósito de mantener su doctrina en estado de “pureza” y evitar cualquier tipo de influencia del entorno. Para ello, implementan una regulación-normativa estricta con sus integrantes. La complejidad que se adquiere tiene el propósito de evitar en sus miembros las influencias e interacciones exteriores del mundo por concebirlo en clara oposición a su identidad religiosa.

Así, aunque todos estos aspectos, normativos y formales: reglas, planeación religiosa, cambios en la estructura, y roles definidos fijan restricciones en las acciones de sus miembros, también amplían su complejidad y con ello se incrementa la posibilidad de no alcanzar en sus miembros la “decisión óptima” deseada. Además todas las decisiones en la organización son contingentes, en tanto que existe la posibilidad no sólo de su aceptación sino también de su rechazo. Por ello, a pesar de que en la dimensión racional se busca optimizar la acción de sus miembros está lógica se encuentra limitada por una dimensión social donde se observan resistencias, negociaciones, y conflictos, que evidencian complejas relaciones de poder entre miembros y grupos con posiciones diferentes en la organización.

B. Dimensión social: autoridad, poder y formas de gobierno en la organizaciones religiosas

La dimensión *social* en las organizaciones muestra la forma en cómo enfrentan los conflictos, se atiende la diversidad interna y la participación de sus miembros (Luhmann, 2005:27-28). Este asunto está vinculado al tema de la autoridad, la legitimidad, el tipo de gobierno y el poder en las organizaciones religiosas.

³⁸ La innovación refiere aquella decisión realizada que se desvía de la manera de cómo tradicionalmente se ha hecho (Luhmann, 2005: 89).

En toda organización existe una autoridad establecida y “legítima” encargada de mantener y socializar la tradición entre sus miembros. Las organizaciones religiosas mantienen un sistema simbólico-religioso por medio de un conjunto de creencias y prácticas, las cuales remiten a un mito fundador, y donde además definen una visión del hombre y del mundo social (Willaime, 1997: 125). Este sistema simbólico, es parte central en la identidad de las organizaciones, y su distinción frente a otras confesiones religiosas.

Cuando las organizaciones surgen en referencia a otras o a un marco de creencias pre-establecido oponen su doctrina frente a aquellos para fijar mejor su originalidad y diferencia³⁹. El protestantismo por ejemplo se originó en relación al catolicismo, y representó una nueva forma de vincularse con el mito fundador, y gestionar la tradición cristiana (Willaime, 1998: 124). De la misma manera, el cristianismo opuso al judaísmo tradicional, su doctrina para mostrar su propia especificidad (Halbwachs, 2004: 219).

La constitución del cuerpo doctrinal es parte de la institucionalización que sufre un grupo religioso, para preservar en el tiempo las enseñanzas y el recuerdo del mito fundador. En ese proceso se enfatizan y seleccionan sólo ciertos aspectos de ese pasado que buscan retener y socializar en sus miembros.

Por la función de conservar ese momento original, la doctrina aparece con un carácter *intemporal e inmutable* (Halbwachs, 2004). Eso no significa que no se adapte a las variaciones del tiempo, sino el presente se reflexiona a partir de esa referencia pasada contenida en la doctrina: la incorporación o cambios en el culto, en los ritos, en las creencias, y en las temáticas de interés, es realizada con una “reactualización” de dicho pasado. Con ello, muchas organizaciones establecen una *tradición e historicidad* que simbólicamente implican restricciones de cómo decidir, y actuar en el presente, y permiten incluso señalar un futuro posible. La tradición denota una interpretación y forma de vincularse con el carisma fundador. En el cristianismo esto se advierte en diferentes tradiciones que privilegian la interpretación sólo de los textos sagrados, o se incorporan auto-reflexiones teológicas realizadas por un cuerpo eclesiástico. Además en esas interpretaciones, cada tradición resalta aspectos, dimensiones o pasajes históricos

³⁹ En México por la posición mayoritaria de la religión católica es considerada por otros sistemas de creencias y organizaciones cristianas-no católicas el marco de creencias frente al cual, se diferencian y establecen su especificidad. Ello lo observaremos cuando abordemos a las organizaciones pentecostales estudiadas, tanto en el caso de La Luz del Mundo como de Alas de Águila, quienes mantienen una clara referencia frente al catolicismo, y en particular con la Iglesia católica local. En relación con la Iglesia católica dichas organizaciones fijan algunas de sus principales distinciones.

con los cuales buscan *restituir* la Iglesia primitiva (Mayer, 1990). Estas diferentes tradiciones pueden coexistir en referencia a un marco de creencias comunes, o generar identidades separadas.

En torno a la doctrina se conforma un cuerpo de especialistas encargado de conservarla; figuran como los “auténticos” intérpretes y responsables de codificar la tradición y de socializarla en sus miembros por medio de ritos, declaraciones, documentos oficiales, y de un proceso de enseñanza. Como cuerpo de especialista basan su poder en un saber especializado y en una “capacidad” de interpretación de los textos y hechos *sagrados*. En su posición de “guardianes” de la tradición, establecen una versión “*oficial*” de la doctrina, y a partir de esta también señalan las interpretaciones consideradas como *desviadas*.

Esto se simplifica con la dualidad entre *ortodoxo/heterodoxo* misma que varía en el tiempo. En un momento lo situado como ortodoxo puede ser visto en otro como heterodoxo y viceversa. Esa distinción, está asociada al principio de autoridad: se aproxima más a la visión ortodoxa cuando se coincide con aquella que sostiene la autoridad legítima, que es la encargada de definir en un momento y espacio determinado la recta fe y como consecuencia excluir a las posibles “herejías”⁴⁰.

Por ello, se acerca a lo heterodoxo cuando existe una mayor distancia y cuestionamiento a la autoridad. Lo heterodoxo muestra la contingencia en la organización, expresada en una probable vía de rechazo a la postura oficial, con conflictos y disputas doctrinales, e incluso con experiencias cismáticas y el surgimiento de otros grupos religiosos basados en una doctrina opuesta, así como en un nuevo principio de autoridad religiosa (Pace, 1997). Pero al mismo tiempo, también representa la posibilidad para establecer límites en la organización sobre su sistema de creencias, con la exclusión de tendencias doctrinales que de no realizarse significarían alteraciones en sus propios confines.

La visión doctrinal *oficial* para lograr un *dominio* en la organización, incorpora y resignifica creencias ubicadas más del lado heterodoxo, desarrolladas ya sea afuera o adentro de la organización. No obstante, está pretensión en nada socava la existencia de nuevas interpretaciones, sino existe de manera latente la posibilidad de su aceptación, pero también de su continuo rechazo con otra visión.

⁴⁰ En su momento observaremos en las Iglesias católicas locales y las organizaciones pentecostales de estudio, cómo cada una de ellas a partir de su ortodoxia definen criterios de inclusión con los cuales definen la “recta fe” “representada” por sus miembros y excluyen a todas aquellas expresiones que se desapartan de dichos criterios.

En la construcción de un cuerpo doctrinal se observa, a decir de Halbwachs, la existencia de una tendencia dogmática y otra mística. La primera pretende conservar con base en el conocimiento y la razón la doctrina religiosa, mientras la segunda a partir del sentimiento se vinculan con la tradición (Halbwachs, 2004). Ambas representan formas diferentes de acercarse a la tradición, e implica en cada una de ellas la existencia de un horizonte también de posibilidades interpretativas. En las dos tendencias se pueden dar lugar a “desviaciones” doctrinales y a concepciones ortodoxas. Dependiendo de cada organización y contexto se observa el dominio de una sobre otra, aunque ello lleva implícito la negociación y conciliación que se concreta en el sistema de creencias y en las prácticas religiosas. Con esta dinámica, se efectúan reactualizaciones en la doctrina, al incorporar descripciones religiosas que surgen, precisamente, de esta confrontación de ambas tendencias.

Las expresiones heterodoxas traen implícito grados de inconformismo religioso con una línea interpretativa establecida de la tradición, en algunos casos por el tipo de creencia, cultos, o prácticas religiosas que privilegian, figuran como *innovaciones* debido a que incentivan una vía diferente a la tradicional. En sus inicios, puede existir en dichas expresiones una intención de reformar a la organización, que representen cambios en el sistema de creencias, en las prácticas de religiosas, y en el proceso de toma de decisiones. La novedad inicial se diluye con el transcurso del tiempo, se enfrenta a la situación de conservar aquello de la tradición que quiere rescatar. De ahí que si es contenida en la organización, ésta se institucionaliza y se formaliza en cultos, en prácticas, en estructuras, y en el rescate de ciertas figuras doctrinales. Con esto, se ajustan las intenciones originales de la novedad, a aquel estado de cosas que motivo su inconformidad.

En cambio, cuando esta “novedad” se separa de una tradición establecida, debido a que considera “inútil reformar lo irreformable” (Mayer, 1990: 28) constituye su propia organización con el propósito de restaurar y recrear a su forma la experiencia primaria que se ha perdido debido a una supuesta infidelidad, inmoralidad, o corrupción a sus orígenes. En su proceso de institucionalización, sin embargo, reproducen o refuerzan muchos de los aspectos -en lo doctrinal, organizativo o cultural- que motivaron su protesta religiosa inicial⁴¹. Su institucionalización, por otra parte, lleva a establecer

⁴¹ Esta situación la observa Mayer en muchos movimientos restitutionistas quienes buscan reproducir la experiencia de la iglesia primitiva y en el proceso de conformación de sus organizaciones retoman estructuras catolizantes (Mayer, 1990: 27-36).

una línea interpretativa oficial de la tradición (ortodoxia), y con esto poseer la facultad de señalar posibles desviaciones doctrinales (heterodoxia). Ello en algunas tradiciones, tales como el protestantismo, genera un constante dinamismo y derivación de nuevos grupos religiosos.

La capacidad del cuerpo de especialistas de controlar y subordinar interpretaciones alternas a la *oficial*, se reduce considerablemente con los cambios sociales que traen el proceso de individualización, y la extensión de medios de comunicación. Si bien, en un momento histórico, controlaron el conocimiento a lo *sagrado*, al que sólo accedían aquellas personas legitimadas y preparadas para hacerlo, con la extensión de la educación, la individualización y las mayores posibilidades de comunicación existentes en la actualidad, se abre un repertorio de posibilidades para que las personas se acerquen e interpreten aspectos de cualquier tradición religiosa.

Se incrementa entonces las posibilidades de rechazo y desviaciones doctrinales en torno a la vivencia de una tradición. Ya no es necesario que las personas ingresen a una organización, para acceder y experimentar en torno a una determinada tradición, sino esta se puede realizar fuera del ámbito organizativo-institucional e incluso, conformar un cuerpo de creencias en donde se incorporen varias tradiciones y sistemas simbólicos-religiosos. En ese sentido es como se ha señalado la dislocación de la pertenencia y la creencia, en donde se puede creer en una tradición sin pertenecer a ninguna confesión, y viceversa (Hervieu, 2004).

En las organizaciones esto se intenta regular con principios de inclusión y exclusión, que definen compromisos de su membresía. Las organizaciones religiosas condicionan la permanencia de sus miembros al cumplimiento de cierto cuerpo normativo y doctrinal. Un incumplimiento, desacato o posible “desvío” a la norma, o doctrina que marca la “tradición”, puede desencadenar una sanción o bien la expulsión del miembro.

Existe una diferencia entre las organizaciones de acuerdo con la rigidez o flexibilidad que muestran en su posición doctrinal y en la disciplina establecida para su cumplimiento en sus miembros.

Hay organizaciones que por su “naturaleza” *universal*, debido a que están abiertas a todos los seres humanos, logran incorporar en su doctrina un conjunto de tradiciones en un marco común de creencias y sistema de autoridad, además de flexibilizar su disciplina interna.

De igual forma, existen organizaciones con un sistema de creencias “sincrético” que retoman elementos “pasados” y “recientes” para incorporarlos como suyos, con fines de sustituir o suplantar a otras creencias. Al respecto Maurice Halbwachs señala que aquel sistema de creencias que busca sustituir a otro o ejercer un dominio sobre otros, adopta una forma sincrética (Halbwachs, 2004: 220 y 229). Y en su constitución toma en cuenta aspectos del conjunto de creencias que se propone sustituir. El catolicismo y también el pentecostalismo son ejemplos importantes de sistemas de creencias que adoptan una forma sincrética y cuya condición les permite buscar un dominio o sustituir a otro conjunto de creencias.

Las organizaciones que enfatizan lo *local*, se conforman sólo de un grupo selecto de personas, y que mantendrán en su doctrina su carácter comunitario, exclusivo y de protesta con el mundo. Con ese propósito solicitan algunas organizaciones, una conversión religiosa que implica una transformación interior de las personas; o una profesión de fe que debe estar sustentado con base en el cumplimiento de determinadas reglas ético-morales.

Cada organización en la definición de su sistema de creencias reduce las posibilidades de esa diversidad de interpretaciones religiosas existentes en el mundo. Entonces, las organizaciones con base en sus principios de (inclusión/exclusión) abren o cierran el horizonte de interpretaciones-religiosas que pueden ser incorporadas y rechazadas. Hay organizaciones con una mayor propensión a construir doctrinas con un carácter más sincrético, o abierto a los aspectos culturales de su entorno. Otras en cambio, se encuentran en la tendencia opuesta al conservar su doctrina en un estado de “pureza”.

Esas diferencias implican posiciones ideológicas frente al mundo. El rechazo a incorporar y conservar lo más “intacto” posible su cuerpo doctrinal, podría estar en sintonía con una alta tensión ideológica con el mundo, que se aminora cuando se desarrolla una posición de más apertura y acoplamiento.

Por otra parte, cabe señalar que la instauración de una doctrina y autoridades formales que se encargan de conservarla, evidencian un proceso de *centralización* que deriva en la generación de jerarquías con una distinción entre portadores de cargo y entre subordinados (Luhmann, 2004). Invariablemente, ello nos remite al poder que se expresa en la capacidad real o posible de una persona o grupo para provocar decisiones vinculantes en los miembros de la organización debido a la “amenaza” latente de recibir alguna sanción.

De ahí, que el poder implique una relación entre miembros que pueden estar en una posición distinta o semejante en la jerarquía, y que refleje una situación desigual entre ellos, asociada con las capacidades y posibilidades diferenciadas para propiciar un tipo de influencia en la organización.

Las organizaciones religiosas se caracterizan por una división de trabajo en donde se requiere una especialización de sus integrantes para desarrollar acciones específicas hacia determinados espacios o ámbitos de interés. No sólo el trabajo especializado está asociado a una dinámica interna, sino junto con esto, a intereses que se tienen sobre ciertos segmentos o sectores del entorno social. Existen integrantes con mayor capacidad y posibilidad de influencia que otros, debido a su trabajo especializado para “resolver” cuestiones relevantes, y dar certidumbre en la toma de decisiones en la organización. Eso nos lleva a considerar también la esfera o el ámbito de interés, en referencia a los cuales se desarrollan las relaciones de poder, y que pueden variar de acuerdo con el ámbito específico de la organización. El poder no sólo implica una relación sino también una esfera de actuación. Así es probable que con base en las esferas de actuación varíen las relaciones de poder: esto es, que el dominio a favor de una persona o grupo se modifique a favor de otro (s), en una esfera distinta de la organización.

Aunque la estructura organizativa formal establece cargos entre sus miembros, con mayores posibilidades para propiciar algún tipo de influencia en la organización, eso no excluye que existan otros integrantes que fuera de esa estructura mantenga un margen importante de acción, precisamente, por su capacidad para resolver o atender ámbitos significativos para la organización. Sin desconocer esa posibilidad, las organizaciones religiosas tratan de regular su diversidad con una autoridad formal que por medio de sus decisiones obtengan una capacidad de vinculación “colectiva”. Para generar esa vinculación colectiva es indispensable que la autoridad religiosa sea considerada y aceptada por sus integrantes como un poder legítimo. De ahí que como en toda autoridad política, se necesite fundamentar o justificar su poder a fin de conseguir un determinado consenso que le permita desarrollar sus acciones con la mayor “eficacia” posible, y cumplir con sus funciones esenciales.

En las organizaciones religiosas, la autoridad fundamenta su poder en los siguientes principios: en una *voluntad divina* que podría ser a favor de una *persona*, de un grupo *representativo*, o de una *comunidad*; en una cuestión *natural* en donde se apela a la mayor *capacidad* de uno, varios, o un colectivo para gobernar; y en la *historia*

para legitimar dicha posición de acuerdo con la *tradición*, y establecer una continuidad desde tiempos de su fundador⁴². Dicha fundamentación constituye un marco ideológico-doctrinal con el cual se busca propiciar el reconocimiento de sus miembros como autoridad legítima y que ello se traduzca en “obediencia”. La aceptación de la autoridad contribuye además a legitimar el uso de un sistema coercitivo y de sanciones que figuran como factores para obligar a sus miembros a realizar una acción específica.

La creencia en la legitimidad del poder, y su traducción en determinado consenso en sus integrantes contribuye a que la organización obtenga una estabilidad temporal. De igual forma, cabe señalar que los momentos de desestabilización, ya sea que se deba a una disputa interna o a factores externos a la organización, están relacionados, de manera indirecta o directamente, a una crisis o impugnación de la legitimidad. En una organización existen oposiciones que no ponen en cuestión o no buscan modificar el estado de cosas o reglas de juego existentes. Este tipo de oposiciones contribuyen a la legitimación en la organización, en tanto son compatibles con el fundamento del poder y con su sistema de creencias institucionales. Sin embargo, cuando una oposición rechaza el principio de autoridad, su fundamentación de poder, y consecuente con eso rechaza el régimen institucional y su sistema de creencias, se entra en un proceso de impugnación de la legitimidad que abre en la organización espacios de disputa. Si bien este proceso puede tener causas internas derivado de las inconformidades de ciertas personas o grupos, también puede ser resultado de una confrontación entre organizaciones tales como aquellas observadas, entre Iglesia y Estado. Los escenarios de crisis de la legitimidad, pueden llevar a una fragmentación o desaparición de la organización religiosa, o bien generar nuevos procesos de centralización de poder y estabilidad.

Por ello, todas las organizaciones religiosas que se mantienen en el tiempo, a pesar de los conflictos internos y, en ciertos casos, no tener una amplia aceptación de la sociedad en general, se debe a la existencia de una legitimidad y credibilidad entre sus integrantes o de un segmento de población, que son los encargados de mantenerla (Miller, 2002).

La existencia de una autoridad “legítima” reproduce distinciones en la organización que remiten a esa desigualdad en la distribución del poder. Una primera, es la generada entre *clérigo/laico*: en donde destacan los primeros como un cuerpo de

⁴² Principios retomados de Bobbio, 1992: 120-124.

funcionarios-especialistas que detentan el monopolio de la gestión de los bienes de salvación, y fundan su poder en la creencia de ser los depositarios legales y la autoridad legítima en la organización; son por esa razón los autorizados en determinar la legitimidad de las creencias e interpretar la tradición; en cambio los segundos están en una situación de exclusión de dicho trabajo religioso y en una posición jerárquica de “subordinación” (Bourdieu, 2006: 42-43).

Como autoridad “legítima” el cuerpo de especialistas busca propiciar obediencia en los laicos a sus mandatos o directrices; sin embargo, ese resultado no se realiza de forma instantánea, incondicional o irreflexiva: aunque por parte de los laicos pueda existir un reconocimiento de la autoridad del clérigo, no limita que se generen resistencias, negociaciones y estrategias con las cuales intentan ampliar su margen de acción o mejorar su situación en la organización y revertir así esa posición de exclusión. En estos escenarios cabe la posibilidad de que por parte de los laicos, se desconozca la “legitimidad” tradicional de las autoridades religiosas y eso suscite conflictos que propicien un reacomodo, un cisma y/o bien una expulsión de la organización. Así, la postura de los laicos puede ir desde una colaboración con la autoridad religiosa hasta una oposición radical. En cualquier situación, como autoridad religiosa, los clérigos pueden hacer uso de su posición para sancionar o recompensar la actuación de los laicos.

En muchas ocasiones, la distinción del clero como *especialistas religiosos*, frente a los laicos es traspasada, cuando los últimos por la complejidad adquirida en la organización, logran especializarse e intervenir en áreas o espacios importantes, como puede ser el trabajo que se realiza hacia sus miembros o en el entorno social. En áreas tales como la comunicación, la música, el culto, la educación, la política y la salud, por mencionar algunos, está presente el trabajo especializado de los laicos en las organizaciones religiosas. Con la atención de estos ámbitos muchos grupos de laicos amplían su margen de acción, y su capacidad de influencia en las decisiones de la organización (Crozier y Friedberg, 1990: 71). De ahí, que resulte otra posible diferenciación interna basada no sólo en una posición jerárquica, sino en las mayores posibilidades o capacidades que muestran un grupo determinado en influir sobre las decisiones y la orientación de la organización religiosa: con ello se define una *élite religiosa o élites religiosas*, frente al *resto de los integrantes* de la organización. La(s)

élite(s) pueden estar formada(s) tanto por *clérigos* como laicos (Vallier, 1970)⁴³, y de acuerdo con la organización o contexto específico se puede observar elites en competencia y en flujo contante, o donde logra dominar una élite, sobre otras minoritarias, con un carácter más o menos homogéneo por compartir intereses similares y mantener entre sí cierta cohesión.

Las decisiones de la élite buscan influir en el resto de sus integrantes –clero y laicos- para orientar a la organización a una determinada acción en la sociedad. Muchos de los procesos de racionalización, o diferenciación en las estructuras internas de la organización son impulsados, precisamente, por la *élite religiosa*, para conseguir la “influencia” deseada en las decisiones de sus miembros. Frecuentemente, los integrantes de este grupo tienen una especialización en ciertas tareas y áreas, ocupan puestos importantes en el proceso de toma de decisiones y en los espacios de socialización de sus miembros, además de interactuar y presentarse como interlocutores ante otros integrantes de organizaciones diferentes. Como en toda formación del liderazgo religioso, varios integrantes de esta élite reciben un tipo de preparación formal, ya sea en el seminario o en una institución con funciones similares, que desarrollan las organizaciones con el propósito de preparar futuros líderes o especialistas religiosos.

Dichos aspectos, sin embargo, no dotan a la élite de un control ilimitado hacia el resto de sus integrantes, sino por los recursos a su disposición, tienen mayor posibilidad de generar una determinada influencia en los miembros. La influencia no implica, necesariamente control de la acción, sino la producción de acciones en los miembros que podrían estar en el sentido “esperado” o bien en el “opuesto”.

En organizaciones religiosas complejas y diversas, en donde existen grupos o ámbitos con cierto grado de autonomía, así como niveles diferentes de decisión, dificulta alcanzar los propósitos de la élite: bien porque requiera conseguir una cooperación en un proceso de toma de decisiones que está demasiado diferenciado, y en donde muchas veces se opta por seguir una alternativa opuesta, que puede ser aquella que se busca cambiar, o una distinta a la esperada; o bien porque existen otras élites en competencia.

En ambas situaciones, eso nos muestra una variedad de estrategias en la organización, un juego desequilibrado donde existe una estrategia o varias con más

⁴³ En el caso de la Iglesia católica se incorporaría a integrantes de órdenes religiosas.

recursos para influir, y otras que buscan mantener o ampliar su margen de libertad (Crozier y Friedberg, 1990).

Estas dos tipos de relaciones asimétricas que hasta el momento se señalaron con las distinciones de *clérigo/laico*, y *élite religiosa/ resto de los miembros*, están atravesadas por otras desigualdades y contradicciones que pueden o no, tener correspondencia⁴⁴ con aquellas que se observan en sus contextos sociales específicos. Una de esas relaciones desiguales que se reproducen en muchas organizaciones son las de género, o las étnicas. En ciertas organizaciones se excluye a las mujeres de determinados puestos en la jerarquía o responsabilidades; o se favorece a determinados grupos étnicos o sociales sobre otros.

Además, en la organización se desarrollan relaciones con un carácter más “horizontal” entre grupos o individuos “semejantes”. Así se observan las siguientes: laicos/laicos, clérigo/clérigo, y élite/élite, que a pesar de ser parte de un mismo segmento mantienen identidades y trabajos diferentes en la estructura organizativa. Aunque entre estos grupos la característica principal es una relación entre “semejantes” no implica, como ya se señaló, que existan unos con más posibilidades que otros para influir en la organización.

Las relaciones mencionadas se desarrollan en marcos o modelos organizativos diferentes, por medio de los cuales se instituyen los órganos que concentraran las funciones de imponer las reglas éticas-religiosas, y de tomar decisiones (doctrinales, organizativas, disciplinarias) que orienten el trabajo de la organización. Estos modelos representan formas distintas en que se estructura la autoridad religiosa y la relación entre sus miembros. En ese sentido, muestran lógicas diferentes en la manera en que hacen participes a sus fieles en la toma de decisiones, atienden los conflictos y la diversidad interna.

En la conformación de sus estructuras organizativas, cada modelo conjuga los principios de *centralización y descentralización*, ya sea que pongan mayor énfasis en el primero o en el segundo, o bien que intenten conciliar ambos. En todas las organizaciones resulta imposible encontrar un estado de total centralización o

⁴⁴ Hay organizaciones que en su formación se encuentran en claro oposición y tensión con la sociedad. Por esa razón en las relaciones que establezcan con sus miembros conformarán una vida “alterna” a la dominante. En ocasiones por medio de sus modelos organizativos y sistema de creencias tendrán una intención de modificar no sólo las relaciones entre sus miembros sino también las existentes en la sociedad por considerarlas injustas o antidemocráticas; o por lo contrario reproducen relaciones de desigualdad que tratan de superarse desde otros ámbitos de la sociedad, tales como el racismo, la violencia, las relaciones polígamas, entre otros. Un estudio sobre estos aspectos en el tema relacionado con las sectas se encuentra en (Wilson, 1992).

descentralización. De hecho la formación de una organización con el establecimiento de una autoridad implica un grado de centralización, y siempre está acompañado de un proceso de descentralización que lleva a delegar a ciertas unidades un conjunto de decisiones. Un ejemplo de lo anterior, se observa en las confesiones cristianas en las cuales, principalmente, prevalecen tres tipos de modelos organizativos.

1) *El católico o episcopal* es un modelo donde se enfatiza la centralización; de su máxima autoridad -el Papa o similar- derivan los cargos posteriores: nombra a los integrantes del cuerpo episcopal -obispos, arzobispos, o similares-, y al delegar funciones que en su persona concentra se crean instancias administrativas y colegiales que ayudan a su gobierno “universal”. Ese modelo se reproduce en los niveles de las Iglesias locales con los obispos –o similares-, quienes nombran a los sacerdotes –o similares-, y delegan funciones en estructuras que le ayudan a desempeñar determinadas tareas; y se repite para el caso de sacerdotes y párrocos.

En el modelo centralista se intenta orientar y controlar desde el *centro* (clero y élite dominante), las decisiones de la *periferia*. En su variante católica, se ha mostrado una capacidad para incorporar y retener, movimientos surgidos en la *periferia* (laicos, elites minoritarias, resto de los miembros) en una situación de reconocimiento al *centro*. Algunos de esos movimientos han representado cambios o innovaciones en materia de culto, organizativas, doctrinal o de trabajo pastoral.

Un movimiento que surge en la periferia (laicos, resto de la organización, élites minoritarias) puede poner en duda o cuestionar varios aspectos de la fundamentación y legitimidad de la autoridad central, tales como: i) que la *voluntad divina* no recaiga en una *persona* (papa o similar), sino en cualquier integrante, o bien en una *comunidad de creyentes*; ii) que las personas encargadas de guardar la tradición no estén manteniéndola adecuadamente, o actúen en contra de ella, o bien que apelen como postura contraria, no a la fuerza de la tradición sino al *progreso histórico de la organización*; iii) que cuestionen la *capacidad* otorgada a unos para gobernar de acuerdo con la *naturaleza* ineludible o con la tradición.

No todas las expresiones periféricas logran ser incorporadas en la organización. Esa mayor o menor *tolerancia* varía de acuerdo al contexto, a los intereses y a los enclaves⁴⁵ en disputa (doctrinal, organizacional, ritual y liturgia). Sin embargo, es probable que cuando exista una amenaza a su poder o posición central se excluya dicho

⁴⁵ Concepto retomado de Dahl, 1991

movimiento; o cuando se considere que se está en contra de la identidad “tradicional” e intereses de la organización.

2) *El presbiteriano o representativo* es un modelo que busca conciliar el principio de centralización con el de descentralización al crear como principales órganos de gobierno a *cuerpos colegiados* y representativos de *presbiterios*. No es ni una persona ni una comunidad, la mediadora de la autoridad cristiana sino un grupo de oficiales denominados presbiterios (que pueden ser pastores y laicos). Los presbiterios tienen la facultad de gobierno y política eclesial que consiste en la toma de decisiones relacionados en materia doctrinal, de culto, administrativa y ordenación de oficiales. El cuerpo de presbiterios se reproduce en los ámbitos local, regional y nacional de la organización. En el local, cada congregación tiene un consistorio quien es el encargado de su gobierno, en la región es el presbiterio regional, y como autoridad superior está la asamblea o concilio nacional.

Los niveles implican grados de autoridad y jerarquía formal, siendo la instancia nacional el órgano con mayor autoridad y el congregacional, con la menor. De esta forma se vinculan a las congregaciones a instancias de autoridad y representación desde donde se trata de controlarlas y orientarlas.

El conflicto y las relaciones de poder en este modelo se centran en torno aquello que se busca representar con la autoridad: *definiciones doctrinales, regulaciones sobre el culto, y organizativas* (disciplina, nombramiento de cargos, y administrativas). En relación con dichos aspectos, ello se muestra en ejes de conflicto y negociación entre:

a) *Representados/representantes* (élite/resto de los miembros). La paradoja de esta diferencia es que los representantes son los que han alcanzado un grado de *especialización* en el trabajo *religioso-pastoral* de la organización. De ahí que exista una dificultad de expresar en los órganos representativos los problemas particulares, y la diversidad de tendencias que se manifiesten en el conjunto de la (s) congregación (es) u organización.

b) Diferentes órganos representativos de *menor a mayor autoridad*. La disputa a nivel congregacional se busca solucionar en una instancia regional, y la de una o varias regiones, en la asamblea nacional. Las congregaciones son los principales ámbitos de mediación entre las personas o grupos y la organización global; en su composición, frecuentemente, comparten rasgos comunes: étnicos, sociales, culturales, y espaciales (Demerath III, 2008a: 193-194). Son los espacios de socialización con los que cuenta la organización, de sus miembros con la sociedad. Por su importancia socio-organizativa

adquieren una mayor capacidad y margen de acción para definir sus propias prioridades, en claro detrimento de la regulación y control de las autoridades representativas regional o nacional. Eso implica puntos de conflicto, negociación y ruptura, entre las congregaciones y las autoridades representativas de la organización (Demerath II, 2008a: 195).

3) *El congregacional*, este modelo prioriza la descentralización al colocar en la congregación la autoridad cristiana. Todas las congregaciones son autónomas e iguales entre sí. Sin embargo, esta autonomía no ha limitado la creación de instancias nacionales como es el caso de las Convenciones Bautistas, que no sólo permite la cooperación entre las congregaciones, sino en ciertos casos ha logrado adquirir influencia en las acciones de las iglesias locales (Harrison, 1980).

El modelo congregacional está en clara oposición al centralista, y al representativo, no existe una instancia superior a la congregación. Aunque se mantiene en su interior, la distinción entre *clero/laicos*, *élite* y *el resto*, se concibe que ningún líder o pastor “podría reclamar legítimamente un acceso especial al poder divino” (Harrison, 1980: 390). Se expresa una preocupación por mantener limitada y restringida todo tipo de centralización ya sea en un líder o en una estructura central. Cuando se logran conformar instancias centrales con fines de coordinación pastoral, ello se mira con recelo y no implica una pérdida de autoridad “legítima” de las congregaciones. Los desprendimientos, o conflictos, se pueden observar precisamente por estas intenciones de centralización en cuestiones organizativas, doctrinales, o pastorales.

A estos aspectos de cada modelo organizativo hay que resaltar en todos su expresión espacial. En cada uno de ellos, al menos, existe un ámbito espacial: el *local* (con las *congregaciones* - en las iglesias protestantes- o la *parroquia*⁴⁶ – en el caso del catolicismo). Sin embargo, hay organizaciones que adquieren un carácter *internacional*, *nacional* o, *regional*. Así que las relaciones de poder en la organización se expresan en el espacio mediante sus estructuras *locales*, *regionales*, o *nacionales*, e *internacionales*. Eso se desarrolla de manera horizontal en cada nivel espacial, y/o vertical cuando cada nivel espacial expresa un ámbito de autoridad formal.

⁴⁶ A decir de Demerath III, la congregación es un espacio de mediación que vincula al individuo con la organización global, y frente a otras organizaciones; cumple además funciones de socialización al asociar a miembros que comparten características similares en cuestión de espacio, clase social, y composición étnica. Tiene un carácter comunitario y es una innovación organizativa del protestantismo. (Demerath III y Farnsley, 2007) De ahí que a diferencia de la parroquia, que a pesar que se le ha intentado dotar de un sentido comunitario, prevalezca su carácter territorial y centralista al concentrar las actividades en torno al templo parroquial.

C. Dimensión relacional: vínculos con la sociedad y relaciones inter-organizativas religiosas

Las organizaciones religiosas son sistemas sociales que tienen la posibilidad de vincular en nombre de la organización a sus miembros con el entorno social y preferentemente con otras organizaciones (Luhmann 2007a: 661-662). Para ello, las organizaciones religiosas definen determinadas estrategias con las cuales orientan con su doctrina, su disciplina interna y su estructura organizativa un tipo de relación con su entorno. Esta relación, de acuerdo con la estrategia, varía por el “grado” de “distancia o tensión social” que establece cada organización con la sociedad: y que se traduce ya sea por su mayor alejamiento con ésta, en *posturas de rechazo o competencia*, o bien, por su menor con acciones de *apertura o acomodamiento* con su entorno.

Con respecto a las posiciones de mayor rechazo se presentan dos variantes. La primera corresponde a una oposición extrema con la sociedad que se expresa en una estrategia que aísla a sus miembros de su entorno social. Para ello, establecen una regulación estricta con sus integrantes, asociada con sus hábitos, formas de vestir, relaciones comunitarias, y procesos de socialización, que permitan a la organización religiosa evitar las influencias exteriores del mundo por concebirlo en clara oposición a su identidad religiosa (Wilson, 1970; Pace, 1997).

Esto puede presentarse en algunos casos con una segregación espacial, con la cual se definan al tiempo de una frontera simbólica, otra territorial que contribuya a los fines organizativos de controlar a las personas en un determinado espacio geográfico y sus relaciones externas. Cuando no es posible una segregación espacial, generan su propio sistema de instituciones alternas (educación, salud, entretenimiento) que apartan a sus miembros de los probables vínculos con otro tipo de instituciones en la sociedad. Son asociaciones con un sentido fuerte de pertenencia y distinción, que se asemejan a lo que Coser denominó como instituciones voraces, al ser “...organizaciones que, en contradicción con las tendencias dominantes, demandan la adhesión absoluta de sus miembros y pueden abarcar toda su personalidad dentro de su círculo.” (Coser, 1978: 14). Desarrollan una competencia en este caso, con las instituciones seculares –o incluso religiosas- para mantener la adhesión y fidelidad de sus miembros, ya que es decisión de las personas entrar y salir de este tipo de organizaciones.

Dentro de esta misma tendencia de rechazo, se encuentra una segunda postura que no implica una fuga de la sociedad, sino la determinación de reconquistarla. En lo

ideológico-doctrinal se mantiene el rechazo a la sociedad por considerarla que representa un mundo secularizado desvinculado cada vez más de lo sagrado. Sin embargo, se asume que como grupo representan la solución y salvación para esa sociedad, de ahí que busquen su reconquista y restauración religiosa-moral. Responden, entonces, con una estrategia misionera en la cual combinan la construcción de instituciones alternas y opuestas a las seculares -para que sus miembros eviten caer de nuevo en el mundo, y contrarrestar así su probable influencia-, con acciones proselitistas tendientes a lograr un mayor número de integrantes.

Aunque todas las organizaciones religiosas mantienen una tensión con la sociedad, ésta disminuye cuando aquellas muestran una apertura a los procesos sociales y a su intervención. En esta línea se encuentran organizaciones que en un aspecto ideológico si bien mantienen ámbitos de oposición con la sociedad, plantean transformarla, al considerar sus estructuras sociales como injustas. No intentan, en este caso, generar un cambio en cada persona, sino en el conjunto de la sociedad (Wilson, 1970). Así, este tipo de organizaciones a través de sus estrategias orientan a sus miembros a asumir un compromiso político-social para que participen en los procesos y ámbitos seculares desde los cuales buscan su transformación. Si bien establecen una competencia con instituciones y organizaciones, ésta se desarrollara prioritariamente en espacios seculares y sociales.

En esta misma línea de apertura, se observa un acercamiento con la sociedad cuando se enfatiza una estrategia que prioriza la cultura como campo de su trabajo pastoral en la sociedad. De las diferentes culturas se reconocen elementos tanto positivos como negativos. Algunos de esos aspectos positivos se emplearan en su trabajo religioso para acercarse a los diferentes grupos sociales, e intentar cambiar los negativos. En un nivel ideológico se construyen también doctrinas más propensas al “sincretismo religioso y cultural” (Pace, 1997:40) y menos a preservar su “pureza”. La estrategia se diseña para insertar la acción de los laicos y sus instancias organizativas en diferentes campos de la sociedad.

El caso extremo en esta tendencia de acoplamiento, se da cuando la organización acepta un lugar en “el orden establecido en la sociedad”⁴⁷ y se deja la actitud de confrontación para pasar a una de legitimación total. En lo doctrinal sucede, lo que

⁴⁷ Para Wilson precisamente la denominación es aquel tipo de organización religiosa que presenta una mayor aceptación del mundo y por esa razón contribuye a su legitimación y secularización. (Wilson, 1969: 41-43).

Berger señala como *rendición cognitiva* en donde se adapta a la ideología secular imperante, y frente a sus miembros, las organizaciones funcionan como instancias de socialización e inserción en el orden social.

En el ciclo de vida, cada organización puede transitar por varias de esas posturas, vincular dos o más, o permanecer, con sus matices, en una sola. Muchas organizaciones en sus inicios asumen una protesta radical frente a la sociedad, que la lleva a evitar el contacto de sus miembros con la sociedad. Esa postura inicial puede modificarse debido a un cambio generacional en sus integrantes, al crecimiento en su membresía, y a la transformación del contexto social que en ocasiones implica la atenuación o desaparición del elemento o aspecto social con el cual se manifiesta la protesta religiosa. También en aquellos casos, en que la organización debido a su trabajo misionero logra establecerse en otro espacio, o país al original, trae regularmente una reducción de su tensión con la nueva sociedad en la que se establece. Hay por el contrario situaciones, en donde una organización mantiene su posición de rechazo radical aun cuando se observan cambios en su composición y forma, debido, sobre todo, a la presencia de los principales enclaves de disputa establecidos con la sociedad⁴⁸.

En este cambio de posición y relación con la sociedad, un factor que limita o posibilita un acercamiento o rechazo frente al mundo, es el rescate de su historia en donde enfatizan con base en su doctrina acontecimientos, relacionados con sus orígenes y con hechos que determinaron su conformación. En esa construcción pueden ser relevantes momentos de conflicto, hostilidad o persecución que conforman en el presente *disputas* con la sociedad, con una parte de ella o con determinados agentes sociales; o bien que se retoman o resignifican otro tipo de eventos que permiten un acercamiento con el entorno social.

En su relación con la sociedad, parte importante para las organizaciones es aquella que se establece con el Estado, y con otras organizaciones religiosas. De hecho,

⁴⁸ Algunos autores a partir de esta mayor o menor distancia que se puede traducir en una posición negativa (mayor distancia) o positiva (acomodamiento) hacía la sociedad han diferenciado a *sectas* de las *iglesias*. Esa posición que asumen sectas e iglesias la asocian también al tamaño que muestran, ya sea con un carácter más local como las sectas o universal, como las iglesias. Es el caso, de Troeltsch para quien la secta se caracteriza por su posición radical de indiferencia y hostilidad frente al mundo, el cual busca llevar a cabo un amor fraternal en un reducido grupo de iguales. Por la otra, las iglesias muestran una tendencia a adaptarse al mundo circundante, con la adopción de una posición más conservadora y universalista. Sin embargo, las iglesias también pueden desarrollar una radicalidad y hostilidad con la sociedad, como es en los casos de los conflictos con el estado, o cuando impulsan, como en el catolicismo, una restauración y reconquista cristiana. Más bien por eso señaló que esas posiciones pueden suscitarse en el ciclo de vida de cada organización y no depende tampoco de su tamaño ya que en algunas organizaciones que aumentan en tamaño y complejidad mantienen su postura hostil y de rechazo con la sociedad.

algunos de los aspectos de ese rechazo o acercamiento que expresan con la sociedad, se encuentran asociados con el Estado, y otros están en referencia a organizaciones religiosas.

En lo correspondiente al Estado, cada organización cuestiona, en determinados ámbitos específicos, su autoridad. Las organizaciones apelan a su doctrina y a sus normas religiosas para señalar en asuntos relacionados con política, sexualidad, salud, familia, y educación, entre otros, sus desacuerdos con el Estado. Esta oposición en una mayoría de casos, no “se extienden a actitudes de sedición”⁴⁹ que impliquen un desconocimiento del principio de autoridad del Estado. Aunque, también se pueden suscitar momentos en los cuales las organizaciones religiosas, impugnen la legitimidad del Estado: como se observó por ejemplo, en lugares con un antecedente de monopolio, donde la formación y consolidación del Estado transcurrió precisamente por períodos en donde la iglesia dominante cuestionaba la fundamentación del poder y la autoridad del régimen institucional, o bien como son aquellos casos en donde ciertas organizaciones religiosas desempeñaron un papel relevante en procesos de democratización y cambio social.

Una dimensión importante en la relación entre Estado y organizaciones religiosas se presenta en el tema de los derechos humanos, principalmente, en lo concerniente a asegurar a las personas la libertad religiosa, de conciencia y expresión, así como garantizar la igualdad jurídica a las confesiones religiosas. Hoy, asegurar los derechos humanos en materia religiosa, se convierte en un asunto relevante para los estados debido a una mayor pluralidad en sus sociedades, y a la extensión de los procesos de democratización en el mundo.

En torno a estos temas confluyen tanto procesos de oposición como de acercamiento de las organizaciones con el Estado. La formación del Estado moderno está acompañada de una autonomía de las instituciones políticas frente a la injerencia de cualquier confesión religiosa. Esto requiere que el Estado legitime su poder fuera de toda influencia de carácter religioso.

⁴⁹ Al respecto Wilson señala para el caso del fenómeno sectario, que en dichas organizaciones su oposición con el estado se da, principalmente, en determinados temas específicos asociados a la propia doctrina e identidad religiosa de la secta, y establece cuatro dimensiones en donde se observa la oposición de la secta con el estado, a saber: 1) temas en los cuales las sectas están en directo desafío con el Estado; 2) temas en los cuales la enseñanza de las sectas es contraria a un aspecto específico de política pública; 3) temas en los cuales puede presumirse que la adherencia a la secta o su enseñanza ponen en peligro los derechos de los individuos, y 4) temas en las cuales las autoridades buscan defender la moralidad convencional y proteger el interés público. (Wilson, 1992: 31)

La laicidad del Estado es indispensable para que no se asuma dentro de sus funciones la defensa de una determinada religión, sino centrarse en garantizar los derechos a cualquier individuo u organización, con independencia de su identidad religiosa.

En este sentido, aunque han existidos avances a nivel global, todavía se observan Estados en donde una religión específica cumple la función de legitimación política y se prohíbe otro tipo de creencias religiosas. Por otra parte, en contextos -como en algunos países de Europa y América Latina- donde hubo una unión entre religión y poder político, y se conformó una iglesia dominante, la laicidad del Estado ha sido en los grupos religiosos minoritarios una de sus principales reivindicaciones políticas con el fin de que se garantice el ejercicio de sus libertades religiosas, y evitar así que se mantenga un sistema de privilegios frente a una confesión.

En este tipo de escenarios, el Estado ha tenido que enfrentar no sólo las resistencias, y reacciones de la organización religiosa dominante para mantener espacios de influencia social, y un status jurídico que le beneficie, sino también la presión de grupos minoritarios para que se establezca una igualdad jurídica. La situación es diferente en países con antecedentes de pluralidad religiosa, como el norteamericano, en donde debido a la neutralidad del Estado, y a una diversidad de organismos religiosos, no se consolida una iglesia dominante, y las distintas confesiones están en una condición de igualdad jurídica.

Por otra parte, dentro de las relaciones que establece con la sociedad, se encuentran aquellas con otras organizaciones religiosas. Cada organización, a partir de la autoridad, la estructura organizativa y la tradición, establece su propia distinción y diferenciación frente a otras organizaciones. Eso significa límites que permiten regular la entrada y salida de sus integrantes. Las organizaciones realizan inclusiones con las cuales establecen la calidad de miembros, y al mismo tiempo exclusiones que diferencian al resto como no-miembros. Por esa razón aunque discursivamente alguna organización se adjudique una representación mayoritaria de la población⁵⁰, ninguna puede abarcar las diferentes expresiones generadas en el sistema de la religión ni tampoco al conjunto de la sociedad. Por el contrario ante la imposibilidad de abarcar al

⁵⁰ Es el caso de la Iglesia católica en México que al conservar la religión católica una mayoría de la población (82.72%) se adjudica dicha representación (Un estudio descriptivo nacional y regional sobre los diferentes agrupamientos cristiano se realiza en el apartado II.2. de este trabajo). Sin embargo, como se observará en el estudio de las Iglesias católicas locales de Guadalajara y San Cristóbal de Las Casas, cada una a partir de su propia distinción genera exclusiones que abre la posibilidad de crecimiento y competencia de otras organizaciones religiosas y sociales.

conjunto de la sociedad, las organizaciones religiosas seleccionan destinatarios o campos prioritarios de su comunicación mediante los cuales se propone mantener y ejercer una determinada influencia social. Por ello es mediante esos campos o destinatarios en los cuales las organizaciones condensan su relación y comunicación con el entorno.

Las exclusiones realizadas por las organizaciones religiosas representan *nichos vacíos* –sectores poblacionales o espacios- que pueden ser cubiertos por otra organización, sea o no religiosa. Frecuentemente para cubrir o influir en estos *nichos vacíos*, las organizaciones participan en otros sistemas sociales como el educativo, el político y el cultural, entre otros, y emplean medios de difusión masiva que les permiten superar las limitaciones espaciales. Esa participación en dichos campos se debe a que las organizaciones religiosas “presuponen en el entorno destinatarios de comunicación” (Luhmann, 2004: 270).

En la búsqueda de adhesión de nuevos miembros, y en la decisión por influir en determinados destinatarios, las organizaciones religiosas compiten entre sí y también con otras organizaciones sociales. En esta competencia, las organizaciones definen estrategias con las cuales se hacen presentes en el entorno social, y en este sentido orientan a sus miembros con sus auto-reflexiones, estructuras y su planeación religiosa para cubrir ciertos ámbitos o sectores de su interés.

En la competencia religiosa no todas las organizaciones muestran la misma capacidad para incorporar miembros e influir en sus destinatarios prioritarios. De acuerdo con el contexto social se conforman ámbitos organizativos en donde predomina una organización religiosa sobre las otras debido a la variedad de bases de influencia que tiene para mantener e incrementar su presencia social; o bien en un caso opuesto donde existe una condición de relativa igualdad, en tanto existen una variedad de organizaciones con capacidades similares y contención entre sí.

Esas diferencias en la formación de los sistemas organizativos, nos remiten a variaciones en la forma en cómo se estructura el escenario y la competencia religiosa. La consolidación de una organización mayoritaria, en ciertos casos aún con una posición hegemónica, marca una desigualdad en la competencia religiosa en relación con otras organizaciones religiosas minoritarias. Este modelo, estaría representado con el esquema *centro/periferia* (Luhmann, 1993: 286-325). Del lado de la periferia existen una variedad de organizaciones religiosas, que a pesar de sus menores capacidades, significan una competencia y desafío para el centro en tanto representan la posibilidad futura de revertir dicha situación.

Este escenario donde existe una organización hegemónica, sobre todo, se presenta en los contextos que mantuvieron por un amplio período un monopolio religioso, y en los cuales con apoyo del Estado se impuso una religión en la sociedad. En este escenario, por su vínculo con el Estado, la iglesia careció de autonomía organizativa y la “fidelidad” religiosa se consiguió mediante el apoyo del poder político. La diferenciación del Estado y de distintos ámbitos sociales de la religión, trajo la conclusión del monopolio para entrar a un proceso de competencia religiosa en donde se deja de dar por asentado la adhesión religiosa de la población. Así, aún cuando la iglesia mayoritaria, puede ocupar una posición de “ventaja” en la estructura de la competencia religiosa, se ve obligada también a establecer sus propias estrategias para conservar y en su caso, ampliar su influencia en la sociedad frente aún contextos religioso diverso y competitivo.

En ocasiones, entre Iglesia y sociedad permanece un vínculo e identificación, con lo cual se inhibe y contiene el trabajo de los grupos minoritarios. Es precisamente en estos casos, en donde perdura una identificación entre iglesia y sociedad, cuando la protesta de ciertas organizaciones religiosas, tiene como referencia también la oposición y el rechazo a un sistema de creencias específico.

Por su posición de ventaja, la Iglesia u organización hegemónica realiza procesos de deslegitimación hacia las organizaciones minoritarias, al considerarlas como grupos heterodoxos que se apartan de la tradición religiosa dominante. En este sentido, desarrollará acciones tendentes a conservar su “primado” ético-religioso fundado en la fuerza de la tradición y la historia. Frente a estas circunstancias, algunas organizaciones religiosas minoritarias, ya sea que decidan aislarse para evitar todo tipo de contacto y rechazo social, o asuman una estrategia misionera y de reconquista para ampliar su margen de acción e influencia en la sociedad. La relación entre organización hegemónica y minoritarias, en la mayoría de los casos, se caracteriza por su mayor distancia y contraposición.

Un escenario opuesto a éste, es aquel donde se presenta un pluralismo religioso. Mientras en el anterior hay un centro u organización dominante frente a grupos periféricos o minoritarios, el pluralismo religioso se caracteriza por la ausencia de un centro religioso de poder, y en donde más bien existe un campo *segmentado* donde existen múltiples “centros” debido a la presencia de varias organizaciones autónomas que cumplen con la función de contención y control entre sí.

En ambos escenarios, sin embargo, la relación entre las organizaciones religiosas genera influencias mutuas que se traducen en cada organización en diferentes ámbitos: a *nivel doctrinal o teológico* con la introducción de nuevos ritos o discusiones teológicas que actualizan aspectos de su entorno religioso; en lo *estructural* con la incorporación de modelos de gobierno y la creación de nuevas instancias especializadas, y en lo *estratégico* en las formas de cómo se hace presente en el entorno social.

Estas influencias mutuas nos reflejan la conformación de ámbitos organizativos interdependientes, que se expresan en ese entramado de organizaciones en un estado de competencia. Por eso, los contextos de competencia manifiestan una diferenciación en el plano organizativo religioso, que se traduce en una mayor complejidad, y que representa para cada organización la formación de entornos religiosos más dinámicos y contingentes. De ahí que una de las formas que se responde a ese entorno dinámico sea con ajustes internos y redefinición de estrategias pastorales.

I.3. Conclusiones parciales

En la discusión inicial de este capítulo se expusieron algunas de las perspectivas más influyentes sobre la secularización, tales como la perspectiva del declive, del individualismo religioso y de la integración religiosa que son algunos de los enfoques sociológicos que más han influido en el estudio de las organizaciones religiosas. Dichas perspectivas aunque se diferencian en cuestiones tales como en la visión sobre la forma y el tipo de cambio que sufre la religión en la modernidad así como su ubicación en la sociedad, coinciden en la valoración de restar importancia social a las organizaciones religiosas, y en el caso específico del individualismo religioso en cuanto objeto de estudio.

Por ello, se consideró indispensable establecer en este capítulo una postura en relación con estos enfoques que permitiera fijar la importancia social y analítica de las organizaciones para entender la situación actual de pluralidad religiosa. Además se expuso el marco referencial con base en el cual se llevara a cabo el estudio de las organizaciones religiosas seleccionadas.

Para el estudio de las organizaciones religiosas se definieron tres dimensiones analíticas: dimensión *racional*, *social* y *relacional*. Dichas dimensiones permiten identificar lógicas diferentes al tiempo que complementarias en las organizaciones religiosas.

Así, lo importante de delimitar dichas dimensiones en este capítulo, es que figuran como los ejes analíticos a partir de los cuales se realiza el estudio de las organizaciones religiosas seleccionadas en el contexto de hegemonía católica, Guadalajara, Jalisco, y de mayor pluralidad religiosa, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, y posteriormente sirven para desarrollar el ejercicio comparativo entre los dos casos.

Con dichas dimensiones se atenderá el estudio de la influencia que genera el entorno religioso en la Iglesia católica, principalmente de aquella derivada por el crecimiento de otras organizaciones religiosas. Y de igual forma, estudiar la influencia que suscita la Iglesia en los grupos pentecostales seleccionados –Luz del Mundo y Alas de Águila- con procesos de emulación del modelo católico. Además de los dos aspectos subrayados, las tres dimensiones servirán en la comparación para analizar las diferencias y semejanzas entre las dos iglesias locales y entre los grupos pentecostales.

Sin embargo, previo al estudio de las organizaciones en los contextos señalados, abrimos un interludio donde por una parte, se aborda de manera general el proceso socio-histórico de cambio religioso en México que transita de una condición de monopolio religioso a otra de pluralismo religioso y en cuyo recorrido se atiende la conformación del ámbito organizativo-religioso. Por otra parte, se lleva a cabo un tratamiento estadístico de la diversidad religiosa, en los niveles nacional y regional, que nos permite contextualizar los dos casos seleccionados.

II. Interludio: El cambio religioso en México

Introducción

Hablamos de cambio religioso cuando se presenta en el *tiempo* una *variación* en la situación y en la forma en cómo se expresa la religión en la sociedad. En el caso de México, y en general en los países de América Latina⁵¹, esa *variación* se da de una condición de monopolio católico a otra de pluralización religiosa. Con una mediación temporal donde se desarrolla un proceso de secularización que se observa en la diferenciación del Estado y de otros ámbitos sociales de la religión católica.

Por ello, esa variación afecta, sobre todo, la condición estructural de la religión en la sociedad y tiene consecuencias importantes en las formas cómo se expresa lo organizativo religioso⁵². Por una parte, en la condición de monopolio católico, religión y dominio político, a decir de David Martin, estaban en una unión orgánica que impregnaba en lo institucional con el vínculo entre la Iglesia católica y el Estado, y en lo normativo entre la disciplina religiosa y el control social (Martin, 1978: 37). Debido a esa condición, tanto la Iglesia católica cumplió funciones políticas-sociales en los procesos de socialización y en el control social, como el Estado asumió un compromiso religioso, al reconocer y defender como única religión a la católica. La pertenencia al catolicismo se daba por nacimiento. Desde el momento de nacer las personas se integraban a una unidad eclesial⁵³.

Por otra parte, en la situación de pluralismo religioso la condición de monopolio católico ha sido quebrantada. Hay una diferenciación entre religión y dominio político. Consecuente con ese cambio, la Iglesia católica y el Estado están separados. Ahora la pertenencia religiosa no se define con base en el nacimiento, sino se compete entre

⁵¹ América Latina es una región heterogénea en cuanto a países, culturas, procesos políticos o económicos, pero que en lo histórico comparte la descendencia colonial, resultado de una conquista ibérica y la implantación de una misma matriz religiosa: *el catolicismo*. De ahí que también sus países compartan el patrón general que explique la condición actual de pluralidad religiosa.

⁵² No desconocemos también que este cambio en lo organizativo tenga un referente en el nivel micro relacionado con procesos de conversión y movilidad religiosa de las personas. No es, sin embargo, como fue señalado en la introducción, un interés a tratar en esta investigación sino priorizar la lógica organizativa.

⁵³ En esencia se nació en una parroquia de ahí que por un largo período la concepción de la parroquia haya sido territorial, y con un carácter benefical, opuesto al sentido comunitario-misionero de las congregaciones protestantes. El Concilio Vaticano II vino a modificar esta visión al retomar la visión protestante de asumir y aplicar una visión comunitaria y misionera de la parroquia.

diferentes organizaciones religiosas, con inclusión de la católica, por la incorporación de miembros⁵⁴.

No es casual que dada la oposición entre ambas condiciones y momentos históricos (*monopolio/pluralismo*), el contexto actual de pluralización religiosa se perciba como un cambio *drástico* (Bastian, 2003) o *revolucionario* (Chenust, 2003: 3) en la posición social de la religión. Sin embargo, visto como un proceso de largo alcance nos permite reconocer cómo del tránsito de un momento a otro, se entrelazan factores de etapas diferentes -y de dimensiones distintas tanto sociales, -organizativas y culturales- que por una parte, fracturan el monopolio católico y por el otro, configuran la tendencia de pluralización religiosa.

Sin duda en este proceso de larga duración hay que considerar factores presentes desde la Colonia por ser el contexto donde se instaura el monopolio católico y porque “determinaran el rol de la religión en los siglos siguientes” (Blancarte, 2007: 712). Resaltamos, por ejemplo, la simbiosis entre la Iglesia y el Estado que sostuvo la estructura de dominio colonial. Como parte de dicha estructura, la Iglesia desempeñó funciones de control social y operó los mecanismos de segregación y dependencia económica, que ubicaban en un estrato inferior a los grupos de indígenas y mestizos. El Estado correspondió con el establecimiento del catolicismo como religión única y la adhesión obligada de todas las personas a dicha matriz religiosa-cultural.

Por ello, inevitablemente debido a esa posición simbiótica “original”, el Estado desempeñará en el desenlace histórico un papel relevante para la conformación de un ámbito religioso relativamente “autónomo”, así como en la evolución organizativa de la Iglesia católica en México, y en propiciar o limitar la diversidad religiosa-organizativa.

Con la integración de la Iglesia católica “oficial” en la estructura de dominio colonial, se estableció una separación frente a la religión popular asociada a los sectores sociales segregados o subordinados. Iván Vallier apunta que en la etapa Colonial, dicho divorcio entre Iglesia oficial y religión popular se dio además, por una ausencia temprana de los trabajos de evangelización con lo cual, se perdió la capacidad de lograr por parte de la institución católica “la fidelidad religiosa del pueblo” (Vallier, 1970: 43).

Tal separación permitió el surgimiento de diversas expresiones religiosas que tejieron una historia paralela y ajena a la institución eclesiástica (Parker, 1996: 208). Incluso debido a la relativa autonomía que las manifestaciones religiosas populares

⁵⁴ Sin olvidar tampoco que al final la adhesión remite a la decisión de las personas o grupos.

mostraron y a la función política desempeñada por la Iglesia, muchas veces, aquellas desarrollaron una postura ideológica anticlerical (García, 1992: 64; Blancarte, 2007) que sustentarán en gran medida la aplicación de las disposiciones gubernamentales en contra de los intereses de la Iglesia católica.

Asimismo cabe señalar que la implantación del catolicismo desde la época colonial no fue homogénea en todo el territorio novohispano sino todo lo contrario. En ciertas regiones con alta población indígena, como se observó en el sur del país, se lograron conservar prácticas y costumbres “ancestrales”, ya sea por una débil evangelización y carencia de infraestructura o personal religioso, o por una resistencia cultural de dichos sectores que incluso fue favorecida por un entorno físico accidentado. En otros casos como en el norte hubo una débil presencia de la Iglesia católica y en determinados espacios ausencia debido al desarrollo de una colonización y evangelización tardía (Galaviz, Odgers y Hernández, 2009:225). En cambio, en el centro y occidente en virtud de una concentración de recursos religiosos tanto en infraestructura eclesial como en un sistema de santuarios, además de la impronta de una población criolla y mestiza, permitió una penetración más fuerte del catolicismo.

Esas distinciones regionales con el tiempo se tradujeron en posiciones desiguales para la Iglesia y en la conformaron de campos religiosos diferenciados en el país; que inclusive hoy se muestran en el centro y occidente con un predominio católico, y en el sur y norte con una mayor debilidad eclesiástica y diversidad religiosa.

De igual manera, en la tendencia de cambio religioso fue importante la formación del Estado “moderno” o más ampliamente el proceso de laicización⁵⁵ con el cual las instituciones políticas-sociales se diferencian del ámbito eclesiástico-religioso. En la distinción entre lo político y lo religioso se suscitan conflictos entre agentes seculares y católicos (Martin, 1978).

La constitución del Estado trajo la dinámica de instaurar su predominio en la vida pública y el intento de desplazar a la religión, principalmente, la acción de la Iglesia católica al espacio de lo privado. Ese proceso se desarrolló a partir de la segunda mitad del siglo XIX y hasta el primer tercio del XX, donde transcurren los eventos

⁵⁵ El proceso de laicización ha tenido sus altibajos. Si bien ha reducido en lo económico, político, social y cultural, la presencia de la religión y de la Iglesia católica, además de abrir el campo religioso a una mayor diversidad religiosa; en momentos determinados el Estado continúa con el empleo de fuentes religiosas, principalmente católicas, en procesos de legitimación, como en aquellos casos donde se vincula con la identidad nacional. Por otra, parte, la Iglesia ha logrado acoplarse a dichos cambios y mantener una posición privilegiada en relación con otras creencias.

centrales a partir de los cuales el poder estatal estableció su predominio frente al católico institucional.

El ascenso de los gobiernos liberales, a mediados del siglo XIX, fue un momento importante para el quiebre de la condición de monopolio católico. Mediante la aplicación de un conjunto de disposiciones jurídicas se separan los asuntos “públicos” de los “eclesiásticos”. Se instaura una incipiente, pero importante, pluralidad religiosa al posibilitar el ingreso en el campo religioso de organizaciones protestantes, y cuya medida formó parte de los propósitos liberales para debilitar el dominio católico.

En ese sentido, la disputa que estableció el Estado con la Iglesia abarcó a los recientes actores religiosos (Mallimaci, 2004:25) debido a la competencia que se intentó fomentar con su ingreso. De ahí que no sea tampoco casual que las organizaciones protestantes hayan observado como una oportunidad para el desarrollo de su trabajo de evangelización y una estrategia de oposición frente al catolicismo, el acoplarse a los sectores liberales y a su proyecto político.

Ahora bien, a principios del siglo XX, después de los gobiernos liberales, fueron los revolucionarios quienes profundizaron en las disposiciones anticlericales y en el proceso de separación de esferas. El marco jurídico en materia religiosa establecido en los artículos 3º, 5º, 27º, y 130 de la Constitución de 1917 restringió aún más el campo de acción social de la Iglesia católica – y en general el desempeño de todas las organizaciones religiosas- al fijar una serie de prohibiciones relativas a intervenir en la educación, la política, y la economía además de desconocer la personalidad jurídica a cualquier asociación o denominación religiosa.

La aplicación del marco jurídico desencadenó en un conflicto abierto con la Iglesia católica que se expresaría en el movimiento armado cristero; la conclusión formal del movimiento, resultado de una negociación entre jerarcas católicos y gobierno en 1929, significó la imposición del marco normativo restrictivo para la Iglesia católica, y con ello, la reducción de su capacidad de acción en la sociedad.

Sobre las consecuencias o influencias que este proceso de diferenciación y predominio del Estado tuvo en el ámbito organizativo religioso, hay que destacar algunos aspectos relacionados con la evolución de la Iglesia católica. Resaltamos la autonomía adquirida por la Iglesia de la cual careció en el contexto de monopolio. Debido a ese aspecto, podemos referir que fue hasta el proceso de separación con el

Estado cuando la Iglesia se transformó en una organización “moderna”⁵⁶. La Iglesia con esta autonomía realiza un proceso de reorganización interna y refuerza sus vínculos con la Santa Sede. Los lazos con la Santa Sede -denominados por algunos autores como proceso de “romanización” del catolicismo (Mallimaci, 2004:27)- permitieron la adopción y aplicación de un proyecto religioso integral, antiliberal y anticomunista destinado a recuperar la hegemonía social en la sociedad y enfrentar las medidas anticlericales.

En contextos con antecedente de monopolio católico, el proceso de secularización que impulsa el Estado con su formación y la consecuente desvinculación de lo religioso, presenta una dimensión política al intentar la “supresión” del dominio que ejerce la Iglesia católica en la sociedad.

De ahí que el tipo de respuesta empleada por la institución eclesiástica a esa pretensión fuera también de tipo político, y cuya consecuencia haya sido la marginación de una perspectiva de evangelización (Vallier, 1970; García, 1992: 70) al priorizar su preocupación por conservar “sus prebendas políticas y bienes materiales” (García, 1992: 90)⁵⁷.

Con esa respuesta, la Iglesia desarrolla un talante político debido a la oposición férrea y a las acciones de defensa que emprendió a nivel nacional y regional en contra de las disposiciones aplicadas por el Estado. Si en un primer momento, la estrategia política de la Iglesia, suscitó etapas de conflicto con el Estado, en otras, en cambio le han permitido obtener una situación privilegiada de aquel, con claras consecuencias en el campo religioso, al reforzar su predominio y la condición de desigualdad del resto de las organizaciones religiosas.

Ello se observa en momentos donde el Estado acude al catolicismo en los procesos de legitimación, con lo cual margina a otras religiones e incentiva actos de intolerancia religiosa. Un claro ejemplo se dio en la primera mitad del siglo XX donde el Estado implementa una política de unidad nacional que recurre al catolicismo como

⁵⁶ Recordemos que en el capítulo anterior dentro de las características de una organización religiosa establecimos la autonomía y los procesos de inclusión y exclusión características que permiten tanto la distinción como su diferenciación frente a su entorno. La Iglesia católica en la condición de monopolio además de que carecía de autonomía se hacía extensiva al conjunto de la sociedad por lo que sus límites eran poco claros. Se nacía en la Iglesia. Por eso, con la separación del Estado, por una parte representó para la Iglesia, la imposibilidad de abarcar o hacerse extensiva a la totalidad de la población, y por la otra como parte de su autonomía adquirida la necesidad de realizar procesos de inclusión y exclusión. Con ello al tiempo, que la Iglesia define con más claridad un proyecto, lógica e interés propios, ahonda en la distinción y separación frente a la religión popular.

⁵⁷ Perspectiva de evangelización que se genera cuando en la sociedad se expanda el proceso de secularización y dentro de esos cambios también sea notorio el crecimiento de otros grupos religiosos.

parte de los símbolos de identificación nacional. Con esa asociación, diferentes jerarcas católicos emprendieron una campaña de defensa de la fe en contra del trabajo de otros grupos religiosos y en donde algunas iglesias protestantes y pentecostales sufrieron agresiones (De la Luz, s/f).

Por ello, en gran medida debido a los privilegios políticos adquiridos por la Iglesia con su estrategia política, varios grupos religiosos, dentro de los que destacan algunos de corte pentecostal, han asumido también la dimensión política e interlocución con el Estado como una de los campos importantes en la competencia religiosa con el catolicismo.

De lo dicho anteriormente, se desprende otra influencia importante del Estado en el ámbito organizativo-religioso, que es su constante intervención en el campo religioso ya sea para favorecer a la Iglesia católica y con ello influir en el tipo de respuestas de otras organizaciones religiosas o en ocasiones también para fomentar con sus decisiones la ampliación del espectro religioso.

Ahora bien, si con la distinción del ámbito político frente al religioso se había impulsado un proceso de secularización, y se fragmentaba la condición de monopolio católico. El desarrollo industrial en el país que comienza a partir de la década de los treinta del siglo XX, el tránsito de una sociedad rural a otra urbana, la expansión demográfica, y recientemente el proceso de globalización, han extendido dicho proceso en la sociedad al tiempo que han favorecido la tendencia de diversificación religiosa.

A nivel organizativo, ello se ha observado en al menos dos ámbitos:

a) El correspondiente a la Iglesia católica con la constitución de estrategias implementadas para recuperar la influencia social perdida suscitada por los cambios registrados. Para ello, define en la sociedad diferentes campos de misión y en los cuales incrementa la preocupación por el avance realizado por otros grupos religiosos.

A partir de ese tipo de respuesta, la Iglesia desarrolla procesos internos de diferenciación con la creación de instancias especializadas, el impulso de “nuevas” formas de trabajo pastoral y el surgimiento de nuevos grupos seculares. Así observamos a lo largo de este proceso de diferenciación, desde la década de los treinta y hasta finales de los cincuenta, el impulso de un proyecto de recristianización como respuesta al proceso de urbanización y el debilitamiento de los valores tradicionales católicos. Posteriormente en la década de los sesenta y setenta como resultado de la dinámica de “renovación” eclesial que imprimió el Concilio Vaticano II y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano además de realizarse una reestructuración en la Iglesia

con el fin de propiciar un trabajo coordinado y con una orientación más pastoral, surgen nuevos movimientos católicos tales como la Teología de la Liberación o los movimientos de renovación carismáticas, que forman parte de las respuesta dada por la Iglesia al crecimiento o ampliación de una pluralidad religiosa.

b) La otra dimensión refiere al crecimiento de diferentes grupos religiosos. Sobre esta diversificación religiosa, no hay que omitir, la capacidad que han mostrado organizaciones religiosas-no católicas, y en las cuales destacan los pentecostales⁵⁸, evangélicos o bíblicos no-evangélicos⁵⁹, en incorporar a nuevos miembros que en su inmensa mayoría han provenido del catolicismo, pero que también han afectado la membresía de las denominaciones protestantes históricas⁶⁰.

Las organizaciones evangélicas y cristianas se han conformado en alternativas religiosas frente al catolicismo, en todos los sentidos: en cuestión de interpretación doctrinal, en el modo como socializan a través de sus estructuras a sus integrantes y los relacionan con la sociedad, y en las estrategias ejecutadas para propiciar un tipo de influencia social, que en ocasiones contemplan, revertir la posición mayoritaria de la Iglesia católica.

Por otra parte, el crecimiento “evangélico” como es el caso de los pentecostales, está relacionado al acoplamiento y resignificación que realizan de prácticas o creencias mágicos-religiosas de sectores populares-marginados (Parker, 1996; Bastian, 2003).

Sobre todo en el pentecostalismo surgen organizaciones que mantienen un carácter sincrético y que asumen una intención de posicionarse como un sistema de creencias dominante en su entorno social y con ello sustituir de dicha situación al catolicismo. En ese proceso, varias organizaciones han constituido una estructura semejante a la Iglesia católica, con la adopción de un modelo apostólico en la cual

⁵⁸ Regularmente dentro de los movimientos de corte pentecostal se diferencian por una parte, entre pentecostalismo “tradicional” que surgen o derivan de la experiencia religiosa de avivamiento de la Calle Azusa en Los Ángeles California a principio de siglo XX. En México de esa experiencia surgen organizaciones pentecostales como la Asamblea de Dios o la Iglesia Apostólica en la Fe en Cristo Jesús, y la Iglesia del Dios Completo. Como características centrales del pentecostalismo se encuentra la creencia en la manifestación del Espíritu Santo en tres aspectos: a) Don de lenguas; b) Don de sanación, y c) Don de profecía (Garma, 2007: 80). Y por el otro los grupos neopentecostales que además de compartir dichas características realizan cultos más carismáticos con la adopción de estilos musicales modernos. Sin olvidar que en sus estrategias pastorales incorporan el iglecrecimiento que les permite establecer mecanismo para aumentar su membresía.

⁵⁹ Los bíblicos no evangélicos o para-cristianos son aquellos que además de reconocer a la Biblia como autoridad y fuente religiosa, aspecto que comparte con grupos protestantes y pentecostales- adiciona en su tradición otras fuentes, tal como los Mormones con el libro del mormón, o los Adventistas de Séptimo Día con las interpretaciones de Ellen G. de White.

⁶⁰ Los protestantes históricos en cambio son aquellas denominaciones vinculadas al evento de la reforma protestante de siglo XVI, y en lo doctrinal comparten tres principios: sólo Dios, sólo la escritura y sólo la Gracia.

combinan en sus cargos, el aspecto religioso y el político. Además de que han retomado la dimensión política dentro de sus destinatarios de comunicación como un espacio para evitar no sólo que se privilegie a la Iglesia católica, sino también competir con ella y que se ha traducido en la creación de organizaciones civiles, en acciones de movilización social o en relaciones corporativas con el gobierno.

De esta forma, en las últimas cuatro décadas este proceso de pluralización se observa en el descenso de la población católica que de 1960 al 2010 pasó de 96.5% a 82.72%, y en el incremento de creyentes de otras religiones que en el respectivo período ascendieron de 2.3% a 9.9%. Aunque la religión católica mantiene su predominio en el ámbito nacional con el 82.72%, a nivel regional se muestra una mayor variación; precisamente, en aquellas regiones donde históricamente ha existido una menor presencia católica: sureste y norte-noreste, hoy figuran como zonas desde donde se propagan en el país otras creencias cristianas (Rivera y Hernández, 2009:12). En cambio en las regiones donde tradicionalmente ha tenido una mayor penetración se conserva como bastiones del catolicismo, esencialmente, hablamos del centro-occidente, y en menor medida de la región centro, esta última sobre todo, por la influencia de la ciudad de México.

Como se observa en esta breve introducción, el actual contexto de pluralización religiosa es resultado de un proceso de largo alcance donde se entrelazan diferentes factores sociales, organizativos, y culturales.

Por ello, el presente capítulo se centra en dos propósitos, cuyo tratamiento se desarrollan en apartados diferentes. Por una parte, en el primer apartado exponemos el proceso general del cambio religioso en México que se da, de un contexto de monopolio a otro de pluralidad religiosa; dicha exposición no es realizada con un detalle histórico sino más bien considera sólo los momentos significativos en dicha transformación y en los cuales enfatizamos lo concerniente al ámbito organizativo-religioso. Por el peso de la Iglesia católica esta ocupa un lugar central en la descripción de los hechos, y atenderemos el tipo de respuestas y estrategias que ha generado en este proceso de cambio religioso, donde indudablemente en las últimas décadas destaca el escenario de pluralidad religiosa.

Por otra parte, en un segundo apartado se aborda la expresión espacial de la actual condición de pluralidad religiosa en el territorio del país, con un enfoque prioritariamente estadístico, y con una atención en los niveles nacional y regional. Lo

cual, además nos permitirá contextualizar en dicho plano los dos casos de estudio: Guadalajara, Jalisco, y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

II.1. Del monopolio católico a la diversidad religiosa

Como previamente señalamos, para entender la relevancia social y religiosa que adquiere el actual escenario de pluralismo religioso es necesario remitirnos al contexto de monopolio religioso. No sólo por representar un momento y situación opuesta, sino debido a que desde esta etapa se establecieron condiciones importantes que repercuten en el desarrollo posterior de la religión, referimos esencialmente a tres aspectos a saber: la concentración del trabajo pastoral en regiones del centro y occidente del país; la existencia de un catolicismo popular “autónomo” de la Iglesia católica; y la unión Iglesia-Estado como parte de la estructura de autoridad colonial (Blancarte, 2007).

En México la instauración del monopolio católico se dio como consecuencia de la conquista española y de la evangelización realizada, principalmente, en el siglo XVI por misioneros integrantes de las órdenes de franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas. El orden colonial se construyó a partir de la unión entre Estado y la Iglesia católica cuya relación estaba institucionalizada mediante el ejercicio del Real Patronato Indiano⁶¹. El Estado español con el Patronato justificó la colonización de las nuevas tierras mediante la expansión del catolicismo y “el sostén de la Iglesia católica” (Meyer, 1989:23). Asumió dentro de sus responsabilidades la construcción de centros de culto, de dotarlos del personal encargado para su atención, la elección de obispos, y cualquier cargo eclesiástico, la exigencia a los obispos de un juramento de fidelidad a la Corona, el control de las actividades de las órdenes religiosas y la supervisión de todos los documentos eclesiásticos, entre otras (De la Hera, 1992:188-189).

A cambio de su “autonomía”, la Iglesia desempeñó un papel importante en la estructuración de las relaciones de dominio en la Colonia. Su influencia tuvo como fuentes de apoyo el monopolio en la educación tanto de masas como de elites, la creación de una base económica con la concentración de capital y de bienes raíces, y el

⁶¹ El Patronato es una institución de origen canónico que se concedía a los reyes en la Edad Media por solventar económicamente la creación de nuevas iglesias con las que se difundía el cristianismo, otorgándoles el derecho de presentación de candidatos a ocuparlas. En el caso de Patronato indiano fue una institución jurídica-política, que surgió por una serie de concesiones tanto legales como de *facto* de la autoridad papal hacia los Reyes católicos españoles quienes se adjudicaron amplios poderes para intervenir en asuntos eclesiásticos y mediante el cual se justificó la empresa evangelizadora de los indígenas a la religión católica (De la Hera, 1992, 54-55).

monopolio “salvífico” que fue uno de los baluartes para justificar la conquista y el orden colonial.

Al adjudicarse el monopolio de salvación, la Iglesia católica satanizó y consideró como idolatría a todas las prácticas y creencias de los grupos indígenas. Con el precepto de que ninguna persona podría encontrar la salvación fuera de la Iglesia, se emprendió la conquista espiritual de los indígenas. En ese proceso los misioneros del siglo XVI emplearon tanto métodos de coerción -con la destrucción de santuarios, figuras, y la exposición pública de castigos- como de persuasión (Kuehne, 1989:159).

Para la propagación del catolicismo, los misioneros utilizaron formas o métodos acoplados a determinados aspectos de las culturas indígenas. Por eso, a medida que se introdujo el catolicismo se produjo también un sincretismo religioso⁶² cuyo origen además de los métodos empleados por los misioneros se encuentra en la respuesta dada por los grupos nativos.

El conocimiento y el empleo de las lenguas vernáculas para la instrucción religiosa, la colonización de territorios “sagrados” donde antes se veneraban antiguas deidades con la sustitución de santos católicos o símbolos marianos, y en torno a estos centros el fomento de festividades, actos religiosos, o procesiones (Nájera, 2006:29), fueron algunos de los métodos empleados por los misioneros en el proceso de expansión del catolicismo y que tuvieron como base la incorporación de aspectos culturales existentes.

No obstante, un hecho destacable en este proceso, fue la respuesta dada por los grupos de indígenas; aunque éstos aceptaron, en menor o mayor medida, creencias católicas -como el culto de los santos- y ritos católicos- tales como los de paso, bautismo, matrimonio, funerarios-, ello iba acompañado de la persistencia y reinterpretación de determinados elementos antiguos. Conformándose en esta respuesta, y en su acoplamiento a lo católico, sistemas sincréticos (Marzal, 1993: 58).

En algunos casos, estas expresiones religiosas populares se reprodujeron fuera de la vigilancia de los misioneros en lugares “ocultos” como en cerros o cuevas; en otros debido a un territorio de acceso difícil garantizaron a grupos de indígenas la conformación de espacios con una relativa autonomía (Aguirre, 1973:23) que les permitió preservar sus ritos tradicionales (Parker, 1996: 27-33). Sin olvidar que en gran

⁶² Ya esta situación sincrética, ha sido referida por Maurice Halbwachs, como característica de todo sistema de religioso que en su pretensión de dominio, incorpora como suyos elementos de aquel sistema que busca sustituir, y que en este sentido fue característico del catolicismo pero también actualmente lo es del pentecostalismo (Halbwachs, 2004: 216, 220).

medida la persistencia y el resurgimiento de expresiones del catolicismo popular a lo largo de la Colonia – y en los siglos XIX y XX– se debió también por la insuficiencia de personal pastoral para cubrir el extenso espacio novohispano y que en determinados momentos se agravó dicha ausencia, tal como sucedió en el segunda mitad de siglo XVIII cuando los Borbones decidieron expulsar a los jesuitas y emprender la secularización de los territorios parroquiales que trajo la sustitución de las órdenes religiosas por el clero secular.

Ahora bien, desde el momento de la Colonia se conformaron variantes regionales que mostraban alcances o resultados diferenciales en la evangelización y que hasta la fecha conservan parte de esa especificidad. Debido a la imbricación Estado e Iglesia, la colonización estuvo a la par de la evangelización. Las ciudades fueron los nodos a partir de los cuales se emprendió la colonización (Rojas, 2000: 139) y el control del territorio.

Las ciudades con más jerarquía estaban ubicadas en el centro y centro-occidente del virreinato donde además existía la mayor concentración de población. Eso correspondió con el asentamiento de las principales circunscripciones eclesiásticas, tales como la arquidiócesis de México (1530), la diócesis de Tlaxcala-Puebla (1525), Michoacán (1536) y Guadalajara (1548). De hecho de estas diócesis derivaron la mayor parte de los territorios diocesanos conformados -no sólo en el período Colonial, sino también en los siglos posteriores- tanto hacía el norte como el sur⁶³. Y que nos habla ya en este momento de la concentración de recursos eclesiásticos –conventos, seminarios, universidades, personal religioso y sistema simbólico- en dichas regiones en tanto fueron los espacios a partir de los cuales se emprendió la evangelización de las regiones sur y norte.

Pero de igual manera, en el centro y centro-occidente del virreinato se estableció una red importante de santuarios que logró reunir tanto a indígenas como a mestizos, no sólo por los festejos religiosos y peregrinaciones en torno a cristos y símbolos marianos,

⁶³ La primera diócesis en instituirse fue fundada en Yucatán en 1515 denominada diócesis Carolense, que en realidad se traslada y confirma en Tlaxcala en 1525; de los territorios de la diócesis de Tlaxcala se erigieron en 1530, la diócesis de México y en 1535, la diócesis de Antequera Oaxaca. Por su parte de la diócesis de México, elevada a arquidiócesis en 1546, se formó la de Michoacán en 1536, de la cual a su vez en 1548 se creó la diócesis de Guadalajara. De esta última derivan gran parte de la diócesis del norte y del centro-occidente: Durango (1620), Zacatecas (1863), Colima (1881), Tepic (1899) entre otras. En cambio de la diócesis de Antequera (Oaxaca) que fue la otra diócesis que se desprendió de la de Tlaxcala, surgieron la de Chiapas en 1539, y Veracruz –Jalapa en 1863. Como se nota, la mayoría de los territorios diocesanos tiene como punto de origen las diócesis del centro (Datos tomados de www.catholic-hierarchy.org/country/dmx.html. Cfr. sobre todo la ficha correspondiente a cada una de las diócesis donde se expone un breve resumen histórico).

sino también debido a que la ubicación de dichos centros religiosos se enlazaba, en la mayoría de los casos, con la importancia que tenía la ciudad en alguna actividad comercial o económica. Guillermo de la Peña destaca, por ejemplo, para el caso del occidente, cómo las fiestas religiosas de los principales santuarios coinciden con las ferias comerciales más grandes del país tales como la de San Juan de los Lagos o Aguascalientes, lo cual además de fomentar una inserción de grupos de indígenas y estimular el proceso de mestizaje, reforzó el vínculo entre lo religioso y lo secular. Sin desconocer la importancia que ello tuvo para la generación de una identidad regional (De la Peña, 2004: 32-33).

La importancia de los santuarios estaba vinculada a la jerarquía que ocupaban las ciudades coloniales. De ahí que el mito guadalupano haya adquirido desde el centro una importancia nacional, y en su expansión incluso generó reivindicaciones regionales, como en la diócesis de Guadalajara, quien fortaleció sus santuarios regionales “...en cuyo centro estaba la Virgen de Zapopan junto a la capital del vasto territorio; en uno de los extremos, en la serranía que mira hacia las costas del mar del sur, el santuario de Nuestra Señora de Talpa; y hacia el noreste, en la encrucijada que comunica al camino de la plata, la Virgen de San Juan de los Lagos” (Nájera, 2006: 68).

Así, en términos generales, las regiones del centro y del occidente se caracterizaron por condensar en su espacio no sólo una mayor infraestructura religiosa, sino también en lo simbólico por la capacidad de articulación e influencia que establecieron mediante un sistema de santuarios que influyó en la construcción de identidades regionales y de una ideología nacional a partir del mito guadalupano.

Esta forma de control y presencia en el territorio, por parte de la Iglesia católica en la Colonia, estableció un patrón definido por la dualidad centro/periferia que incluso continua hoy caracterizando la presencia institucional eclesiástica. El centro contó con una concentración de recursos institucionales tanto eclesiales como estatales además de simbólicos-religiosos, que permitieron la consolidación del monopolio católico; en cambio las periferias se caracterizaron por una mayor ausencia institucional -eclesiástica y estatal-, que igualmente encontraba su paralelo en una débil colonización y evangelización.

Así las regiones del norte y sur como periferias, se diferenciaron por los resultados exiguos en el proceso de evangelización y colonización. En la región norte a diferencia del centro y occidente, el desarrollo de la evangelización y colonización presentó varias dificultades. Su ubicación lejana fue un obstáculo importante para

establecer una presencia fuerte y un vínculo más permanente con las misiones o presidios instaurados en el norte, algunos de los cuales figuraban más como baluartes para delimitar las fronteras frente aquello que permanecía no explorado o frente al territorio de otras potencias y posteriormente con los Estados Unidos (Muñoz, 1987:158). La expansión también tuvo límites al norte debido a la amplitud del territorio comprendido⁶⁴ junto con la dispersión y el nomadismo característico de los grupos indígenas, quienes algunos resistieron por medios violentos en tanto otros se enclavaron en la sierra madre occidental y el norte de la sierra madre oriental donde formaron regiones de refugio que dificultaron su evangelización y sometimiento⁶⁵.

Esos factores ocasionaron que el proceso de colonización y evangelización en el norte fuera gradual y tardío. Aunque inicia “tempranamente” en la segunda mitad del siglo XVI, continúa en los siglos XVII y XVIII con la incorporación de parte de sus territorios. En dicho proceso, y dada las limitaciones objetivas existentes, no se logró consolidar una hegemonía católica (Galaviz, Odgers y Hernández, 2009: 227), como aquella observada en el centro y occidente del territorio.

Esta condición se muestra en el tiempo que abarcó la conformación de las tres diócesis responsables de atender la región norte en la etapa colonial. Inicialmente, las diócesis de Guadalajara y la de Michoacán fueron las encargadas de atender gran parte de la región del norte, hasta que en 1620 se erigió la diócesis de Durango cuyo propósito fue cubrir el noreste del territorio (Durango, Sinaloa, Sonora Chihuahua, parte de Coahuila y Zacatecas además de las Californias). Hasta 1777 se creó la segunda diócesis, correspondiente a Linares Monterrey, y dos años después la de Sonora⁶⁶.

En relación con la región del sur, si bien dista con la norte en aspectos relacionados con el proceso de evangelización hacia las poblaciones indígenas,

⁶⁴ La amplitud de la región norte fue un problema geopolítico si se contempla que la Nueva España desde sus orígenes no tuvo límites claros de su frontera norte y sólo los definió hasta 1819 cuando surgió la necesidad de defender su espacio ante el peligro de expansión de los Estados Unidos. En dicho año se firmó el Tratado de límites territoriales se delimitan los territorios de la Nueva España que colindaba al norte con Oregon y el territorio de Louisiana (Muñoz, 1987:153).

⁶⁵ Para un estudio breve sobre el avance español en la región norte véase el artículo de Peter Gerhard (1959) en donde establece como las sierras y montañas fueron zonas de refugio para grupos indígenas (tepehuanes, tarahumaras, chichimecas). Esto coincide también con el argumento de Guillermo de la Peña, que considera que los territorios naturales como sierras, desiertos o selvas fueron regiones de refugio para aquellos indígenas periféricos que “permanecieron menos “aculturados” y mantuvieron una poderosa identidad étnica” (De la Peña, 2004: 32).

⁶⁶ Como se nota en el período colonial sólo tres diócesis se formaron para atender el vasto territorio del norte, una en las primeras décadas del siglo XVII, y dos en las últimas del XVIII. Lo cual además evidencia el proceso paulatino y tardío de la evangelización de dicha región.

comparte el hecho de la débil presencia histórica de la Iglesia y en determinados espacios de su ausencia.

Aunque las acciones eclesíásticas en la región sur fueron tempranas mediante las misiones de dominicos y franciscanos, así como con la formación desde el siglo XVI de las tres diócesis responsables de atender en el período colonial dicha zona -Antequera-Oaxaca (1535), Chiapas (1539), y Yucatán (1561) (De la Torre Villar, 1970:3)- el proceso de evangelización tuvo resultados limitados.

En gran medida las limitaciones se debieron no sólo a la concentración numerosa de diferentes grupos étnicos, ya que algunos fueron diezmados o desaparecieron a consecuencia de la política de congregación y reducción aplicada en las doctrinas, sino sobre todo por la resistencia que interpusieron a lo largo de la Colonia al dominio de la Iglesia: que como señalamos, se observaron reacciones tanto de rebeldía, reivindicando sus propias creencias, como a través de una religiosidad popular que integraba elementos del catolicismo “ortodoxo” pero mantenían aspectos de la religión local de origen mesoamericano.

Hasta la fecha los estados de la región sur tales como Oaxaca, Veracruz, Chiapas y Yucatán se encuentran dentro de los principales lugares que concentran un importante número de indígenas, y cuyo factor ha sido, incluso, considerado dentro de las variables que explican la diversidad religiosa existente en la zona (Garma y Hernández, 2007).

Además de esta resistencia étnica que limitó la instauración de una hegemonía o monopolio católico en la región, existen casos donde ello se explica también debido a la marginación o desatención eclesíástica y política, motivado por la escasa población indígena –a quien evangelizar- así como por una escasa riqueza del territorio, como fue la situación de Tabasco, que en toda la colonia padeció una desatención pastoral (Jiménez, 2007: 83-85)⁶⁷.

En realidad, la Iglesia católica a lo largo de la Colonia presentó serias dificultades para mantener una presencia en todo el espacio novohispano, en menor grado como fue visto en las regiones del centro y occidente por la concentración generada en cuanto a recursos religiosos y políticos. Sin embargo, aún en estas zonas debido a la prioridad que dieron al *centro* siempre dejaron *periferias* desatendidas. Eso

⁶⁷ No es casual que esa falta de trabajo y presencia eclesíástica se encuentre dentro de los factores que explican las reacciones anticlericales que se observarán, sobre todo, en los comienzos del siglo XX, y la diversidad que hoy se muestra.

representó la existencia permanente de una diversidad de expresiones religiosas fuera del control eclesiástico que serán en los siglos posteriores los nichos de mercado donde se localicen y crezcan otros grupos religiosos.

Por ello, la Iglesia católica en la Colonia, como es apuntado por Iván Vallier, para el caso de América Latinoamericana, se caracterizó por la falta de clero y las limitantes que eso representaba para atender los amplios territorios diocesanos y parroquiales. Además de su carencia de autonomía organizativa consecuencia de su integración al sistema de autoridad que la llevó a marginar tempranamente el trabajo religioso y crear una fisura con la religión popular (Vallier, 1970:43). Una situación similar es referida por Roberto Blancarte para el caso de México cuando señala que

Las relaciones entre Estado colonial, la Iglesia católica y los fieles estuvieron marcadas por una endémica escasez de sacerdotes en proporción al tamaño de la población, por una Iglesia dentro del Estado, que no se sitúa de frente a ese poder, porque no establece una relación de competencia, sino de cooperación, y consolidado el Patronato, de subordinación efectiva, así como por el Patronato y un arraigado jurisdiccionalismo (Blancarte, 2001: 849).

Entonces, las limitaciones que tuvo la implantación del catolicismo desde la colonia en diferentes espacios y sectores sociales, se explican en gran medida a causa de la inserción de la Iglesia católica a la estructura de autoridad colonial. La extensión e incorporación de las personas al catolicismo fue resultado de esa imbricación política-religiosa. El catolicismo era el marco ideológico-religioso desde donde se socializaba a las personas y se justificaban las desigualdades estratificadas del “orden” colonial. Fue así que la integración a este sistema religioso en ocasiones fue más de manera nominal, y para el cual se recibió el apoyo del Estado, que por una auténtica fidelidad religiosa a la Iglesia católica. De hecho, hemos subrayado las resistencias constantes al dominio católico además de la relativa autonomía que muchas expresiones populares tuvieron frente a los agentes eclesiásticos.

Por ello, aunque a través de la unión con el Estado, la Iglesia obtuvo beneficios tanto en lo económico, social y religioso que figuraron como bases importantes de su influencia social incluso para los siguientes períodos, y que condicionan también el tipo de respuesta a las políticas anticlericales de los gobiernos liberales; desde la Colonia también se caracterizó por su debilidad institucional relacionada no sólo con la dependencia hacía el Estado para generar la adhesión religiosa de las personas, sino debido a su escaso trabajo de evangelización.

Esa debilidad se acentuó con el ejercicio del Patronato que, como señalamos, implicó el derecho del Estado de intervenir en asuntos eclesiásticos-religiosos. Aunque en sus inicios este derecho fue una concesión papal a los monarcas españoles, en los siglos XVII y XVIII se ampliaron y fortalecieron las prerrogativas reales debido a las tendencias regalistas prevalecientes en la corona. De ahí que en la época de los Borbones, los monarcas asumieran el ejercicio del Patronato como una potestad del rey, y no resultado de una concesión papal, y aplicaran una serie de medidas anticlericales que tuvieron como propósito la sujeción y la reforma en la Iglesia católica.

Una vez consumada la independencia permanecieron en los nuevos gobiernos las intenciones jurisdiccionales al considerar el Patronato como un derecho transferido del Estado colonial a la nación independiente. Junto con la idea del Patronato se heredó también la tendencia reformista sobre la institución eclesiástica. En cambio, la Iglesia católica se opondrá a todo intento de intervención por parte del Estado, con el argumento de que el Patronato es un derecho intransferible concedido por el Papa únicamente a la Corona española.

Así en las primeras décadas del México independiente la oposición entre Iglesia y Estado condiciona posteriormente la forma en que se desencadena el proceso de distinción y separación de las instituciones políticas-seculares frente a las religiosas, además de influir en la evolución de la Iglesia como organización religiosa y en la configuración del ámbito religioso.

A. La ruptura del monopolio católico y el proceso de predominio estatal

Una vez alcanzada la independencia, y en lo que resta de la primera mitad de siglo XIX, se mantuvo la condición de monopolio católico instaurado desde la Colonia. El catolicismo fue considerado como factor fundamental de unificación social e identidad de la nueva nación.

En ese sentido, la Constitución de 1824 en su artículo 3 estableció que “La religión de la nación es y será perpetuamente la católica, apostólica, y romana”, además de subrayar el compromiso de protegerla con base en leyes “justas” y prohibir el “ejercicio de cualquier otra”. Con el reconocimiento del catolicismo como religión oficial, la Iglesia conservó su posición privilegiada al prohibirse otro tipo de creencias religiosas.

Sin embargo, junto con esos aspectos se sostuvo la pretensión del Estado de continuar con el ejercicio del Patronato. Así, en la referida Constitución en su artículo 40 (fracción XII) relativo a las facultades designadas al Congreso se otorgaba la potestad de “celebrar concordatos” con la Santa Sede y de “arreglar el ejercicio del patronato en toda la federación”⁶⁸.

De esta manera, se conservan también las tendencias regalistas de controlar y reducir el campo de acción de la Iglesia católica además de incorporar dentro de las funciones del Estado la de dotar los cargos y servicios eclesiásticos-religiosos. Dichas intenciones motivaron la oposición clara de la Iglesia católica.

Cabe señalar que la idea de ejercer el Patronato fue compartida tanto por conservadores como por liberales, quienes se inclinaban a favor de desempeñar las funciones jurisdiccionales. Y cuya intención además fue avivada por la casi ausencia de episcopado nacional ante la negativa de la Santa Sede de designar nuevos obispos diocesanos.

No obstante, las claras diferencias entre los proyectos políticos-nacionales de liberales y conservadores además de la intención de la institución eclesiástica de mantener sus prebendas e intereses adquiridos desde la Colonia, la lleva a establecer una alianza con el partido conservador.

Así a partir de dicha alianza, en la cual la jerarquía católica apoyó “conflagraciones armadas” con el fin de “defender sus derechos político, económicos (García, 1992: 71) incentiva la decisión de los liberales de aplicar medidas extremas (García, 2007: 20) tendentes a desvincular del ámbito político los asuntos eclesiásticos-religiosos.

De esta forma, sólo a mediados del siglo XIX, cuando los liberales ascienden al gobierno, y hasta 1873 fecha donde fueron elevadas las leyes de reforma a rango constitucional, se observa el empeño de incentivar la secularización en la sociedad con

⁶⁸ Diferentes estados entre 1825 a 1830, influenciados por la Constitución Federal de 1824 en sus respectivos ámbitos establecieron medidas eclesiásticas relacionadas principalmente con los siguientes puntos:

- 1) Se considera al Real Patronato una institución que por soberanía le pertenece al Estado
- 2) Se prohíbe a la iglesia la adquisición de bienes raíces
- 3) Se suspenden los derechos como ciudadanos a los pertenecientes a las órdenes monásticas

Ya en estas políticas eclesiásticas de los estados se puede observar una corriente liberal -que tiene su principal tradición en el regalismo borbónico e influencia de la Constitución de Cádiz- con matices anticlericales, donde la iglesia representa un obstáculo o todo aquello que se pretende superar del sistema colonial. Y donde la institución del Real Patronato se tratará de emplear no para preservar los derechos de la Iglesia, sino para atacarlos y disminuirlos (Morales, 1975).

la diferenciación de los asuntos políticos-civiles de los eclesiásticos religiosos, además de reducir el poder del clero y delimitar su campo de acción a la esfera privada.

Sin duda la aplicación de diversas disposiciones contenidas en la Constitución de 1857 donde resaltan las garantías individuales -tales como la libertad de enseñanza (art. 3), de manifestación de ideas (art.6), de escribir y publicar (art.7)-, el principio de soberanía popular como origen del poder político (art.39), la prohibición de adquirir o administrar bienes raíces por parte de la Iglesia salvo de aquellos edificios destinados al culto (art. 27), la supresión del fuero eclesiástico; además de las contempladas en las Leyes de Reforma –como la ley de nacionalización de los bienes eclesiásticos, la de matrimonio civil, la libertad de Cultos- representaron el quebrantamiento de la condición de monopolio católico.

Consecuencia de ello, el catolicismo dejó de reconocerse como la religión oficial y se implementó una política anticlerical -mediante la expropiación y desamortización de bienes eclesiásticos, la erradicación de la religión en la enseñanza de las escuelas públicas, la exclusión de la Iglesia del control del registro civil, la secularización de los cementerios- que cumplió con la finalidad de excluir del espacio público a los agentes católicos.

Asimismo, el establecimiento de la libertad de cultos trajo el reconocimiento de otras creencias religiosas. La apertura a nuevas creencias con el ingreso al país de misioneros y organizaciones protestantes –metodistas, bautistas, presbiterianos y congregacionales- se inscribió en el propósito de los liberales de reducir el poder e influencia social de la Iglesia católica. Inclusive, en ese proceso de debilitar la hegemonía del catolicismo oficial, el Estado respaldó una disidencia católica con aquellos sacerdotes que simpatizaban con el movimiento liberal y que dio lugar a la formación de la primera Iglesia de corte protestante (Bastian, 1983: 176).

Bajo esta lógica, es que los protestantes observaron como una oportunidad para la propagación de su trabajo por una parte, vincularse con aquellos sectores en clara oposición con el catolicismo oficial -tales como liberales, francmasones, espiritualistas- y por la otra, ubicarse en aquellas localidades o espacios donde la Iglesia tenía una débil influencia o ausencia de trabajo pastoral y en las cuales existían mayores posibilidades de aceptación y de constituirse en una alternativa religiosa al catolicismo⁶⁹.

⁶⁹ Dentro de estos espacios con una débil presencia de la Iglesia, retomamos los ejemplos de Bastian que subraya el caso de ciudades o pueblos “en vías de modernización” (Bastian, 1983:176) donde se

A pesar de que los protestantes tuvieron la simpatía de los liberales quienes consideraban que su difusión contribuiría a modernizar la cultura tradicional de los mexicanos; el origen norteamericano de varios de sus misioneros, su identificación como portadores de valores “anglosajones” ajenos a la catolicidad predominante, además de las reivindicaciones nacionalistas que generaba el proceso expansionista estadounidense, limitaron su crecimiento, y en toda la mitad del siglo XIX no representaron mayor desafío al predominio religioso del catolicismo. Por lo que más bien la Iglesia se centró en una estrategia de confrontación con el Estado⁷⁰ por ser su principal rival en virtud de que había logrado minar su poder social.

Con el triunfo del liberalismo se elevan a rango constitucional las Leyes de Reforma. Ante el afianzamiento liberal, la Iglesia desarrolla un proceso de reorganización interna con la conformación de un proyecto católico que estuvo favorecido durante la dictadura de Porfirio Díaz (1877-1911) por una política de conciliación mediante la cual se omitió la aplicación del marco jurídico en materia religiosa, aunque ello no se tradujo en su derogación, además de conservar en lo discursivo-ideológico una postura liberal.

A principios de siglo XX, con la crisis y después el derrocamiento de dicho régimen, iniciaría un nuevo período de enfrentamientos abiertos entre Iglesia y Estado que culminará hasta los años treinta. La Constitución de 1917 reafirmó el proceso de diferenciación del Estado, iniciado por los liberales, pero en materia religiosa fue más allá al establecer un marco restrictivo que negaba personalidad jurídica a todas las iglesias y derivado de eso, se les prohibía la intervención en la educación, de poseer, administrar y de adquirir bienes raíces, de crear organizaciones políticas con título religioso, además de limitar a los ministros de culto de cualquier acción relacionada con la actividad política-electoral.

Los gobiernos revolucionarios radicalizaron las medidas anticlericales tendentes a instaurar un predominio estatal en el proceso de socialización y en el espacio público. La respuesta, sin embargo, a estos propósitos por parte de la Iglesia católica fue de rechazo. Para hacer frente a dichas disposiciones y tratar de modificar el nuevo marco legal, la Iglesia retomó su proyecto de reconquista social.

insertaron los grupos protestantes y en los cuales desempeñaron un importante trabajo en cuestiones educativas.

⁷⁰ Y dentro de esta competencia con la Iglesia, el Estado incorpora a las organizaciones protestantes.

Esta oposición entre ambos actores se radicalizó con el movimiento cristero de 1926-1929; rebelión armada de católicos en defensa de la religión católica y en contra de las medidas anticlericales del Estado. Su conclusión formal en 1929, mediante una negociación entre jerarquía y gobierno, implicó el predominio estatal que se manifestó en la imposición de los artículos religiosos y en la reducción de la influencia de la Iglesia católica en la sociedad.

Cabe señalar que la imposición de las disposiciones constitucionales no sólo afectó a la Iglesia sino también a diversas organizaciones protestantes muchas de las cuales les confiscados bienes raíces además de que la mayoría de sus centros educativos fueron cerrados por la prohibición jurídica existente. Sin embargo, al tiempo que se le limita su participación en el campo educativo, el gobierno les abriría la oportunidad de trabajar con grupos de indígenas mediante el Instituto Lingüístico de Verano.

B. Desestabilización de la Iglesia católica y fragmentación del campo religioso

Aquí hay que abrir un paréntesis para subrayar algunos cambios que resultaron de la distinción y predominio estatal en el plano organizativo religioso. Indudablemente ha sido un proceso clave que ocasionó la fractura de la condición de monopolio católico e incentivó una tendencia de pluralización religiosa.

En este proceso, como observamos, resalta la etapa liberal en donde se estimuló la secularización de la sociedad con la instauración del Estado laico. Evidentemente con la diferenciación de lo político, se permitió también la constitución de un ámbito religioso relativamente autónomo, donde la Iglesia ocupaba, debido al antecedente de monopolio, una posición hegemónica pero cuya situación estuvo acompañada con la fragmentación del campo religioso (Bastian, 2003: 35) y el establecimiento de un proceso, aún restringido, de pluralización religiosa que se reflejaba en la presencia “discreta” de distintos grupos protestantes.

De esta forma, con las medidas anticlericales aplicadas por los liberales no sólo se trató de excluir la acción de la Iglesia católica de diferentes ámbitos sociales sino mediante el reconocimiento de la libertad de cultos, reducirla en una organización religiosa más entre otras. En gran medida dicho resultado se alcanzó, en virtud de que el modelo liberal de separación de esferas, significó para la Iglesia su transformación en

una organización religiosa⁷¹. Hasta ese momento la Iglesia católica adquirió una autonomía de la que carecía en el contexto de monopolio y que le permitió el establecimiento de una lógica, proyecto e intereses propios además de estrategias destinadas a conservar, defender o ampliar su influencia social⁷².

En su condición de organización el asunto de la adhesión religiosa dependerá cada vez más de sus propias posibilidades, fuentes de influencia y estrategias, así como de aquellas que empleen cada grupo religioso.

Asimismo, si en el contexto de monopolio, la Iglesia católica –con el respaldo del Estado– dejó fuera de su control a una variedad de manifestaciones religiosas y espacios sociales; una vez que se transforma en organización se profundiza esa imposibilidad de abarcar a la totalidad de la población y se amplían los nichos vacíos, ya sea por su ausencia o por su débil trabajo pastoral en sectores sociales, lugares o expresiones religiosas populares, que figurarán como oportunidades para el desarrollo y crecimiento de otra variedad de organizaciones religiosas.

Es por ello, que la Iglesia con el fin de mantener su influencia en la sociedad, primero ante el embate liberal, y después frente a cualquier proceso moderno que implique una disminución en su poder, respondió con la constitución de un proyecto católico. En dicho proyecto, la Iglesia define aquellos destinatarios y ámbitos prioritarios a través de los cuales atenderá alguna preocupación del entorno o asunto que cuestione su viabilidad futura.

La aplicación de ese proyecto estará acompañada de reflexiones doctrinales sobre las realidades sociales y la “tradición” católica que justifican la realización de cambios en su estructura organizativa, precisamente, con la intención de orientar el trabajo de los católicos a los campos prioritarios definidos⁷³.

⁷¹ Después de la Independencia la Iglesia comienza a tomar decisiones tendientes a constituirse en una organización. En torno al debate sobre el futuro del patronato, se muestra por ejemplo, un rechazo de su ejercicio. Dentro de los argumentos en contra del patronato, expuestos por los católicos destaca el concepto de *soberanía de la Iglesia* que entre otros aspectos implicaba que las reformas eclesiales tendrían que proceder de la misma institución. Sin embargo, será hasta la separación de los asuntos eclesiales-religiosos, del Estado cuando la Iglesia recupere su autonomía y con ello la capacidad para definir sus propios procesos y cambios internos.

⁷² Uno de los problemas centrales que ha enfrentado la Iglesia católica es precisamente no asumirse como organización y todavía pretender mantenerse como Iglesia, en el sentido señalado por Weber, de que la población nace en ella. En términos estrictos eso sólo fue posible en el contexto de monopolio, y se pierde cuando se suscita el proceso de separación Estado-Iglesia.

⁷³ Los elementos que acompañan el proyecto católico incorporan las tres dimensiones que hemos señalado sobre las organizaciones religiosas. Se observa una dimensión racional en las auto-reflexiones y cambios organizativos con el propósito de resolver o atender un problema en el entorno – secularización, cambio religioso, problemáticas sociales específicas (pobreza, dignidad humana, violencia entre otras) -. Hay también una dimensión social no sólo por la cada vez mayor importancia de los laicos, sino por la

La diferenciación de la Iglesia como organización no es un proceso que sólo se observó en el caso de la Iglesia en México, sino afectó a la institución global: en el siglo XIX, la Iglesia católica sufrió transformaciones importantes tanto en su interior como en la forma de vincularse con la sociedad. Los cambios estuvieron motivados por el avance del liberalismo y nacionalismo en diferentes países Europeos y latinoamericanos⁷⁴ quienes expropiaron, vendieron y cerraron propiedades o bienes eclesiásticos.

En Roma, centro de la institución, la Iglesia católica perdió sus territorios pontificios debido al proceso de unificación italiana y el poder papal quedó sumamente cuestionado. Hecho que influyó para que el Pontífice Pio IX impulsara un proceso de centralización con el fin de orientar a todas las Iglesias locales por una misma línea pastoral para defender la “catolicidad” y enfrentar el nuevo orden social⁷⁵. Lo cual implicó el fortalecimiento de las posiciones ultramontanas en la institución católica frente aquellas que postulaban la necesidad de conciliar con el mundo moderno. La expresión de dicha posición se observará en el Concilio Vaticano I con el reconocimiento de la Infallibilidad del Papa en materia de fe. Esta definición evidentemente consolidó la posición de primacía del Pontífice Romano al interior de la estructura episcopal.

Posteriormente, el Papa León XIII con la *Rerum Novarum* (1891): sobre la situación obrera propuso un proyecto católico de reconquista social. A partir de este momento, de manera más clara, la Iglesia comenzó a colocar sus capacidades organizativas para tratar de influir en la sociedad y cambiar con esto, la situación de crisis que trajo la modernidad. Esto implicaba una mayor incorporación del laicado en el trabajo religioso de la institución.

En México la influencia de las orientaciones papales se observaron, por una parte en un proceso de reorganización interna que se tradujo en una reforma territorial

forma y medios que se emplean en su incorporación al trabajo organizativo. Y una dimensión relacional porque al final se implementa una estrategia en su entorno donde se priorizan determinados sectores o destinatarios. Tales aspectos, nos muestran también como la Iglesia, sin omitir su oposición con la modernidad, genera modificaciones con las cuales “moderniza” sus vínculos con la sociedad (Menozzi, 2004:147) que se expresa en su intención de responder a las circunstancias sociales para mejorar su misión religiosa y su presencia social.

⁷⁴ De hecho la Iglesia "...como grupo social organizado jerárquicamente surgió en sus líneas esenciales en el siglo XIX. Sólo la liquidación de las estructuras feudales que incorporaban también las funciones religiosas, hizo posible el establecimiento de una orientación ultramontana del episcopado [...] la dependencia del clero secular de los obispos [...] y que la parte católica del pueblo identificará la Iglesia con la "Iglesia jerárquica..." (Kaufman, 1990: 479).

⁷⁵ En el caso de América Latina, como parte de ese proceso se crea el Colegio Pio Latinoamericano destinado a formar a los futuros integrantes del episcopado de la región.

con la creación de nuevas diócesis y parroquias⁷⁶, en la preparación de sacerdotes, y por la otra, en la constitución de organismos eclesiales, sindicatos, escuelas, congresos católicos, asociaciones agrarias, periódicos y un partido católico, que figuraban como las instancias de defensa y de transmisión de la propuesta católica en la sociedad. Con ello, la Iglesia buscaba *reconquistar* a la sociedad y oponerse de manera clara a las medidas anticlericales del Estado.

Este proyecto social tuvo como espacio nodal el centro-occidente del país, que, como fue señalado en la sección anterior, corresponde a la zona donde el catolicismo desde la Colonia logró penetrar e insertarse como parte de la identidad regional. En dicha región se desarrollarán las principales movilizaciones de protesta de defensa católica y de contención a todo lo que signifique una reducción en la influencia de la Iglesia -con inclusión de la instauración y el desarrollo de otros grupos religiosos-. Tal como fue el caso del movimiento cristero que en esta zona tuvo su bastión, principalmente en los estados de Jalisco, Guanajuato, Michoacán, Zacatecas y Colima.

Del conflicto cristero, la Iglesia católica saldría debilitada y la autoridad moral de su jerarquía cuestionada frente a los laicos en particular⁷⁷, y a la sociedad, en general. Mediante el acuerdo con el cual la Iglesia y el gobierno negocian la “conclusión” del movimiento, la jerarquía tuvo que aceptar la existencia del marco jurídico en materia religiosa y asumir la decisión de “automarginarse” de la política⁷⁸.

⁷⁶ En cuanto a la reorganización territorial se muestra una ampliación del número de circunscripciones eclesiásticas. De los años de 1870 a 1910, se fundan doce diócesis en el siguiente orden: Tamaulipas (1870), Tabasco (1880), Colima (1881), Sinaloa (1883), Cuernavaca (1891), Chihuahua (1891), Saltillo (1891), Tehuantepec (1891), Tepic (1891), Aguascalientes (1889), Campeche (1895), Huajuápan de León (1902); aunado a ello se elevan 5 diócesis a arquidiócesis que fueron: Oaxaca (1891), Durango (1891), Linares (1891), Puebla (1904) y Yucatán (1906). De lo anterior, se tiene que la distribución de la iglesia en territorio nacional hasta 1910 se presentaba de la manera siguiente: 8 arquidiócesis, 22 diócesis y 1 Vicariato Apostólico. En lo relativo al número de parroquias pasó de los años de 1851 a 1893, de 1,222 a 1,331; por su parte la cantidad de templos en el período de 1895 a 1910 se incrementa de 9, 580, a 12, 413, y en relación a los seminarios se crean 12 seminarios en el lapso de 1869 a 1911, hasta llegar al número de 29 en 1917 o uno por cada diócesis (Gutiérrez, 1982: 346, 351, 354, 369).

⁷⁷ Con el movimiento cristero se fractura la relación de la jerarquía católica y los laicos. Hasta antes de que la jerarquía católica negociara la deposición de las armas, existió una defensa y “fidelidad” de los laicos con su jerarquía; después de la negociación esa situación se modificó. El laico se sintió traicionado por la jerarquía y perdió la confianza en ella. (Sobre este punto Cfr. el siguiente trabajo: Pastor Escobar, Raquel, 2003)

⁷⁸ Por autorización del Papa Pío XI, los arzobispos de Michoacán, Leopoldo Ruíz y Flores, y de México, Pascual Díaz, acuerdan con el Presidente Portes Gil, la deposición de las armas de los católicos, y dan a conocer el 21 de junio el fin del conflicto cristero. Como resultado del acuerdo, la Iglesia aceptaba el marco jurídico, y el primer paso que toma para “suavizar” el ambiente será marginarse de los asuntos políticos. En realidad con dicha negociación no terminan los conflictos religiosos, sino se mantienen las medidas del Estado de limitar al mínimo la acción de la Iglesia y los católicos. El final del conflicto se observará hasta el sexenio de Lázaro Cárdenas en donde se presentan las condiciones políticas-sociales para establecer las bases de un *modus vivendi*, en el cual la Iglesia se auto-margina de la participación

Con esa decisión –que en cierta medida contribuyó al proceso de secularización, sobre todo, en la distinción del ámbito religioso frente al político, al inhibir, excluir o desconocer algunos movimientos católicos de corte “político”- estuvo acompañada de un programa tendente a reorganizar la vida interna, recuperar la disciplina de sus miembros y asumir un estrategia de tipo pastoral para responder ahora a una sociedad que se transformaba y se diversificaba debido a los cambios introducidos en la vida social y cultural por el tránsito de una sociedad rural a otra urbana. En estos cambios, la Iglesia comienza a percibir cada vez más como un problema el crecimiento de grupos religiosos en la sociedad.

C. Diferenciación del campo católico y pluralización religiosa

Hemos observado que una etapa importante en esta tendencia de pluralización religiosa fue la formación y el predominio del Estado “moderno” en la vida social. La instauración del Estado laico estimuló la secularización en la sociedad al propiciar una diferenciación de distintos ámbitos sociales, especialmente, el político de la religión y del control eclesiástico.

Por ese proceso, en todo el siglo XIX y en las primeras décadas del XX, la Iglesia tuvo como principal destinatario de sus acciones al Estado. En la disputa que la Iglesia estableció con el Estado, por el control de los procesos de socialización, realizó diferenciaciones internas mediante la conformación de una variedad de grupos católicos. Con ello, la Iglesia constituyó una estrategia política por el tipo de disputa en juego y su confrontación con el Estado.

A partir de la década de los cuarenta del siglo XX, una vez que el Estado se impuso en la vida pública, ahora el proceso de secularización se expandió en la sociedad debido a los cambios sociales generados por la implementación del modelo de industrialización en el país. La combinación de explosión demográfica y desarrollo industrial, incentivó la movilidad y concentración poblacional en las ciudades, con efectos claros en la transición de una sociedad predominantemente rural a otra urbana.

El modelo de industrial-urbano del país se caracterizó por un desarrollo desigual y heterogéneo en cuestión de diferencias sociales (niveles de ingresos, pobreza, servicios públicos) y espaciales (segregación territorial).

política y a cambio el gobierno tolerará su presencia en ciertos asuntos tales como el educativos, además de garantizar sus actos de culto y devocionales de los católicos.

A estos cambios en lo económico, demográfico y en lo social, hay que agregar los factores culturales relacionados con la expansión del sistema educativo laico, la influencia de los medios de comunicación, la migración, y el estilo de la vida urbana.

En gran medida las transformaciones señaladas agudizaron la complejidad de la vida social, y debilitaron aún más las fuentes de influencia y control de la Iglesia católica además de abrir posibilidades para el crecimiento de otros grupos religiosos.

Por ello, la Iglesia sin perder su dimensión política se vio obligada a definir estrategias que suponen en la sociedad propósitos de misión y de evangelización -que habían estado ausentes desde la Colonia- para atender a sectores o espacios que se “alejaban” de su influencia y donde la competencia religiosa figuraba dentro de los factores que influyeron en dicho cambio.

El crecimiento de organizaciones religiosas tales como pentecostales, bíblicas no evangélicas, protestantes en determinadas regiones- está vinculado precisamente a esa capacidad para captar miembros en grupos excluidos o donde la Iglesia ha mostrado una dificultad y ausencia pastoral.

La ampliación de la diversidad religiosa representó un “nuevo” desafío para la Iglesia, diferente de aquel que impuso el Estado con sus medidas anticlericales. Ante todo porque colocaban la competencia en el ámbito religioso, y no en el político⁷⁹.

En este contexto, la Acción Católica (AC) fue el principal mecanismo institucional con el cual respondió la Iglesia en la primera mitad de siglo XX, a esos cambios en lo social y religioso. Con dicho organismo la Iglesia –además de permitirle recuperar la dirección u orientación de los laicos⁸⁰ - emprendió un proyecto de recristianización en la sociedad.

La Iglesia se propuso contrarrestar con la Acción Católica el influjo latente de la vida urbana, de la educación laica, de los medios de comunicación y de la actividad de *sectas protestantes*, espiritistas, masónicas, movimientos socialistas o comunistas (Estatuto del Primer Sínodo Diocesano, 1938).

Dentro de las estrategias implementadas por la jerarquía católica en contra del avance de otros grupos religiosos, se encontraban las Cruzadas de Defensa de Fe. El

⁷⁹ Otro asunto es, que en esa competencia religiosa la Iglesia recurra al empleo de recursos políticos para mantener una posición privilegiada.

⁸⁰ Para recuperar el control entre los católicos, la Iglesia católica crea la Acción Católica en la cual reagrupará a las organizaciones de laicos que mayor importancia tuvieron en el conflicto religioso, como fue la Asociación Católica de Jóvenes Mexicanos. En este sentido la Acción Católica, tuvo como misión recuperar el poder de la jerarquía en la institución tanto doctrinalmente como políticamente (Para un estudio del papel de la Acción Católica, Cfr., Barranco, 1996).

desarrollo de dicha estrategia fue favorecida por un contexto político de efervescencia nacional influenciado por el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial, y donde el catolicismo fue incorporado para reforzar la identidad nacional.

Como resultado de la asociación, entre catolicismo e identidad nacional, se favoreció a la Iglesia católica para desarrollar dicha campaña de defensa de la fe en contra de los grupos protestantes, quienes fueron estigmatizados como opuestos a los intereses nacionales por ser una “creencia extranjera y extraña” vinculada al gobierno estadounidense (De la Luz, s/f).

La campaña se emprendió precisamente por la Acción Católica con el respaldo de grupos católicos afines tales como la Unión Nacional Sinarquista (Blancarte, 1993: 106) y en diferentes estados del país alcanzó niveles de violencia e intolerancia con actos de incendios de templos y hogares evangélicos así como agresiones a sus miembros (De la Luz s/f).

Aunque dicha campaña se inscribió en el contexto de la Segunda Guerra Mundial donde la Iglesia católica consideró que debido a la cooperación entre México y Estados Unidos, se corría el riesgo de una penetración de misiones protestantes (Blancarte, 1993:105); la preocupación de la jerarquía se fundaba de igual forma, en el crecimiento y en la diversificación de los grupos protestantes en el país, principalmente, en localidades rurales del sur y del norte.

Algunas organizaciones protestantes habían comenzado a trabajar en comunidades indígenas y en zonas rurales del país. La penetración de los protestantes en las poblaciones indígenas se vio facilitada debido a las acciones del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), el cual fue una organización integrada por denominaciones bautistas y presbiterianas. El ILV comenzó su trabajo en el país, a invitación del presidente Cárdenas, en la traducción de la Biblia a las lenguas indígenas y en la estructura de las lenguas mediante la creación de diccionarios (Masferrer, 2000: 26)⁸¹.

No obstante, el avance obtenido por los protestantes históricos en zonas indígenas y marginadas, el movimiento pentecostal tendría un mayor éxito y

⁸¹ Posteriormente el gobierno cancelaría el convenio con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) debido a la petición de expulsión que hicieran un grupo de antropólogos y etnólogos quienes en su petición se exponía que ILV favorecía una forma de imperialismo. Dicha posición no se diferenciaba de la que sostenía la Iglesia católica: el protestantismo se veía como un agente del imperialismo que venía a transformar la cultura de los mexicanos. Esta percepción creció más, por el hecho de que las agrupaciones protestantes y no católicas comenzaron a crecer en las regiones fronterizas, sur y norte, así como en aquellos sectores de población más desfavorecidos (Casillas, 1996: 68-69,75)

crecimiento en estas zonas y poblaciones, sin omitir el desarrollo de organizaciones paracristianas. Su aumento comienza a destacar en la década de los cincuenta, principalmente, en las periferias de las ciudades centrales, y en espacios rurales marginales.

El ascenso de nuevos grupos religiosos-no católicos fue más notorio en el país a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuyo proceso es extensivo a la región latinoamericana. Debido a las transformaciones religiosas de una región que paulatinamente perdía su predominio católico, y que concentraba la cuarta parte de católicos en el mundo, las autoridades centrales de la Iglesia a partir de un conjunto de eventos eclesiales establecieron pautas para influir en el trabajo interno de sus iglesias y orientarlas a mejorar la transmisión, presencia, e influencia de su proyecto en la sociedad.

No es casual que en la década de los cincuenta se promoviera la realización de la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1955) en Río de Janeiro, Brasil que tuvo como tema central la escasez de sacerdotes⁸².

La atención de la escasez de sacerdotes fue considerada como la “solución” para responder a la pérdida de influencia de la Iglesia en virtud de la “rápida transformación que se verifica en las estructuras sociales de América Latina a causa del intenso proceso de industrialización”, pero donde además se advertía la presencia activa de “enemigos de la fe” dentro de los cuales se subrayaba a los grupos protestantes (I CELAM, 1955)⁸³.

Sin embargo, el Concilio Vaticano II (1962 a 1965) fue el evento eclesiástico que mayor impacto tuvo en la vida interna y presencia social de la Iglesia. En el momento actual todavía se observa en distintas diócesis del mundo un proceso de recepción y asimilación de muchos de sus lineamientos y reflexiones teológicas.

⁸² En una región que concentraba la cuarta parte de los católicos en el mundo, fue considerado como un problema “grave y peligroso” la insuficiencia de clero que, de acuerdo con el documento conclusivo de la Conferencia, impedía una instrucción religiosa de la población.

⁸³ Como parte de las medidas subrayadas frente al reconocido *problema* del protestantismo se enfatizaba la necesidad de emprender acciones de defensa de la fe con la promoción de la religión popular, preparación de laicos y clero entorno a los asuntos doctrinales católicos que cuestionan más las diversas “herejías” actuales. Uno de los resultados importantes de la Conferencia, fue la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano con el propósito de promover, colaborar y estrechar relaciones entre las iglesias de la región. En su composición se estableció una secretaria denominada “Preservación y propagación de la fe católica”, precisamente, encargada de atender lo relativo a las misiones, difusión en medios de comunión y actos de defensa de la fe católica. Las tres restantes secretarías correspondieron a Clero e Institutos Religiosos; Educación y Juventud; Apostolado de Laicos y Acción Social

Para el caso de América Latina este proceso de recepción y reorientación en la etapa post-conciliar se llevó a cabo a partir de las asambleas del episcopado latinoamericano en Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992), y Aparecida (2007).

Lo interesante a resaltar fueron las premisas establecidas por el Concilio que trataban de propiciar una reestructuración interna en la Iglesia, nuevos esquemas de participación de los laicos, y una respuesta eficaz ante una sociedad más secularizada y pluralista.

En esas premisas, la Iglesia retoma la concepción comunitaria-misionera, resaltada en las organizaciones protestantes,⁸⁴ y donde se enfatiza su carácter laical. Para el trabajo interno se resaltan la importancia de las instancias colegiadas: nacionales, regionales y locales, para la coordinación de las iglesias locales y en el interior de las diócesis, el de las parroquias, además de incorporar el proceso de planeación y evaluación en el trabajo religioso de sus miembros. En el vínculo con la sociedad se propuso el empleo de métodos pastorales acoplados a los aspectos de cada cultura.

La influencia en México del Concilio -junto con la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (1968)- se tradujo en medidas pastorales importantes. Una de ellas fue el establecimiento, en la década de los setenta, de catorce regiones pastorales (Noroeste, Norte, Noreste, Vizcaya-Pacífico, Occidente, Don Vasco, Bajío, Metropolitana, Centro, Oriente, Golfo, Sur, Pacífico Sur, y Sureste)⁸⁵ como instancias de coordinación para un conjunto de diócesis de una misma región (Blancarte, 1993: 381). Desde su conformación, las regiones permitieron el reconocimiento de las problemáticas comunes en cada región y la definición de estrategias y acciones afines para obtener una mayor influencia de sus respectivos entornos sociales. Lo cual además se expresó en una regionalización ideológica (De la Torre, 2007:42).

Históricamente la región del centro, y occidente se ha conformado en el principal bastión del catolicismo para la Iglesia, conserva una concentración importante de recursos eclesiales, simbólicos-religiosos, además de aportar el mayor número de

⁸⁴ Con el término “Pueblo de Dios”, el concilio mostró una concepción de la Iglesia como comunidad cristiana llamada tanto a difundir como a dar testimonio de su fe en la sociedad. Por ello, es una Iglesia con carácter comunitario y misionero.

⁸⁵ Actualmente son 15 y se incorpora la región denominada metro-circundante que contempla a las diócesis de la ZMCM

obispos al episcopado. Por esa condición social y religiosa esta región, sobre todo, el occidente se ha caracteriza por una ideología conservadora (De la Torre, 2006: 100).

De igual forma referimos, que en el sur y norte, el catolicismo históricamente mantiene una posición débil, además de ser regiones donde se acentúa desde la segunda mitad del siglo XX, un proceso de pluralización religiosa. No es casual que dada la posición original y el crecimiento mayor de otras organizaciones religiosas, la región del Norte se haya caracterizado por sus críticas al Estado en cuestiones de democracia, limpieza electoral, y los derechos humanos (Blancarte, 1993: 382; Sota y Luengo, 1994 22-27). Ni tampoco que la región del Pacífico-Sur (integrada por las diócesis de San Cristóbal; de Tehuantepec, y el Arzobispado de Oaxaca) donde se encuentran diócesis con un alta proporción de descenso católico, se haya caracterizado por asumir una posición crítica en términos sociales sobre la pobreza, la justicia social y con un trabajo pastoral cercano a la Teología de la Liberación⁸⁶.

Así las posturas ideológicas están en consonancia con la posición religiosa que mantiene el catolicismo en el ámbito regional. Sin embargo, como observaremos en la siguiente sección, tanto en las regiones con un menor número de católicos, y en aquellas donde es mayoritario el catolicismo, se presenta el crecimiento de otras organizaciones religiosas, destacando los grupos evangélicos-pentecostales.

Por ello en ambos casos, implica desarrollar por parte de la Iglesia, un tipo de competencia religiosa. Así, los casos seleccionados se caracterizan precisamente por ubicarse en contextos regionales diferentes: Jalisco en la región centro-occidente la cual es la de mayor porcentaje de católicos, “próximo” al monopolio, mientras Chiapas en la región sureste que se encuentra en una situación contraria de menor catolicismo y mayor pluralidad religiosa.

La etapa del monopolio total ha terminado, ahora los grupos religiosos deben de competir por una “clientela” de consumidores. Las adhesiones religiosas han dejado de darse por sentadas, y se caracterizan, en un escenario de pluralismo religioso, por una adhesión libre y voluntaria.

⁸⁶ Si extrapolamos la situación de estas regiones pastorales –Norte y Sur- caracterizadas por su posición crítica en términos políticos-sociales, a lo que Anthony Gill (1994) observó en su estudio realizado en países de América Latina donde existían regímenes autoritarios en los cuales identifica que los casos donde el episcopado asumió una posición de deslegitimación frente al Estado, se encontraba relacionado con un contexto donde la base social del catolicismo estaba mermada por el incremento de la competencia religiosa. La postura crítica, entonces, formaba parte de la estrategia para recuperar una legitimidad disminuida por el avance de otras organizaciones religiosas.

II.2. Geografía del cambio religioso: patrón espacial de las organizaciones religiosas.

Como ya se estableció en la introducción del capítulo, el propósito del presente apartado es exponer, con base en un tratamiento estadístico, la expresión espacial de la actual situación de pluralidad religiosa. Los datos estadísticos empleados derivan en esencia de fuentes censales. Se toma de base la Muestra Censal del *XII Censo General de Población y Vivienda (CGPV)*, 2000 y la Muestra Censal del *XIII CGPV* de 2010. Ambas muestras se “armonización” con base en la *Clasificación de Religiones* empleada en el Censo de 2000⁸⁷.

⁸⁷ El detalle de la forma de trabajo de la base de datos de la *Muestra Censal* se encuentra en la parte de anexos en donde se incorpora un documento metodológico. Aquí solamente aclaramos lo referente al criterio empleado en la clasificación de los agrupamientos religiosos. Como también se explica en la nota a pie número 80, el manejo de la información de la muestra censal fue organizada a partir del documento del INEGI denominado *Clasificación de Religiones*, en el cual se encuentra una clasificación detallada de los diferentes agrupamientos religiosos y aquellas denominaciones que integran a cada uno (Cfr. INEGI (s/f), *Clasificación de Religiones*, www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/metodologias/clasificadores/Clasificaci3nReligiones.pdf). Con base en la misma clasificación del INEGI, se observarán variaciones en los resultados estadísticos obtenidos en lo concerniente a los agrupamientos religiosos: *pentecostales*, así como *otras evangélicas*.

Cabe señalar que en la *Clasificación de Religiones* del censo de 2000 se le asigna una numeración a cada agrupamiento religioso. Numeración que se disgrega de acuerdo con la cantidad de denominaciones contempladas en cada uno de ellos. Así, el 00 identifica al agrupamiento católico; el 11 a los protestantes históricos (sin embargo debido a las diferentes denominaciones protestantes contempladas en la clasificación, esa enumeración se disgrega del 1101 al 1114, esto es, se consideran catorce diferentes denominaciones: anabautista (01), anglicana (02), bautista (03), calvinista (04), congregacional (05), cuáquera (06), del nazareno (07), discípulos de Cristo (08), Ejército de Salvación (09), Episcopalina (10), Luterana (11), menonita (12), metodista (13), y presbiteriana (14)); el 12 es el designado para pentecostales y neopentecostales, y abarca del 1201 al 1299 por la variedad de grupos; el 13 es para La Luz del Mundo; el 14 para la categoría otras evangélicas (y abarca del 1401 al 1499); el 20 para las bíblicas no evangélicas quienes contemplan tres denominaciones del número 2001 al 2003; y así para cada una de las restantes agrupaciones se le asigna su propia numeración (Para más detalle ver anexo metodológico, aquí sólo me detengo a precisar lo concerniente a pentecostales y neopentecostales, así como otras evangélicas). Sin argumentación del criterio empleado por el INEGI, dos denominaciones consideradas en su clasificación dentro del subgrupo pentecostales y neopentecostales, a saber: *cristiana* con numeración (1217), y *evangélica* con numeración (1219), fueron contabilizadas en el agrupamiento otras evangélicas. Debido a ello es como otras evangélicas significa en porcentaje el 2.7% -coincidente con la que señala el Censo General del 2.79%- y los pentecostales el 1.7%. Sin embargo, si se toma tal cual está la *Clasificación de Religiones*, elaborada por el mismo INEGI, y se deja las dos denominaciones: *cristiana* y *evangélica* en donde están catalogadas, es decir en los pentecostales y neopentecostales, el porcentaje de este agrupamiento incrementa al 4.2% -como se muestra en el cuadro 6 de este apartado-, y el de la categoría otros evangélicos se reduce al 0.1%. En este trabajo se organiza la base de datos tal y como es definida por el INEGI, sin trasladar las denominaciones (*cristiana* y *evangélica*) mencionadas a la categoría otras evangélicas, y que arroja con esa decisión resultados diferentes en los agrupamientos religiosos pentecostales, y otras evangélicas. Ahora bien la Muestra Censal de 2010, incluyó una nueva clasificación (Cfr. INEGI, *Clasificaciones del Censo de Población y Vivienda*, 2010) en la cual se introdujeron variaciones significativas que afectaron sobre todo, los agrupamientos *Pentecostales* y *neopentecostales* y *Otras evangélicas*. Para fines de comparación en este trabajo se armoniza la clasificación de la muestra censal de 2010 con la clasificación de 2000. (Cfr. Anexo I, Metodología sobre el procesamiento de las muestras censales, 2000 y 2010).

Además sobre estas fuentes se incorporaron, el documento *La diversidad religiosa en México* (2005), elaborado por el INEGI a partir de los resultados del Censo General de Población y Vivienda 2000 (XII CGPV), y recientes investigaciones que analizan el cambio religioso en México y en sus regiones, a saber: *Atlas de la diversidad religiosa en México* (2007), y *Regiones y religiones en México* (2009).

Con el propósito de observar las diferencias espaciales que adquiere el proceso de pluralización religiosa en México, se consideraron tres niveles territoriales: *el nacional, el macro-regional y el regional*.

En la construcción de los niveles macro-regional, y regional se retomó la propuesta de regionalización planteada por Alberto Hernández y Carolina Rivera (2007: 13) y Ángel Bassols Batalla (1990). Se definieron nueve regiones, que forman cuatro macro-regiones o bloques de regiones:

1. *Macro región norte*: que abarca las regiones del noroeste (Baja California, Baja California Sur, Sinaloa, Sonora), norte-centro (Chihuahua, Coahuila y Durango), noreste (Nuevo León y Tamaulipas).

2. *Macro región centro-occidente*: integrada por las regiones del centro-norte (Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro, San Luís Potosí, y Zacatecas) y región centro-occidente (Colima, Jalisco, Michoacán, Nayarit).

3. *Macro región centro*: Aquí macro región y región coinciden conformados por los estado de Hidalgo, Estado de México, Morelos, Puebla, Tlaxcala y el Distrito Federal; y

4. *Macro región sur*: que comprende las regiones sur (Guerrero y Oaxaca), Golfo (Tabasco y Veracruz), y Sureste (Campeche, Chiapas, Quintana Roo y Yucatán).

En cada uno de los niveles territoriales se presenta información en esencia de los agrupamientos censales considerados en el credo cristiano⁸⁸ el cual concentró a

⁸⁸ El INEGI en el documento *Clasificación de religiones* ordenó la variedad de religiones en cuatro credos: *cristiano, no cristiano, y cristiano-no cristiano*, además de contemplar la categoría ninguna religión y religión no especificada. A partir de cada credo derivan otros tres niveles: grupo, subgrupo y en algunos casos hasta la denominación. Dentro del credo *no cristiano* se contempló cinco subgrupos: origen oriental, judaica, islámica, nativista (movimientos de mexicanidad) y otras religiones no cristianas. En el credo *cristiano y no cristiano*, se agruparon a los espiritualistas. En cambio el cristiano se dividió en cuatros grupos: *católico, protestantes y evangélicas, bíblicas no evangélicas y otras cristianas*. El grupo *protestantes y evangélicas* a su vez se clasificó en cuatro subgrupos: protestantes históricos; pentecostales y neopentecostales; raíces pentecostales (Luz del Mundo), y otras evangélicas. Salvo el subgrupo raíces pentecostales que sólo contempló a la Luz del Mundo, los restantes están integrados por una heterogeneidad de denominaciones u organizaciones religiosas. El agrupamiento *bíblico no evangélico* se desagregó sólo a nivel denominación y contempló a Adventistas del Séptimo Día, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y Testigos de Jehová (Cfr. INEGI, *Clasificación de Religiones*, www.inegi.org.mx/est/contenidos/espanol/metodologias/clasificadores/ClasificacióndeReligiones.pdf).

católicos, protestantes históricos, pentecostales, raíces pentecostales (Luz del Mundo), bíblicas no evangélicas, otras evangélicas y otras cristianas. En el caso de los agrupamientos protestantes históricos, y bíblicas no evangélicas, se desglosa en ocasiones información a nivel de algunas de sus denominaciones. Para el caso de los protestantes sobre bautistas, metodistas y presbiterianos; en las bíblicas no-evangélicas de Testigos de Jehová, Adventista del Séptimo Día, y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones).

Los agrupamientos más complicados en cuanto a desagregación de información son los pentecostales, así como otros evangélicos, debido a la heterogeneidad de grupos que los conforman y a la fragmentación de su membresía. Así, para estos casos se anuncian los datos que corresponden al agrupamiento en general.

Además de la información de los agrupamientos cristianos, en los diferentes niveles territoriales en casos de notoriedad se presenta información sobre la categoría sin religión.

El apartado se estructura en dos secciones, el primero corresponde al nivel nacional y el segundo conjuntamente se abordan los ámbitos macro-regional y regionales. En dichos niveles se expone lo referente a los agrupamientos religiosos señalados, en el siguiente orden: se comienza con la religión católica que por su condición mayoritaria es punto de referencia para entender las diferencias presentadas en las otras confesiones en aspectos tales como, su estructura y composición demográfica además de aquellas relativas a su distribución espacial. Después se desglosa lo concerniente a las agrupaciones cristianas no católicas con los mismos elementos.

A. Nacional

De acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda de 2010, de las 112, 3336, 538 personas registradas, el 82.72% (92, 924, 489) se declaró católica, el 9.88% (11, 096,994) manifestó profesar otra religión diferente, el 4.68% (5, 262,546) contestó no tener ninguna y el 2.72% (512,370) no especificó.

En la sección correspondiente a las agrupaciones cristianas mencionaremos sobre esta clasificación las diferencias que presenta la “nueva” clasificación de la muestra censal de 2010.

De los datos expuestos resalta el predominio que todavía mantiene la religión católica en el país. La diferencia entre la población católica con 82.72%, y la no-católica con 9.88%, aún es amplia; entre una y otra existe un rango de 72.84%.

A pesar de esa diferencia, hay un 17.28% de la población que no se identificó con el catolicismo –ya sea por profesar otra religión, por no especificar, o bien por elegir la categoría sin religión-. Lo cual dicho porcentaje colocado en un proceso de largo plazo, como se vio en el apartado anterior, evidencia un cambio social significativo⁸⁹ de mayor pluralidad religiosa que se ha acentuado en las últimas cinco décadas.

A principios del siglo XX, la pertenencia al catolicismo alcanzaba casi a la totalidad de la población. De las 13, 60727, personas que contabilizó el Censo General de Población en 1900, el 99.4 % era católica (INEGI, 2005: 3) y tan sólo el 0.41% pertenecía a otra religión. Dicho porcentaje tan elevado de católicos se mantuvo en toda la primera mitad del siglo XX, con ciertas fluctuaciones entre uno y tres puntos porcentuales por debajo pero sin representar un cambio significativo para la hegemonía del catolicismo.

Así, en 1910 el porcentaje de católicos fue de 99.2%; en 1921, este disminuyó a 97.1%, pero en gran medida derivado de las consecuencias que tuvo el movimiento revolucionario en la población en general⁹⁰. En 1930 se incrementó ligeramente su porcentaje con 97.7%, para nuevamente decrecer en 1940 con un punto porcentual al colocarse en 96.6%. Al concluir la primera mitad del siglo XX, con respecto a la tres décadas anteriores, la población católica incrementó su porcentaje a 98.2%⁹¹; en cambio la población no católica sólo significó el 1.8%.

Con estos altos porcentajes, es como se aludió a la existencia de una sociedad católica debido a que prácticamente el conjunto de la población se identificaba con dicha religión (Parker, 2005:36). Incluso, el volumen de la población católica en toda la

⁸⁹ De igual forma, como veremos en la otra sección, esta diferencia se reduce si se toma como referencia ya sea el plano macro-regional, regional o estatal.

⁹⁰ Entre 1910 a 1921 la población total mostró una tasa de crecimiento media anual negativa con el -0.5 %, período en el cual también la católica decreció pero con una tasa de -0.7%. Esto se observó en números absolutos con una pérdida en la población total de 1910 (15, 160,369) a 1921 (14, 334,780) de - 825,589 personas, y para los católicos de -1, 111,950.

⁹¹ En el Censo de 1950 en comparación con los anteriores, la categoría *sin religión* fue omitida. Es probable que de dicha población haya sido incluida dentro también de la población católica y no sólo en las otras cristianas como refiere el INEGI (2005a). Y ello explique una parte de su crecimiento de casi dos puntos porcentuales en comparación con el presentado en 1940.

primera mitad del siglo XX, “reflejó el crecimiento de la población del país” (INEGI, 2005:4).

No hay que omitir el hecho, que esta primacía de la religión católica a lo largo de la primera mitad del siglo XX, se desarrolló en un contexto predominantemente rural. Si bien a partir de los años 40 comienza un crecimiento urbano como resultado del desarrollo industrial en el país, todavía para 1950 la población rural representaba el 57.6% frente a la urbana con 42.6% (Cfr. Mendoza y Tapia, 2010: 17)⁹². De igual forma, la mayor pluralización religiosa, que se observa en la segunda mitad de siglo, se observa en un momento donde se desarrollan transformaciones en la estructura social. Principalmente, referimos a la intensificación en el proceso de urbanización entre los años 40 y 80 que permitió el tránsito de una sociedad rural a otra hegemónicamente urbana⁹³, y cuyo proceso está a la par de un crecimiento poblacional que se expresó entre 1950 y 1980 en tasas de crecimiento media anual (TCA) por arriba del 3%⁹⁴; sin desconocer además que en las décadas posteriores derivado de ese rápido crecimiento y del control de la fecundidad se conformó una estructura demográfica donde el peso mayor estaba en niños y jóvenes. Por ello, tampoco es casual que en estos sectores se concentre una mayor participación de la población católica y que dicho patrón se presente también en el crecimiento y la composición de los grupos no católicos⁹⁵.

Así, con el comienzo de la segunda mitad del siglo XX, la clara hegemonía de la religión católica que se sostuvo hasta entonces, cambió a una tendencia de mayor

⁹² De 1910 a 1940 la población rural pasó de 71.3% a 64.9 % esto significó una pérdida de 6.4 por ciento. Sin embargo, en una década de 1940 a 1950, desciende 7.5 puntos porcentuales al pasar de 64.9% a 57.4% derivado, como ya se comentó, del impacto del proceso de industrialización (Cfr. Los datos en Mendoza y Tapia: 2010).

⁹³ Este proceso de urbanización que tuvo su etapa de mayor desarrollo y expansión entre 1940-1980 estaba asociado con la industrialización del país que incentivó una migración del campo a la ciudad debido a la concentración industrial en el espacio urbano. A nivel nacional y sobre todo, regional se expresó en la formación de un sistema de ciudades con una mayor concentración en esta etapa en tres ciudades: Ciudad de México, Guadalajara y Monterrey. Sin embargo, la expansión de la población también permitió el poblamiento de estados del norte del país por su ubicación de frontera con Estado Unido, y debido al *boom* de la maquila, o bien en el sur con polos petroleros. Este proceso de poblamiento que acompaña la urbanización y modernización del país está dentro de las variables que en ciertas regiones afectan el cambio religioso. Para un estudio del efecto de urbanización en el cambio religioso Cfr. Hernández Alberto (2007).

⁹⁴ Dicho crecimiento que se experimentó en estas décadas, estuvo propiciado por una política gubernamental pro-natalista que desde el sexenio de Lázaro Cárdenas fue impulsada con el propósito de poblar a México, e impulsar con ello un desarrollo económico. Sin embargo debido a la expansión demográfica experimentada a partir de la década de los 70, el Estado mexicano dio un cambio a dicha política para establecer otra de control en la natalidad (Mendoza y Tapia, 2010:13). Con ello se inicia un proceso de transición demográfica que representa el tránsito de un momento con altos índices de natalidad y mortalidad a otro de bajos índices.

⁹⁵ Lo cual significa también una mayor pérdida en cuanto a volumen de los católicos en dichos sectores poblacionales.

diversidad religiosa. Eso implicó un descenso de la población católica y un aumento constante de otras creencias y de aquellos sectores que se declaran sin religión. De 1950 a 2010, la población católica disminuyó 15.5 puntos porcentuales, al transitar de 98.02% a 82.72%. En cambio tanto la población no católica como la población sin religión subieron su participación; la primera 8.09 puntos porcentuales (de 1.8 a 9.9%) y la segunda con 4.1 (de 0.6 a 4.7 %) ⁹⁶.

Cuadro 1. México: Población Total y Población según Religión, 1900-2010 1/
(Valores Absolutos y Participación Porcentual)

Año	P. Total	Católicos	%	No católicos	%	Sin religión	%	No especificado	%
1900	13,607,272	13,519,668	99.36	56,406	0.41	18,635	0.14	12,563	0.09
1910	15,160,369	15,033,176	99.16	86,040	0.57	24,972	0.16	16,181	0.11
1921	14,334,780	13,921,226	97.12	109,558	0.76	108,049	0.75	195,947	1.37
1930	16,552,722	16,179,667	97.75	196,090	1.18	175,180	1.06	1,785	0.01
1940	19,653,552	18,977,585	96.56	227,879	1.16	443,671	2.26	4,417	0.02
1950	25,791,017	25,329,498	98.21	461,519	1.79	N/D	N/D	N/D	N/D
1960	34,923,129	33,692,503	96.48	816,473	2.34	192,963	0.55	221,190	0.63
1970	48,225,238	46,380,401	96.17	1,076,389	2.23	768,448	1.59	N/D	N/D
1980	66,846,833	61,916,757	92.62	2,841,537	4.25	2,088,453	3.12	86	0.00
1990	70,562,202	63,285,027	89.69	4,526,751	6.42	2,288,234	3.24	462,190	0.66
2000	84,794,454	74,612,373	87.99	6,466,522	7.63	2,982,929	3.52	732,630	0.86
2010	112,336,538	92,924,489	82.72	11,096,994	9.88	5,262,546	4.68	3,052,509	2.72

Fuente: Elaboración propia con base en los Censos de 1930, 1940, 1960, 1970, 1980, 1990, 2000 y 2010.

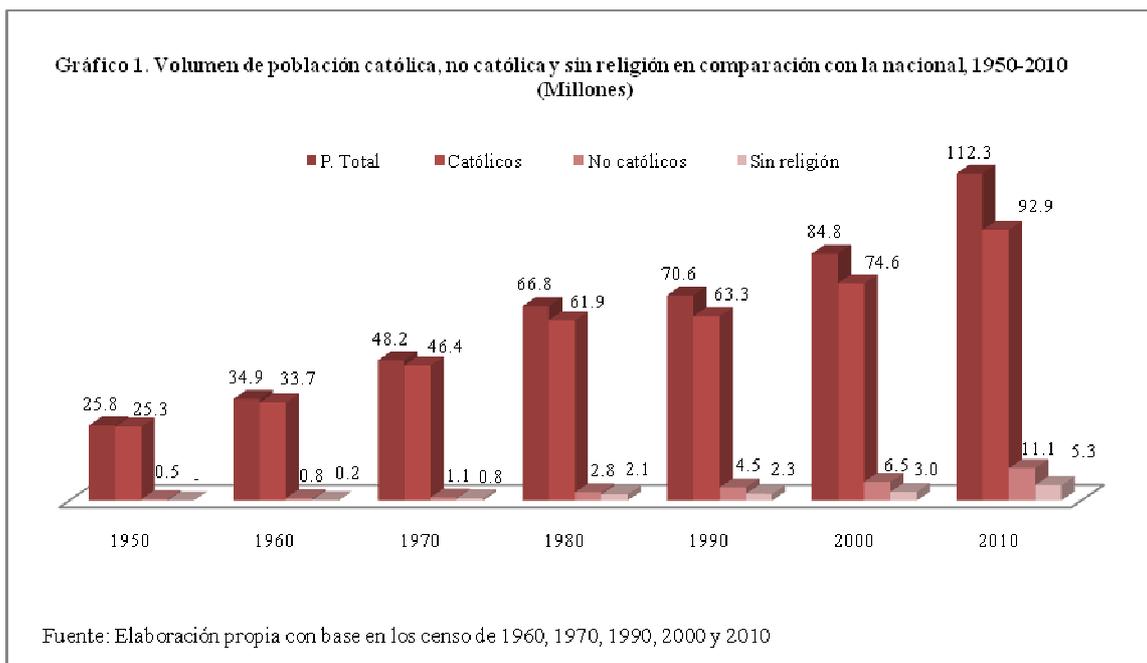
Nota:

1/ Entre 1990-2000 sólo se contempló a la población de 5 años y más en la pregunta de religión. Por tanto, en el caso de la población total sólo se contabilizan a estos habitantes, dejando fuera al grupo de edad de 0 a 4 años. Por otra parte, en 1950, las categorías sin religión y no especificado, fueron omitidas del Censo General, y en 1980 sólo no especificado, de ahí que se carezcan de datos

Entre el período de 1950 a 1980, la población católica descendió 5.6 por ciento (de 98.2 a 92.6); es la etapa de mayor expansión demográfica en el país, con un ritmo de crecimiento anual mayor a 3%.

En ese lapso, sin embargo, los católicos no crecieron a la par del ritmo mostrado en la población total: entre 1950 a 1960 la TCA de la población total fue de 3.1; de 1960 a 1970, 3.3, y de 1970 a 1980, 3.3. Mientras, las TCA de la población católica en dichos períodos fueron de 2.9, 3.2, y 2.9, respectivamente. Como se nota existió una tendencia decreciente que se percibió en el volumen de la población católica. En la gráfica 1 se muestra como todavía en 1950, la población total y la católica mantenían una similitud en cuanto a volumen, hecho que en los decenios posteriores, paulatinamente, dejó de corresponder.

⁹⁶ El incremento de la población sin religión sólo contempla de 1960 a 2000 debido a que, como ya se señaló, en el Censo de 1950 no fue contemplada dicha categoría.



Por el contrario, los sectores no católicos-cristianos y sin religión se caracterizaron por su mayor dinamismo y crecimiento. En relación con los no católicos tuvieron una TCA de 5.9 (1950 a 1960), 2.8 (1960-1970) y 10.2 (1970-1980); salvo en el segundo decenio, la tendencia que dominó fue de ascenso, lo cual se tradujo en el volumen de su población que incrementó de 1950 a 1980 a 2.8 millones de personas y su porcentaje pasó de 1.8% a 4.2%. Asimismo la población declarada sin religión, presentó las tasas de crecimiento más elevadas entre 1960 a 1980: en el decenio de 1960 a 1970, de 14.8, y entre 1970 a 1980, de 10.5. Esas altas tasas se tradujeron en dicho lapso en un aumento de casi dos millones de personas en dicha categoría.

Cuadro 2. Tasa de Crecimiento Media Anual: Población total, católica y no católica, 1900-2010

Período	Católicos	No católicos	Sin religión	P. Total
1950-1960	2.9	5.9	N/D	3.1
1960-1970	3.2	2.8	14.8	3.3
1970-1980	2.9	10.2	10.5	3.3
1980-1990	0.2	4.8	0.9	0.5
1990-2000	1.7	3.6	2.7	1.9
2000-2010	2.2	5.5	5.8	2.9

Fuente: Elaboración propia con base en los Censos de 1930, 1940, 1960, 1970, 1980, 1990, 2000 y 2010. Nota: Para el cálculo de la tasa de crecimiento media anual de los diferentes agrupamientos y la población total en los años de 1990 y 2000 se considero la población de 5 años y más. Mientras en el 2010 se regresó a la población total registrada. En el período de 1950-1960, no se tiene tasa de crecimiento para la población sin religión debido a que en 1950 no fue contemplada esa categoría en el censo.

En el período restante de 1980 a 2010, se acentúa el proceso de declive de los católicos quienes retroceden de 92.62% a 82.72%, casi diez puntos porcentuales menos.

Ese descenso del catolicismo correspondió con una ampliación de otras creencias religiosas. La población no católica-cristiana, en el mismo período, aumentó 5.6% (de 4.25 a 9.88%), mientras la categoría sin religión, 1.56%: de 3.12%, en 1980, incrementó a 4.68%, en el 2010.

En este período a nivel nacional se logró controlar y reducir el ritmo de crecimiento poblacional mostrado en décadas anteriores. En los decenios de 1980-1990, 1990-2000 y de 2000 a 2010, las tasas de crecimiento de la población total fueron de 2.0, 1.8, y 1.4 respectivamente.

Por su parte, la tendencia de crecimiento de los católicos continuó con un ritmo inferior. Entre 1980-1990 su TCA fue de 0.2, que correspondió con un descenso de tres puntos porcentuales en su población, al pasar de 92.62% a 89.69%; para 1990-2000 presentó una tasa de 1.7, cercana a la de la población total (1.9), lo cual se evidenció en una pérdida menor al decrecer sólo 1.69% -y ubicarse en el 88%-; y de 2000 a 2010 con una tasa de 2.2 (frente al 2.9 de la población total) con una importante pérdida de 5.27% al descender a 82.72% de la población.

Cabe subrayar que en los censos de 1990 y 2000 para el caso de religión se contó sólo a la población de 5 años y más; en tanto que en el 2010 se contempló, como en el resto de los censos, a la población total registrada. Esos cambios en el criterio de medición de la categoría religión explican el descenso en las tasas de crecimiento, que se evidencian, especialmente, en la población total y en la católica en el período de 1980-1990, así como su “aumento”, en relación con las décadas anteriores, entre 2000-2010.

En contraparte, como se muestra en el cuadro 2, la población tanto no católica cristiana como sin religión mantuvieron tasas superiores de crecimiento. La población no católica en los períodos de 1980-1990, 1990-2000 y 2000-2010, presentó tasas de 4.8, 3.6 y 5.5. Ese crecimiento implicó entre 1980 a 2010 una ampliación de su volumen poblacional por arriba de los ocho millones de personas: de 2.8 millones existentes en 1980, se multiplicaron en 2010 a 11.1 millones (Cfr. Gráfico 1). En cambio, el sector sin religión, con un menor dinamismo, en los respectivos decenios, tuvo tasas del 0.9, 2.7 y 5.8⁹⁷.

⁹⁷ Una proporción considerable de las personas que dejan el catolicismo se adhieren a otro grupo religioso o prefieren declararse sin religión. Así, en 1990, la población católica perdió, en comparación con 1980, 2.94%, del cual 2.16%, es ganado por los cristianos no católicos, y el 0.12 por la categoría sin religión; en 2000 descendió 1.69%, mientras los no católicos incrementaron, 1.21%, y la población sin religión 0.27.

Sin duda en la primera década del siglo XXI, se observa una ampliación en la diversidad religiosa. Los católicos conservan una mayoría a nivel nacional del 82.72%, aunque “coexisten” con una variedad de creencias religiosas que en conjunto aglutinan al 9.88% de la población total. Sin omitir, que hay un 4.68% de personas que se declaran sin religión, y un importante porcentaje del 2.72% que no especificó su respuesta.

Una vez señalado, de manera general, este proceso de variación en la composición religiosa en el siglo XX y principios del XXI, observaremos a nivel nacional, de acuerdo con datos de la Muestra Censal de 2000 y 2010, las características y los cambios en la población tanto católica como en los otros agrupamientos que integran el credo cristiano. Es necesario aclarar que en la exposición de los datos de 2010 se presentan sólo aquellos de la población de 5 años y más, con el propósito de compararlos con los de 2000, que como fue señalado en la categoría religión se empleó dicha delimitación.

1. Católicos

Los católicos al mantener a nivel nacional una posición predominante tanto en la estructura de su población en cuestión de sexo y edades, como en su distribución a lo largo del territorio, presentan un patrón similar con aquella que muestra la población general; situación que variará en otras religiones cristianas.

Así tenemos que en el 2000 de la población total de 5 años y más (86, 223,474) el 48.4% eran hombres y el 51.6% mujeres; esa composición se mantuvo en el 2010 con mínimas variaciones: con el 48.5% y el 51.5% respectivamente.

Los católicos presentan porcentajes parecidos, con el 48.3%, en hombres y 51.7% en mujeres, cuyas proporciones son idénticas tanto en el 2000 como en el 2010, los cuales muestran con respecto a la población total, un ligero incremento en la participación de las mujeres⁹⁸.

Ahora bien, sobre la estructura de edades de la población total, en la última década se remarcaron variaciones en su composición demográfica. Especialmente se

Finalmente en 2010, los católicos decrecen 5.27%, en tanto que los no católicos incrementan 2.25, y los de sin religión 1.17.

⁹⁸ Ello se reafirma si consideramos el índice de masculinidad. En la población de 5 años y más se obtiene una razón tanto para el 2000 como para el 2010, de por cada 100 mujeres hay 93 hombres. Mientras en los católicos por cada 100 mujeres hay 93 hombres.

evidenció la reducción del sector de los niños y la ampliación de los adultos. Para el año 2000, las edades de 5 a 19 años representaban la mayoría de la población, con el 37.6%, seguidas por aquellas entre 20 a 39 años, con el 36%, 40 a 59 años, con el 17.9%, y 60 y más años, con el 8.2%. En cambio, en el 2010, el sector poblacional mayoritario se encuentra en las edades de 20 a 39 años, con 34.8%, seguido de los grupos de 5 a 19, con 32.6%, de 40 a 59, con 22.1%, y de 60 y más, con el 10.4%.

Cuadro 3. Población de 5 años y más, y población católica según grupos de edades, 2000-2010

Grupos de edades	Población de 5 años y más				Católicos			
	2000		2010		2000		2010	
	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%
5 a 9 años	11,375,193	13.2	11,055,233	10.9	9,773,613	12.9	9,277,538	10.9
10 a 19 años	21,006,274	24.4	22,017,257	21.7	18,460,281	24.3	18,430,746	21.6
20 a 29 años	17,361,187	20.1	18,620,086	18.4	15,340,811	20.2	15,547,738	18.2
30 a 39 años	13,644,569	15.8	16,676,852	16.4	12,070,914	15.9	13,994,008	16.4
40 a 49 años	9,401,326	10.9	13,141,681	13.0	8,352,181	11.0	11,114,314	13.0
50 a 59 años	6,051,907	7.0	9,270,875	9.1	5,414,988	7.1	7,897,865	9.2
60 a 69 años	3,940,000	4.6	5,671,605	5.6	3,544,427	4.7	4,885,546	5.7
70 años y más	3,151,459	3.7	4,859,283	4.8	2,849,979	3.7	4,258,965	5.0
No especificado	291,559	0.3	71,293	0.1	235,537	0.3	44,073	0.1
Total	86,223,474	100	101,384,165	100	76,042,731	100	85,450,793	100

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, *XII CGPV, Muestra Censal, 2000* y *XIII CGPV, Muestra Censal, 2010*.

Aunque los católicos conservan una distribución semejante, presentan diferencias relevantes, precisamente, en los grupos de edades que han concentrado mayor población en dicho período. En el 2000, la composición de los católicos se distribuía de la siguiente manera: de 5 a 19 años, representaban el 37.1%; de 20 a 39, el 36%; de 40 a 59, el 18.1% y, de 60 y más, el 10.7%; en el 2010, esos mismos grupos de edades significaban, el 32.4%, 34.6%, 22.2% y el 10.7%. Las variaciones más importantes se refieren a la menor participación de niños y jóvenes en el 2000, que como se nota en el cuadro 3, resaltan en las proporciones de las edades entre 5 a 9 y de 10 a 19 años. En tanto en el 2010 se acentúa la menor participación de jóvenes, sobre todo, en los grupos de edades, de 10 a 19, y de 20 a 29 años. Por el contrario, entre 2000 y 2010 permanece la tendencia de que los sectores adultos y adultos mayores incrementan su presencia en la población católica, e inclusive reducen las diferencias en números absolutos frente a la población total.

Ahora bien, una primera expresión espacial a nivel nacional sobre el patrón de ubicación de los católicos nos lo ofrece el tamaño de la localidad. Con el uso de dicha variable nos permite emplear la distinción entre rural/urbano a partir del número de

habitantes⁹⁹. Para ello consideramos la siguiente clasificación: localidad *rural* es aquella menor a 2,500 habitantes¹⁰⁰; localidad *mixta* o de transición rural-urbano, de 2,500 a 14,999; localidades *urbanas* de 15,000 y más. Asimismo sobre las localidades urbanas se ha hecho una división en ciudades *medianas* de 15,000 a 99,999, y *grandes* de 100,000 y más habitantes¹⁰¹.

A partir de esta clasificación se obtiene para la población de 5 años y más, un grado de urbanización¹⁰² de 61.5% en el año 2000 (que daba una razón de por cada 100 personas en zonas no urbanas –rurales y mixtas- había 160 en ciudades), con un incremento a 62.7% en el 2010 (que significa una relación de 100 habitantes en zonas no urbanas, frente a 168 en ciudades).

En los católicos en el 2000, el 62.1% de su población estaba en localidades urbanas, lo cual mostraba un proceso de concentración superior a la de la población total, y consecuente con ello, existía una menor presencia en las zonas rurales y mixtas. Para el 2010, aunque los católicos mantienen un índice de urbanización de 62.8%, ligeramente superior a la población total, su tasa de crecimiento en los espacios urbanos, fue inferior (1.3) a la de la población total (1.8). A partir del indicador sobre el grado de

⁹⁹ Aunque no hay un consenso entre los criterios de división entre lo rural/urbano, se ha considerado como un atributo de lo rural una distribución dispersa de asentamientos pequeños, con una baja proporción en el número de habitantes, y en los cuales predominan las actividades primarias. De acuerdo con estas características se ha establecido una delimitación de localidades de menos de 2,500 habitantes para considerar como población rural. Mientras la delimitación de urbano se ha asociado al espacio de la ciudad, de ahí que dentro de sus atributos se tomen en cuenta la alta concentración de población en un área determinada, en casi todo el siglo XX en México dominó el criterio del tamaño de población definido en mayor de 2,500 habitantes para identificar a una ciudad. Sin embargo desde los años 70 del siglo XX, a partir de los estudios urbanos realizados por Luis Unikel en su libro *El desarrollo Urbano en México* (1976), se redefine el umbral de las zonas urbanas de 15 mil habitantes además de agregar la categoría de zonas mixtas, es decir, de aquellas localidades donde está presente en menor o mayor medida tanto características urbanas como rurales. Así nuevas clasificaciones retoman el umbral de los 15 y más para definir las zonas urbanas que es el aquí retomamos, y adicionamos también las localidades mixtas que son aquellas localidades de 2,500 a 14,999 (Cfr. Anzaldo y Barrón, 2009; Villalvazo, Corona y García, 2002)

¹⁰⁰ El INEGI contempla las siguientes subdivisiones para localidades rurales: de 1 a 4999, de 500 a 999, y de 1,000 a 2,499 (INEGI, 2005b).

¹⁰¹ Una diferencia importante de la muestra censal de 2000 con respecto a la de 2010, es que contemplaba mucho más posibilidades de desagregación en localidades urbanas. Así inicialmente se podía desagregar en tres tipos de localidades urbanas, siguiendo la tipología propuesta por Garza, 2007, y Anzaldo y Barrón, 2009, en ciudades pequeñas (15,000 a 49,999) en ciudades medianas (50,000-499,99) y en ciudades grandes 500,000 y más habitantes. Incluso, en las ciudades pequeñas y medianas se contemplaban dos rangos: en pequeñas de 15,000-19,999, y de 20,000 a 49,999; y en medianas de 50,000-99,999, y de 100,000-499,999. Sin embargo el actual censo sólo permite cuatro tipos de localidades, de las cuales dos corresponden a urbanas. Para fines de comparación se tuvo que “armonizar” la muestra del 2000 con la 2010, y sólo permitió contemplar dos tipos de ciudades: medianas (15,000 a 99,999 y grandes (de 100,000 y más). Ello implica la pérdida de detalle que posibilitaba la muestra del 2000, que en casos necesarios iremos subrayando a pie de página.

¹⁰² El grado de urbanización es un indicador sintético del nivel de urbanización en el país que es la proporción de habitantes en zona urbana (15 mil y más habitantes) entre el total de la población por 100.

urbanización nos muestra que en el último decenio, la tendencia de espacialización de los católicos se ha transformado: no sólo decrecen en el ámbito rural sino también lo hacen en el urbano.

Si observamos el cuadro 4, se perciben precisamente, esas diferencias en el patrón espacial de los católicos. En el 2000, los católicos, con respecto a la población total, mantenían una localización diferencial caracterizada por una menor presencia en localidades rurales que comenzaba a aumentar en las localidades mixtas hasta alcanzar su máxima concentración en las grandes ciudades: en las zonas rurales habitaba el 24.2% de su población frente a un 24.9% de la total; en las localidades mixtas el 13.7% de los católicos (en relación con un 13.6% de la total); en ciudades medianas vivían el 13.8%, frente al 13.7% de la general; y en ciudades grandes, el 48.3% sobre el 47.8% de la población total. Dicho patrón de localización se corrobora con el porcentaje que muestran los católicos dentro de la población total en cada tipo de localidad (Cfr. Cuadro 4). En las localidades rurales presentaban su menor porcentaje con 85.7%, y en las zonas urbanas sus proporciones más altas, con 89% (en localidades de 15,000 a 99,999) y 89.1% (en localidades de 100,000 y más). Con ello, podemos subrayar que el declive más importante de los católicos en el 2000, se realizaba en las localidades no urbanas –sobre todo en las rurales¹⁰³ seguidas de las mixtas-. Mientras generaba una alta concentración en las ciudades: si bien este es un patrón característico de la población en general, la proporción de católicos aumentaba en las ciudades, y de igual forma en el porcentaje de católicos dentro de las diferentes tipos localidades fue el más alto en las urbanas¹⁰⁴.

¹⁰³ Asimismo dentro de las localidades rurales se muestra un patrón diferencial: entre menor es el tamaño de la localidad corresponde con un descenso en el porcentaje de católicos. De acuerdo con el INEGI (2005b) se clasifican tres tipos de localidades en donde habita la población rural; las localidades más pequeñas están compuestas entre 1 a 499 personas, y en las cuales viven el 42.7% de la población; le siguen aquellas entre 500 a 999, con el 24.8%, y por último las de 1,000 a 2,499, con 32.6%. En cada una de estas unidades los católicos representan el 84.6%, el 84.7 y el 86.3%. Como se observa a menor tamaño existe una menor proporción de católicos.

¹⁰⁴ En la muestra censal de 2000 se podía constatar a partir de la clasificación mencionada en la nota 58, cómo dentro ciudades medias: mientras en aquellas de 50,000-99,999, los católicos incrementan su participación, (Cfr. en anexos Cuadro), el porcentaje de católicos en este tipo de localidad era el segundo en importancia después de la grandes ciudades; en aquellas entre 100,000 a 499,999 habitantes descende, y el porcentaje de católicos es también el segundo más bajo, después de localidades rurales, con 87.7%.

Con estos nuevos datos se establece que a nivel nacional los lugares en descenso se encuentran en localidades rurales y ciudades medias de 100,000 a 499,999. Mientras presenta una concentración alta en grandes ciudades y en medianas de 50,000-99,999. En los restantes tipos de localidades conserva porcentajes similares con la población total, por arriba del 88%.

Cuadro 4. Población de 5 años y más, y población católica según localidad, 2000-2010

Tamaño de Localidad	Población de 5 años y más				Católicos				% de católicos con respecto a la población de 5 años y más	
	2000		2010		2000		2010		2000	2010
	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%		
Menos de 2 500 habitantes	21,508,232	24.9	23,487,552	23.2	18,422,668	24.2	19,477,760	22.8	85.7	82.9
2 500 a 14 999 habitantes	11,712,587	13.6	14,306,662	14.1	10,390,802	13.7	12,303,107	14.4	88.7	86.0
15 000 a 99 999 habitantes	11,797,336	13.7	14,843,364	14.6	10,498,749	13.8	12,647,688	14.8	89.0	85.2
100 000 y más habitantes	41,205,319	47.8	48,746,587	48.1	36,730,512	48.3	41,022,238	48.0	89.1	84.2
Total	86,223,474	100	101,384,165	100	76,042,731	100	85,450,793	100	88.2	84.3

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

En el 2010 existe un cambio sustancial sobre dicha forma de espacialidad en la población católica. Al tiempo que la tendencia de declive católico se acentúa más en las localidades rurales, las grandes ciudades se convierten en las localidades que presentan el segundo porcentaje más bajo de católicos. Después de que en el 2000 las grandes ciudades se presentaban como los espacios de mayor concentración de católicos, en el último decenio, son los espacios donde el catolicismo más descendió.

En el cuadro 4, se ilustra cómo en las localidades rurales (menos de 2,500) de 2000 a 2010, la proporción de población católica disminuyó (2.7%) al pasar de 85.7% a 82.9%. La localidades mixtas en el mismo período descendieron un porcentaje idéntico (2.7%) que las rurales, y transitaron de 88.7% a 86.0 %. Pero en las ciudades es donde se observa el mayor retroceso: en las medianas la proporción de católicos cae (3.8%) de 89% a 85.2%, y en las grandes ciudades (5%) de 89.1% a 84.3%.

Ahora bien, además de esta distinción entre rural/urbano, que ya nos establece un patrón de espacialidad sobre la presencia de los católicos en el país, a continuación con base en la media nacional de católicos tanto para el 2000, 87.1%, como para el 2010, 83.5%, ubicaremos las entidades federativas con respecto a su posición por estar debajo de dichos indicadores, y mostrar así un mayor descenso o por estar arriba, y mantener un presencia todavía “predominante” del catolicismo. Con ello, observaremos cómo a partir de este criterio coinciden con algunos patrones proporcionados por el indicador de tamaño de localidad.

Como se muestra en la gráfica 2 a partir de una tabla cartesiana dividida por las medias de católicos de 2000 (X) y de 2010 (Y): los estados se concentran esencialmente en dos cuadrantes, aquellos que se ubican por debajo de ambas medias y por el contrario los que están por encima. Sólo existen dos casos que escapan a estos cuadrantes: 1) Sinaloa que en el 2000 se encontraba dentro de los estados que se ubicaban debajo de la media, y en 2010 está por arriba, esto implica en términos temporales una mejora en su

posición; y 2) Sonora, que en el 2000 fue de los estados que se encontraban por encima de la media y en el 2010 se sitúa por debajo.

Por la posición de las entidades con respecto a las medias de católicos se conforman bloques definidos por compartir una posición similar. De ahí que un primer bloque se agrupe por aquellas entidades que presentan los porcentajes más bajos de católicos y, como se nota en el gráfico 2, se definen claramente por estar ubicadas en la parte inferior de la tabla cartesiana. En el 2000 este bloque de estados, oscilaba entre un rango de 63.8% y hasta 74%; y se integraban por Chiapas, con 63.8%, Tabasco, con 70.4%, Campeche, con 71.3%, Quintana Roo, con 73.2%. En el 2010 se hace más pronunciada la caída del catolicismo al comprender un rango de entre 58.8% y hasta 67% y donde se observa una permanencia de las mismas entidades que una década antes presentaban los porcentajes de católicos más bajos, a saber: Chiapas, con 58.8%, Quintana Roo, con 64.3%, Tabacos, con 65.4%, y Campeche, 66.4%.

Todos los estados de este bloque se ubican en la macro-región sur del país y se pueden considerar como los espacios donde el descenso del catolicismo y el proceso de cambio religioso es “acelerado” en el país. Chiapas se mantiene como el estado con menos católicos, con una proporción por debajo del sesenta por ciento. En el resto de los estados después de ubicarse en el 2000, entre el 70 y el 75% descendieron hasta el 64% y 66%. Un caso a destacar es el de Quintana Roo que descendió de un censo a otro casi diez puntos porcentuales.

Cuadro 5. Bloques de entidades federativas a partir de su posición con respecto a la media nacional de católicos, 2000 y 2010.

Bloque de estados	2000	2010
I	Chiapas (63.8%), Tabasco (70.4%), Campeche (71.3%), Quintana Roo (73.2%).	Chiapas (58.8%), Quintana Roo (64.3%), Tabasco (65.4%), Campeche (66.4%).
II	Baja California (81.4%), Tampico (82.9%), Veracruz (82.9%), Morelos (83.6%), Yucatán (84.3%), Chihuahua (84.6%), Oaxaca (84.8%), Coahuila (86.4%), y Sinaloa (86.8%).	Baja California (74.7%), Tampico (77%), Chihuahua (79.8%), Veracruz (80.1%), Yucatán (80.3%), Morelos (80.5%), Oaxaca (81.2%), Coahuila (82.7%), y Sonora (83.4%).
III	Nuevo León (87.9%), Sonora (87.9%), Baja California Sur (89%), Guerrero (89.2%), Durango (90.4%), Distrito Federal (90.8%), Hidalgo (90.8%) México (91.2%), Puebla (91.6%), y Nayarit (91.8%).	Nuevo León (83.7%), Baja California Sur (83.9%), Distrito Federal (85%), Sinaloa (85.8%), Guerrero (87%), México (87.2%), Hidalgo (87.4%), Durango (87.7%), Nayarit (88.7%), y Puebla (89.5%).
IV	San Luis Potosi (92%), Colima (93%), Tlaxcala (93.4%), Michoacán (94.8%), Zacatecas (95.1%), Queretaro (95.3%), Jalisco (95.4%), Aguascalientes (95.6%) y Guanajuato (96.4%).	Colima (90%) San Luis Potosi (90.6%), Tlaxcala (90.6%), Michoacán (92.6%), Aguascalientes (93%), Queretaro (93%), Jalisco (93.3%), Zacatecas (94.3%), y Guanajuato (94.6%).

Fuente: Elaboración propia con base en INEGI (2005a), XIII CGPV, *Muestra Censal, 2010*.

Un segundo bloque está formado por aquellas entidades que se conservan por debajo de ambas medias pero acortan su distancia frente a éstas. En 2000 comprendía los estados cuyo rango fluctuaba entre 80% y menos de la media (87.1), dentro de los cuales estaban: Baja California, con 81.4%, Tamaulipas, con 82.9%, Veracruz, con 82.9%, Morelos, con 83.6%, Yucatán, con 84.3%, Chihuahua, con 84.6%, Oaxaca, con 84.8%, Coahuila con 86.4% y Sinaloa con 86.8%. En cambio en 2010, descendió el rango para considerar aquellas entidades entre 74% y menos de la media (83.5), y en donde se ubicaban, Baja California, con 74.7%, Tamaulipas, con 77%, Chihuahua, con 79.8%, Veracruz, con 80.1%, Yucatán, con 80.3%, Morelos con 80.5%, y Sonora, con 83.4%. La mayoría de los estados de este bloque permanecen en esta primera década de siglo XXI, salvo dos excepciones: Sinaloa que figuraba en el 2000 y en el 2010 no aparece; y Sonora que en el 2000 se encontraba por arriba de la media, y en el 2010 desciende al estar por debajo.

Este bloque en su mayoría se integra por estados de la macro-región sur y norte (con excepción de Morelos que pertenece al centro), y mantienen en relación con el bloque anterior, un proceso importante de cambio religioso aunque “moderado”.

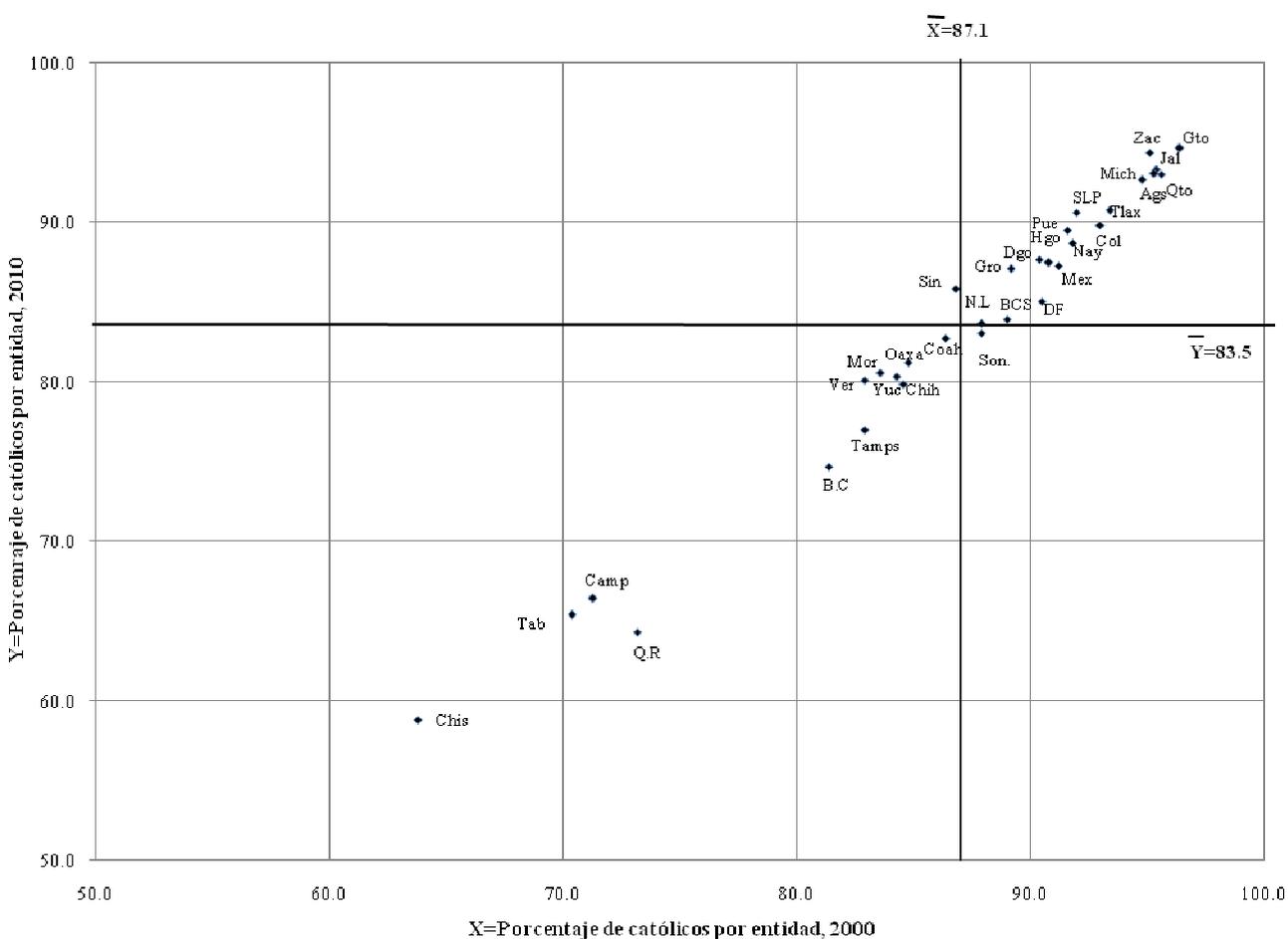
Por otra parte, sobre los bloques de entidades que están por arriba de la media nacional, se agrupan también en dos tendencias principales. En una primera se encuentran las entidades donde el catolicismo conserva una posición “predominante” “moderada” con una importante competencia y diversidad religiosa. En las últimas décadas, la membresía de los católicos de este bloque ha retrocedido en gran medida por el descenso de aquellas entidades que concentran mayor población urbana, que como referimos han sido en las grandes ciudades donde el porcentaje de católicos ha decrecido más. Una segunda tendencia la encabezan aquellos estados en los cuales la religión católica mantiene una hegemonía religiosa, y que tradicionalmente han desempeñado el papel de bastión religioso de la Iglesia católica, y están en una posición opuesta al bloque de mayor descenso del catolicismo, como se muestra en el gráfico 2.

Así, el primer bloque se conformó en el 2000 por los estados que están arriba de la media (87.1) y hasta 91.8%; integrados por Nuevo León, con 87.9%, Sonora, con 87.9%, Baja California Sur, con 89%, Guerrero, con 89.2%, Durango, con 90.4%, el Distrito Federal, con 90.5%, Hidalgo, con 90.8%, Edo. México, con 91.2%, Puebla, con 91.6%, y Nayarit, 91.8%. Mientras en el 2010, oscilan entre un rango, superior a la media (83.5) y menor a 90%, y donde se ubican Nuevo León, (83.7%), Baja California

Sur (83.9%), Distrito Federal (85%), Sinaloa (85.8%), Guerrero (87%), México (87.2%), Hidalgo (87.4%), Durango (87.7%), Nayarit (88.7%), y Puebla (89.5%).

Salvo por la ausencia de Sonora –que se encontraba presente en el 2000- y la presencia de Sinaloa en el 2010 el resto de los estados continúan en este bloque con importantes variaciones en donde podemos ubicar a un subgrupo de entidades en las cuales el catolicismo descendió considerablemente y se acerca más al segundo bloque por debajo de la media que presentan un proceso de cambio “moderado”, a saber: Baja California Sur –con un descenso de 5.1%-, el Distrito Federal, con un decrecimiento de 5.5%, y Nuevo León, con menos 4.2%.

Gráfico 2. Porcentaje de católicos por entidades federativas con respecto a la media nacional de católicos, 2000-2010.



Elaboración propia con base en INEGI (2005 a), XIII CGPV, Muestra Censal, 2010

Finalmente, el último bloque es el que presenta los porcentajes más altos de católicos, esencialmente, formado por estados del centro y occidente del país que figuran como bastiones de la Iglesia y del catolicismo. Tanto en el 2000 como en el 2010 permanecen los mismos estados quienes además presentan un menor descenso en la proporción de católicos. En el 2000 abarcaban un rango que va de 92% a menos de

97%; y en el 2010 de 90% a menos de 95%. Y donde se encuentran Colima (de 93% pasó a 90%), San Luis Potosí (de 92% a 90.6%), Tlaxcala (de 93.4% a 90.7%), Michoacán (de 94.8% a 92.6%), Aguascalientes (de 95.6% a 93%), Querétaro (de 95.3% a 93%), Jalisco (de 95.4% a 93.3%), Zacatecas (de 95.1% a 94.3%), Guanajuato (de 96.4% a 94.6%). El estado que más descendió en este bloque fue Colima con tres puntos porcentuales menos, y el que menos lo hizo fue Zacatecas, con 0.8. En promedio los estados de este bloque decrecieron 2%.

2. Agrupaciones cristianas no católicas¹⁰⁵

En el 2010 de la población de 5 y más años (101, 384,165), el 10.2% profesaba otra creencia diferente a la católica, salvo los creyentes no cristianos con el 0.13% y los espiritualistas con el 0.04%, la inmensa mayoría de ese porcentaje está integrado por agrupaciones cristianas que en conjunto significan el 10.02%. En comparación con el año 2000, donde la población no católica representaba el 7.7 –de la cual el 7.5% era cristiana- se presenta un incremento de 2.5%.

Aunque dichas agrupaciones como creencias “minoritarias” comparten la distinción de su oposición frente al catolicismo, dentro de esa población existe una heterogeneidad de creencias y grupos religiosos además de que no todas tienen la misma influencia social. Así, tenemos a los protestantes históricos quienes en el 2000 representaban el 0.80%, y en el 2010 incrementan ligeramente a 0.83%; pentecostales que de 4.20% elevan su proporción a 6.20%; La Luz del Mundo, que incrementa su membresía de 0.1 a 0.2%; bíblicas no evangélicas¹⁰⁶ que pasan de 2.1 a 2.4%; otras

¹⁰⁵ La Clasificación de Religiones de 2010 con respecto a la *Clasificación de Religiones del Censo de 2000* sufrieron modificaciones importantes los agrupamientos pentecostales y neopentecostales, y Otras evangélicas. En el catálogo de 2010 en el *credo cristiano* se crea un grupo amplio denominado *Pentecostales, evangélicas cristianas*, dentro del cual se contempla los siguientes subgrupos “Pentecostales”, “Cristianas evangélicas sin sustento actual pentecostal” y “Pentecostales, cristianas y evangélicas insuficientemente especificadas”. En el primer subgrupo “Pentecostales” se excluyeron denominaciones neopentecostales, así como las denominaciones: *pentecostales, evangélica y cristiana* que por su generalidad concentran la mayor cantidad de personas. Estas tres denominaciones fueron trasladadas al tercer subgrupo “Pentecostales, cristianas evangélicas insuficientemente especificadas”. En el segundo subgrupo “Cristianas evangélicas sin sustento actual pentecostal” se incluyó a La Luz del Mundo y al resto de las denominaciones que integraban el agrupamiento Otras evangélicas. Como se mencionó, para el empleo de las muestras censales, aquí armonizamos la clasificación de 2010 con la de 2000. Eso implica mantener a las denominaciones: *pentecostales, evangélicas y cristiana* en el subgrupo pentecostales y neopentecostales; a *La Luz del Mundo* mantenerla por separado, y considerar a parte del subgrupo *Otras evangélicas*.

¹⁰⁶ Mientras en 2000 se clasificó como bíblicas no evangélicas en 2010 se cambió a bíblicas diferentes de evangélicas, y mantiene dentro de esta categoría a tres tipos de organizaciones religiosas: Testigos de Jehová, Mormones, y Adventistas del Séptimo Día.

evangélicas que se mantiene su porcentaje en 0.1%; y otras cristianas que desciende de 0.2 y 0.01% respectivamente.

Cuadro 6. Población de 5 años y más según religión, 2000-2010

Religión	2000		2010	
	Frecuencia	%	Frecuencia	%
Católica	76,042,731	88.2	85,450,793	84.3
Protestantes Históricas	656,234	0.8	842,817	0.8
Pentecostales	3,658,183	4.2	6,660,676	6.6
Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)	63,465	0.1	168,897	0.2
Otras evangélicas	118,723	0.1	80,796	0.1
Bíblicas no evangélicas	1,837,208	2.1	2,416,495	2.4
Otras cristianas	186,838	0.2	7,817	0.01
No cristianas	71,611	0.1	128,508	0.1
Espiritualistas	62,948	0.1	38,062	0.04
Ninguna religión	3,013,163	3.5	4,211,754	4.2
No especificada	512,370	0.6	1,377,550	1.4
Total	86,223,474	100	101,384,165	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

Asimismo en la mayoría de los referidos agrupamientos existe una variedad interna de grupos religiosos, que presentan diferencias en su composición y en su distribución espacial. En lo que sigue de la exposición mostraremos algunas de esas diferencias dentro de los agrupamientos cristianos, en cuestión de composición poblacional y distribución espacial. Para ello se recurrirá frecuentemente a una comparación frente a la población católica en su condición de religión mayoritaria.

a) Composición poblacional

En los agrupamientos cristianos destacan los *protestantes históricos* quienes reúnen a las denominaciones que en esencia derivan del movimiento de reforma protestante del siglo XVI y en ese sentido comparten sus tres principios característicos: “sólo Dios”, “sólo la Escritura” y “sólo la Gracia” (Baubérot, 2008: 10). Resultado de esos principios es su oposición a toda mediación: para conocer a Dios, para imputar cualquier autoridad que se ponga por encima de la Escritura, y para conseguir sólo con la fe personal, la salvación.

En esta categoría se incluyeron en el Censo, a las organizaciones Anabautista, Anglicana, Bautistas, Calvinista, Congregacional, Cuáqueros, Discípulos de Cristo,

Nazarenos, Episcopales, Luteranos, Menonitas, Metodistas y Presbiterianos¹⁰⁷. En conjunto los protestantes históricos en el 2000 agrupaban a 656, 234 personas de 5 años y más, y en 2010 a 842,817.

Los protestantes históricos es el tercer agrupamiento en importancia dentro de los cristianos no católicos, después de pentecostales y de las organizaciones bíblicas-no evangélicas.

Cuadro 7. Población de 5 años y más, según agrupamiento protestantismo histórico, 2000-2010

Religión	2000			2010				
	Frecuencia	% Población Total	% Población cristiana no católica	% Protestantes Históricas	Frecuencia	% Población Total	% Población cristiana no católica	% Protestantes Históricas
Protestantes Históricas	656,234	0.76	10.1	100.0	842,817	0.83	8.3	100
Bautista	207,543	0.24	3.2	31.6	259,879	0.26	2.6	30.8
Metodistas	31,786	0.04	0.5	4.8	24,701	0.02	0.2	2.9
Presbiteriana	366,056	0.42	5.6	55.8	452,492	0.45	4.4	53.7
Iglesia del Nazareno	33,016	0.04	0.5	5.0	42,232	0.04	0.4	5.0
Otras Iglesias Protestantes Históricas	17,833	0.02	0.3	2.7	63,513	0.06	0.6	7.5

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

Aunque a nivel nacional, los protestantes históricos mantienen una afiliación “discreta” cuando se compara sólo con la sub-población cristiana no católica aumenta su participación. En 2000 aportaban el 10.1% y en el 2010 decreció su peso a 8.3% debido al incremento de otras agrupaciones religiosas, sobre todo, pentecostales.

De la variedad de grupos que integran el protestantismo histórico, su membresía se concentra en dos denominaciones: los presbiterianos y los bautistas, que en conjunto poseen a más del ochenta por ciento de los miembros. En la última década esa concentración decreció levemente ante el avance de otras iglesias protestantes (Cfr. Cuadro 7). En 2000 la membresía de los bautistas representaba el 31.6% y la de presbiterianos el 55.8% (entre ambas sumaban el 87.4%); en 2010, bautistas y presbiterianos disminuyeron a 30.8%, y a 53.7% (en conjunto 84.5%).

Además de estas dos denominaciones destaca la Iglesia nazarena que es la tercera organización en importancia en cuanto a membresía dentro del protestantismo, seguida del metodismo. Los nazarenos han logrado mantener entre 2000 y 2010, el 5% de la población protestante, los metodistas en cambio descendieron de 5% a 2.9%.

¹⁰⁷ En este agrupamiento religioso entre la muestra censal de 2000 y de 2010 existen mínimas variaciones en la tipología empleada. Solamente en el 2010 se integran anabautista/menonita, y anglicano/episcopal, que en el censo anterior se mantenían disgregados

También destaca el ascenso de otras iglesias protestantes que en el mismo período incrementaron su membresía en el agrupamiento de 2.7% a 7.5%.

En la composición poblacional de los protestantes históricos, en comparación con los creyentes católicos, las mujeres aumentan su participación (aproximadamente dos puntos porcentuales) frente a los hombres. En el 2000, las mujeres representaron el 53.7% y los hombres, el 46.3%; una década después el porcentaje de la mujeres desciende 0.3% (53.4%) y esa misma proporción es aumentada por los hombres (46.6%)¹⁰⁸.

En el plano denominacional, los bautistas y nazarenos presentan las proporciones más altas de mujeres en relación con hombres; en tanto que los presbiterianos se acercan a la que presentan los católicos, mientras que el conjunto de otras iglesias protestantes se asemeja a la presentada en la población total de 5 años y más.

Cuadro 8. Población de 5 años y más, según agrupamiento protestantismo histórico por sexo, 2000-2010
(Porcentaje dentro de religión)

Religión	2000			2010		
	Hombre	Mujer	Total	Hombre	Mujer	Total
Protestantes Históricas	46.3	53.7	100	46.6	53.4	100
Bautista	44.9	55.1	100	45.4	54.6	100
Metodistas	45.9	54.1	100	46.2	53.8	100
Presbiteriana	47.2	52.8	100	47.2	52.8	100
Iglesia del Nazareno	46.0	54.0	100	44.7	55.3	100
Otras Iglesias Protestantes Históricas	47.6	52.4	100	48.5	51.5	100

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

En la estructura de edades de los protestantes existe una diferencia importante, frente a los católicos. A pesar de que prevalece como en el conjunto de la población los sectores de niños y jóvenes, en los protestantes se acentúan más esa tendencia, y en cambio decrece entre más se avanza en edad (un proceso opuesto al de los católicos). En el 2000, el grupo amplio de edad de 5 a 19 años representaba el 41.9% de sus miembros (4.8% superior al que muestran los católicos y 4.3% frente a la población total), de 20 a 39 años, el 33.5%, de 40 a 59, el 16.7%, y de 60 y más, el 7.8%. Para el 2010, los mismos amplios grupos de edades equivalían el 36.9%, el 32.8%, el 20.2% y el 10.8% respectivamente. Los protestantes entre 5 a 19 años conservan una proporción de membresía superior a los católicos y a la población total, esa tendencia se mantiene en

¹⁰⁸ Si consideramos el índice de masculinidad en los protestantes – frente a los católicos quienes muestran una relación de por cada 100 mujeres tienen 93 hombres- en los protestantes incrementa esa diferencia: en el 2000 había una razón de 100 mujeres por 86 hombres, y en el 2010 una relación de 100/87.

las edades de 20 a 29 años (Cfr. cuadro 3 y 9), y a partir de los 30 años en adelante se presenta una disminución que está por debajo de la mostrada por la población católica.

Cuadro 9. Población de 5 años y más, según agrupamiento protestantismo histórico por grupos de edades, 2000-2010

Grupos de edades	Protestantes				Bautistas				Presbiterianos			
	2000		2010		2000		2010		2000		2010	
	Absolutos	%										
5 a 9 años	99,429	15.2	104,523	12.4	29,790	14.4	30,893	11.9	59,514	16.3	61,002	13.5
10 a 19 años	175,323	26.7	206,190	24.5	51,593	24.9	60,336	23.2	103,980	28.4	118,029	26.1
20 a 29 años	123,447	18.8	142,642	16.9	39,388	19.0	42,653	16.4	69,822	19.1	79,681	17.6
30 a 39 años	96,237	14.7	133,660	15.9	33,402	16.1	45,022	17.3	50,554	13.8	69,746	15.4
40 a 49 años	66,424	10.1	100,762	12.0	23,277	11.2	33,201	12.8	33,328	9.1	49,696	11.0
50 a 59 años	43,133	6.6	69,531	8.2	14,403	6.9	22,798	8.8	21,855	6.0	32,865	7.3
60 a 69 años	28,908	4.4	44,809	5.3	9,135	4.4	13,237	5.1	14,648	4.0	21,309	4.7
70 años y más	22,065	3.4	40,385	4.8	6,122	2.9	11,690	4.5	11,667	3.2	19,909	4.4
No especificado	1,268	0.2	315	0.0	433	0.2	49	0.0	688	0.2	255	0.1
Total	656,234	100.0	842,817	100.0	207,543	100.0	259,879	100.0	366,056	100.0	452,492	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

En relación con el agrupamiento *pentecostales y neopentecostales* concentra una amplitud de grupos religiosos que comparten en lo doctrinal y en lo ritual, el énfasis en la acción del Espíritu Santo mediante los dones de lenguas, de sanación y de profecías. Ese énfasis es el elemento de identidad entre los creyentes pentecostales y aquello que los diferencia tanto de los protestantes históricos como de otro tipo de confesiones religiosas. Los pentecostales es la segunda agrupación religiosa en importancia después de los católicos. En 2000 representaban el 4.2% de la población de 5 y más años, e incrementa su membresía en el 2010, al concentrar el 6.57%.

Cuadro 10. Población de 5 años y más, según agrupamiento pentecostales, 2000-2010

Religión	2000				2010			
	Frecuencia	%Población Total	%Población cristiana no católica	% en Pentecostales	Frecuencia	% Población Total	% Población cristiana no católica	% en Pentecostales
Pentecostales	3,658,183	4.2	56.1	100	6,660,676	6.6	65.4	100
Cristiana	976,675	1.1	15.0	26.7	3,256,239	3.2	32.0	48.9
Evangélica	1,202,110	1.4	18.4	32.9	1,683,093	1.7	16.5	25.3
Pentecostal	965,558	1.1	14.8	26.4	1,286,271	1.3	12.6	19.3
Otras Iglesias Pentecostales	513,840	0.6	7.9	14.0	435,073	0.4	4.3	6.5

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

En virtud de su peso, los pentecostales figuran como los principales oponentes del catolicismo y en el campo de lo evangélico-cristiano mantienen una posición predominante. Sin embargo, debido a la variedad de grupos en su interior, los

pentecostales presentan una membresía segmentada¹⁰⁹ no aparece alguna organización o denominación predominante, como sucede en los agrupamientos de protestantes históricos –donde los presbiterianos concentra más de la mitad de sus miembros- y de bíblicos no evangélicos –donde se observará el dominio de los Testigos de Jehová-. Dentro de esta diversidad de grupos, la mayoría de los integrantes en el agrupamiento están concentrados en las categorías cristiana, evangélica y pentecostal que integran a una variedad de grupos de difícil identificación¹¹⁰.

De hecho esa fragmentación existente evidencia una de las características organizativas de los grupos pentecostales que es su división constante y el surgimiento de nuevas congregaciones a partir de organizaciones establecidas; sin desconocer que dicho proceso ha permitido su crecimiento y difusión religiosa.

En la composición de su membresía adquieren más notoriedad –que en los protestantes y católicos- la población femenina. En el 2000, de las 3, 658,183 personas, el 45.3% (1, 655,986) eran hombres y el 54.7% (2, 002,197) mujeres -composición que daba una razón de por cada 100 mujeres había 83 hombres-. En el 2010, dicha diferencia disminuyó, ligeramente. De los 6, 660, 676 miembros, el 46% eran hombres frente al 54% de mujeres (y cuya relación variaba de 100 mujeres por 85 hombres).

Cuadro 11. Población de 5 años y más, según agrupación pentecostales por sexo, 2000-2010
(Porcentaje dentro de religión)

Religión	2000			2010		
	Hombre	Mujer	Total	Hombre	Mujer	Total
Pentecostales	45.3	54.7	100	46.0	54.0	100
Cristiana	44.7	55.3	100	45.6	54.4	100
Evangélica	45.4	54.6	100	46.4	53.6	100
Pentecostal	45.7	54.3	100	46.3	53.7	100
Otras Iglesias Pentecostales	45.2	54.8	100	45.6	54.4	100

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

En la estructura de edades, los pentecostales destacan por mantener en el grupo de 5 a 19 años una mayor proporción que los católicos, aunque menor a la presentada por los protestantes. Además de que desde el segmento de 20 a 39 años presentan un porcentaje cercano a la de la población total. Eso implica que la distribución de su

¹⁰⁹ (Cfr., parte de anexos, cuadros)

¹¹⁰ Las denominaciones cristianas y evangélicas como fue mencionado en la nota a pie número 55 son aquellas que aun cuando están clasificadas dentro de los pentecostales y neopentecostales, el INEGI decidió sumarlas en las *otras evangélicas*. En la muestra censal de 2010 en cambio estas tres categorías se integraron en un subgrupo (perteneciente al amplio agrupamiento pentecostal, evangélicas, cristianas), demasiado amplio denominado “Pentecostales, cristianas y evangélicas insuficientemente especificadas”

membresía en la estructura de edades, es más homogénea que en otras agrupaciones religiosas cristianas quienes las concentran principalmente en los sectores jóvenes.

Cuadro 12. Población de 5 años y más, según agrupamientos pentecostales por grupos de edades, 2000-2010

Grupos de edades	2000		2010	
	Absolutos	%	Absolutos	%
5 a 9 años	517,927	14.2	774,725	11.6
10 a 19 años	931,360	25.5	1,556,728	23.4
20 a 29 años	704,269	19.3	1,181,791	17.7
30 a 39 años	570,408	15.6	1,097,139	16.5
40 a 49 años	395,015	10.8	873,501	13.1
50 a 59 años	251,057	6.9	587,065	8.8
60 a 69 años	158,890	4.3	331,867	5.0
70 años y más	119,820	3.3	254,865	3.8
No especificado	9,437	0.3	2,995	0.0
Total	3,658,183	100.0	6,660,676	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, *XII CGPV, Muestra Censal, 2000* y *XIII CGPV, Muestra Censal, 2010*.

Para el 2000, la proporción en los amplios grupos de edades de los pentecostales se distribuía de la siguiente manera: de 5 a 19, el 39%, de 20 a 39, el 34.8%, de 40 a 59, el 17.7% y de 60 a más, el 7.6%. Una década después prevalece una importante población entre 5 a 19 años, por arriba de la total y de los católicos, mientras en el resto de los grupos de edades se aproxima a la composición de la población general: de 20 a 39, con 34.1%, de 40 a 59, con 21.9%, y de 60 y más, con 8.8%.

Con respecto a *La Luz del Mundo*, como indica el nombre de su agrupamiento “raíces pentecostales”, comparte sobre todo con los pentecostales tradicionales, aspectos doctrinales y rituales asociados con los dones del Espíritu Santo. De igual forma en lo histórico, los orígenes de la Iglesia están vinculados a otras organizaciones pentecostales tales como la Iglesia Apostólica en la Fe en Cristo Jesús. En el 2000, de acuerdo con la Muestra Censal, La Luz del Mundo contaba con 63, 465 miembros. Por el volumen de su membresía tan sólo representaba el 0.1% de la población de 5 años y más, y el 1% de la cristiana no católica. En el 2010, incrementó ligeramente la proporción de sus miembros a 0.2% en la población total, y a 1.7% su participación entre los cristianos no católicos. No obstante, las bajas proporciones que presenta La Luz del Mundo, como se observara en el capítulo siguiente, su grado de institucionalización y su composición organizativa contempla diferentes dimensiones

que le ofrecen la posibilidad de desarrollar una determinada influencia social en distintos niveles y ámbitos sociales, con inclusión del político.

En su población el peso de las mujeres es superior al de los hombres, aunque en una proporción menor al presentado por los pentecostales y protestantes, y más bien cercana a la de los católicos. En el 2000, el 47.2% de sus miembros eran hombres, y el 52.8% de mujeres; en el 2010, correspondieron al 48.2% y el 51.8%, respectivamente.

La estructura de edad de su población se distribuyó en el 2000, con el 41.8% de 5 a 19 años, el 35.7%, de 20 a 39 años, el 14.9%, de 40 a 59 años, y el 7.1% de 60 y más. Para el 2010, en los cuatro grupos amplios de edades se presentaron los siguientes porcentajes: de 5 a 19, el 35.2%, de 20 a 39, el 36.7%, de 40 a 59, el 19% y de 60 y más, el 9%. La Luz del Mundo conserva la tendencia mostrada una década anterior, de concentrar su población en los primeros dos grupos de edades, con porcentajes por arriba de la población total y de la católica, mientras en los dos últimos grupos amplios sus proporciones se encuentra por debajo.

Cuadro 13. Población de 5 años y más, según agrupamiento La Luz del Mundo por grupos de edades, 2000-2010

Grupos de edades	2000		2010	
	Absolutos	%	Absolutos	%
5 a 9 años	9,814	15.5	20,729	12.3
10 a 19 años	16,687	26.3	38,712	22.9
20 a 29 años	13,522	21.3	33,921	20.1
30 a 39 años	9,144	14.4	28,105	16.6
40 a 49 años	5,546	8.7	19,277	11.4
50 a 59 años	3,882	6.1	12,849	7.6
60 a 69 años	2,506	3.9	9,006	5.3
70 años y más	2,010	3.2	6,172	3.7
No especificado	354	0.6	126	0.1
Total	63,465	100.0	168,897	100.0

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, *XII CGPV, Muestra Censal, 2000* y *XIII CGPV, Muestra Censal, 2010*.

En cuanto al agrupamiento religioso *bíblicos no evangélicos* se encuentra integrado por tres organizaciones: Testigos de Jehová, Mormones y Adventistas del Séptimo Día. El rasgo más importante que une a dichas organizaciones es que además de la biblia incorporan otras fuentes escritas de relevación.

A nivel nacional figuran como el tercer agrupamiento religioso en importancia, y es el segundo en la población cristiana-no católica, después de los pentecostales. Las organizaciones bíblicas no evangélicas en el 2000 reunieron a 1, 837,208 que significaban el 2.1% en la población de 5 años y más, así como el 8.3% en la sub-

población de los cristianos no evangélicos. Mientras en el 2010, alcanzaron a congregarse a 2, 416,495 miembros (un crecimiento en números absolutos de 579,287 personas más) que representaban el 2.4% de la población.

No todas las organizaciones bíblicas no evangélicas tienen el mismo peso, un poco más de la mitad de su membresía está concentrada por los Testigos de Jehová. De hecho en la primera década de siglo XXI, este proceso de predominio por parte de los Testigos de Jehová se afianzó. En el 2000 dicha organización tuvo el 58.9% de la membresía de los bíblicos no evangélicos, y en el 2010 dicho porcentaje aumentó al 61.7%. Tan sólo la membresía de los Testigos de Jehová supera al del conjunto de los protestantes históricos. Actualmente sus integrantes equivalen al 1.5% de la población de 5 años y más, y al 14.6% de la población cristiana no católica.

Por su parte, los Adventistas del Séptimo Día es el segundo grupo religioso en importancia dentro de los bíblicos no evangélicos, aunque en el último decenio su membresía decreció. A principios de siglo contaba con el 29.4% de los integrantes de dicho agrupamiento religioso que equivalía el 0.6% de la población total y el 8.3% de la cristiana no católica. Una década después, se observa un decrecimiento en la participación de los Adventistas dentro de los bíblicos no evangélicos, al poseer el 25.6% de sus miembros. De igual forma, desciende su peso en la sub-población de los cristianos no católicos al 6.1%.

Cuadro 14. Población de 5 años y más según agrupamiento bíblicas no evangélicas, 2000-2010

Religión	2000				2010			
	Frecuencia	% en Población Total	% en Población cristiana no católica	% en Bíblicas no evangélicas	Frecuencia	% en Población Total	% en Población cristiana no católica	% en Bíblicas no evangélicas
Bíblicas no evangélicas	1,837,208	2.1	28.2	100	2,416,495	2.4	23.7	100.0
Adventista del Séptimo Día	539,921	0.6	8.3	29.4	619,245	0.6	6.1	25.6
Mormones	214,484	0.3	3.3	11.7	307,321	0.3	3.0	12.7
Testigos de Jehová	1,082,803	1.3	16.6	58.9	1,489,929	1.5	14.6	61.7

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

Con respecto a los Mormones es la organización con menos membresía en el agrupamiento religioso. En el 2000 sus miembros representaban el 11.7% en el agrupamiento bíblico no evangélico, el 3.3% de los cristianos no católicos y el 0.3% de la población total. En 2010, los Mormones mantienen su misma proporción de participación en la población general con el 0.3%, además de incrementar su membresía entre los mismos bíblicos con el 12.7%, aunque descienden su posición en los cristianos no católicos, con el 3%.

Los bíblicos no evangélicos en la composición de la población, concentran el porcentaje más alto de población femenina. En el 2000, el 56.4% de su miembros eran mujeres, frente al 43.6% de hombres: ello se traducía en una relación de por cada 100 mujeres existían 77 hombres. En el 2010, ligeramente, disminuyó esa diferencia al pasar la proporción de mujeres, al 55.6% y la de hombres, al 44.4%, además de modificarse la relación de mujeres y hombres, de 100 mujeres por 80 hombres.

En el plano denominacional, el peso de los Testigos de Jehová es el que influye en la composición predominante que muestra el sector femenino en el agrupamiento bíblico no evangélicos, al poseer la proporción más alta de mujeres: con el 58% y 42.1% de hombres, en el 2000, y el 57% de mujeres frente al 43% de hombres, en el 2010.

Cuadro 15. Población de 5 años y más según religión bíblicas no evangélicas por sexo, 2000-2010
(Porcentaje dentro de religión)

Religión	Hombre	Mujer	Total	Hombre	Mujer	Total
Bíblicas no evangélicas	43.6	56.4	100	44.4	55.6	100
Adventista del Séptimo Día	45.8	54.2	100	46.2	53.8	100
Mormones	45.5	54.5	100	46.8	53.2	100
Testigos de Jehová	42.1	57.9	100	43.2	56.8	100

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

En la estructura de edades a nivel agrupación en el 2000, su población se caracterizaba por concentrar el 40.2% de sus miembros entre los 5 a 19 años de edad, porcentaje superior en tres puntos porcentuales a los católicos¹¹¹. Asimismo, el 34.8% de sus integrantes tenía de 20 a 39 años; el 17.5% de 40 a 59 años, y el 7.3% de 60 y más años; cuyas proporciones se ubican por debajo de las mostradas por los católicos y la población total¹¹². En el 2010, el 33.3% oscila entre los 5 a 19 años, una proporción ligeramente superior a la presentada por católicos (32.4%) y por la población total (32.6%). El 33.8% se ubicaba entre los 20 a 39 años (inferior al de católicos, 34.6%), el 22.6%, de 40 a 59 años (levemente por arriba de católicos, 22.2%, y al de la población

¹¹¹ Dentro de este amplio grupo de edades, sobre todo, entre el sector de 10 a 19 años, las tres organizaciones integrantes de los bíblicos no evangélicos mantenían porcentajes más altos a la de los católicos, (Cfr. Cuadro 3 y 16)

¹¹² En el plano denominacional, los mormones mantenía en el 2000 una población que superaba a la católica y a la general, en las edades de 20 a 39 años con el 37.6% y de 40 a 59 con el 18.4% en tanto disminuía en los amplios grupos de 5 a 19, y de 60 y más. Los adventistas, por su parte, concentraban los porcentajes más altos de niños y jóvenes, centrado en las edades de 5 a 19 años, con un 44% de sus miembros, y descendía en el resto de los grupos de edades. En tanto que, los Testigos de Jehová, se caracterizaba por mantener en los sectores de 5 a 19 años, con el 38.8%, y entre 40 a 59 años, con 18.2%, porcentajes por arriba de los católicos y de la población total.

total, 22.1%), y el 10.4%, de 60 y más años (idéntico al mostrado por la población total, pero por debajo al de los católicos, 10.7%).

En términos generales, la agrupación de los bíblicos no evangélicos se caracteriza por tener una población importante en niños y jóvenes (entre 5 a 19 años) así como en adultos (entre 40 a 59 años) con proporciones superiores a la de los católicos. Mientras en el sector de 60 y más, mantiene idénticos porcentajes con la población total, y en aquel entre 20 a 39, son inferiores tanto al de los católicos, como al de la población total¹¹³.

Cuadro 16. Población de 5 años y más, según agrupamiento bíblicos no evangélicos por grupos de edades, 2000-2010

Grupos de edades	Bíblicos no evangélicos				Adventistas				Mormones				Testigos de Jehová			
	2000		2010		2000		2010		2000		2010		2000		2010	
	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%
5 a 9	246,742	13.4	261,540	10.8	84,594	15.7	76,387	12.3	24,144	11.3	31,819	10.4	138,004	12.7	153,334	10.3
10 a 19	491,089	26.7	542,096	22.4	152,975	28.3	154,718	25.0	55,848	26.0	73,968	24.1	282,266	26.1	313,410	21.0
20 a 29	357,163	19.4	422,111	17.5	103,176	19.1	109,029	17.6	45,762	21.3	56,491	18.4	208,225	19.2	256,591	17.2
30 a 39	282,482	15.4	393,768	16.3	72,785	13.5	95,069	15.4	34,900	16.3	52,534	17.1	174,797	16.1	246,165	16.5
40 a 49	199,125	10.8	313,437	13.0	50,728	9.4	69,981	11.3	25,094	11.7	40,482	13.2	123,303	11.4	202,974	13.6
50 a 59	122,211	6.7	232,174	9.6	33,733	6.2	51,428	8.3	14,403	6.7	28,070	9.1	74,075	6.8	152,676	10.2
60 a 69	75,198	4.1	135,714	5.6	22,478	4.2	33,050	5.3	8,395	3.9	13,882	4.5	44,325	4.1	88,782	6.0
70 y más	58,519	3.2	114,847	4.8	17,757	3.3	29,439	4.8	5,515	2.6	10,005	3.3	35,247	3.3	75,403	5.1
No especificado	4,679	0.3	808	0.0	1,695	0.3	144	0.0	423	0.2	70	0.0	2,561	0.2	594	0.0
Total	1,837,208	100	2,416,495	100	539,921	100	619,245	100	214,484	100	307,321	100	1,082,803	100	1,489,929	100

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

Finalmente, restan los dos últimos agrupamientos del credo cristiano, *otras evangélicas* y *otras cristianas*. Cabe señalar en torno a los *otros evangélicos* que en dicha categoría se buscó ubicar a todo aquel grupo religioso que no fueran, sobre todo, pentecostales¹¹⁴.

La categoría otras evangélicas representa el 0.1% de la población de 5 años y más; proporción que permanece tanto en el 2000 como en el 2010. En la sub-población cristiana no católica, sin embargo, significaban el 1.8%, en el 2000, y el 0.8%, en el 2010.

En la composición de su población por sexo, en el 2000 se distribuía el 47.7% en hombres, y el 52.3% en mujeres, con esos porcentajes se aproximaban a la de los católicos y a la de la población total. Sin embargo, para el 2010 se modifica dicha composición al incrementarse más la proporción de mujeres con el 53.6% frente a los

¹¹³En el 2010, con algunas variaciones se puede señalar que los adventistas conserva la población más joven de las tres organizaciones de la agrupación, seguido por los mormones. En tanto los Testigos de Jehová presentan proporciones más altas en los grupos de adultos.

¹¹⁴ Ver la explicación de la nota a pie número 87.

hombres con el 46.4% -similar composición a la que presentan actualmente los protestantes históricos-.

En la distribución de sus grupos edades, el sector mayoritario se ubica entre los 5 a 19 años de edad, seguido de aquellos de 20 a 39 años, 40 a 59 años y, 60 y más. Entre 2000 y 2010 existen ligeras variaciones en la proporción de dichos grupos. Así en ese lapso el amplio grupo de 5 a 19 pasó de 35.4% a 36.3%, el de 20 a 39, de 33.7% a 33.6%, el de 40 a 59, de 20% a 20.7%, y de 60 y más, de 10.6% a 9.4%.

Cuadro 17. Población de 5 años y más, según agrupamiento otros evangélicos por edades, 2000-2010

Grupos de edades	2000		2010	
	Absolutos	%	Absolutos	%
5 a 9 años	13,979	11.8	9,539	11.8
10 a 19 años	28,012	23.6	19,763	24.5
20 a 29 años	20,236	17.0	14,035	17.4
30 a 39 años	19,755	16.6	13,146	16.3
40 a 49 años	13,587	11.4	10,324	12.8
50 a 59 años	10,130	8.5	6,363	7.9
60 a 69 años	6,969	5.9	4,382	5.4
70 años y más	5,653	4.8	3,200	4.0
No especificado	402	0.3	44	0.1
Total	118,723	100	80,796	100

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, *XII CGPV, Muestra Censal, 2000* y *XIII CGPV, Muestra Censal, 2010*.

Mientras la agrupación de *otras cristianas* se contempló principalmente a los ortodoxos¹¹⁵ y a otras cristianas insuficientemente especificadas. En el 2000 representaban el 0.2% de la población total, y en el 2010, el 0.01%. En esta agrupación religiosa existe una mayor presencia de hombres que de mujeres: con porcentajes del 51% y el 49% en el 2000, y de 53.6% frente a 46.4% en el 2010.

En la composición por edades en 2000, el grupo de 5 a 19 años, comprendía el 36.4% de sus miembros, de 20 a 39, el 38.2%, de 40 a 59, el 18.2%, y de 60 y más, el 6.8%. En el 2010, en el mismo orden de dichos grupos de edades significaban, el 32.4%, el 28.8%, el 28% y el 10.7% respectivamente.

En este breve recorrido sobre la composición poblacional de los agrupamientos cristianos, observamos que la mayoría de ellos, presentan una proporción más alta que los católicos en mujeres y en el segmento de edades de 5 a 29 años. Cuando estudiamos

¹¹⁵ En la muestra censal de 2000 además se contempló a la Iglesia de Cristo Científica, que no aparece en la clasificación de 2010. La Iglesia de Cristo Científica fue fundada a finales del siglo XIX en los Estados Unidos, y postula como doctrina que la única realidad es Dios, y niega todo aquello que no lo sea: el dolor físico, la enfermedad no es real, son meras apariencias (Bosch, 2005:74).

la población católica se notaba un descenso en los sectores jóvenes, suceso que se muestra a la par con el crecimiento y mayor concentración que presentaron la mayoría de los agrupamientos cristianos.

b) Distribución espacial nacional

Con base en la misma estructura expositiva realizada con los católicos, en el estudio de la distribución espacial en los agrupamientos cristianos, se inicia con el tipo de localidad. Como ya explicamos, a partir de la clasificación del tamaño de localidades, sin entrar todavía al detalle del nivel regional, nos permite identificar formas de espacialidad de las organizaciones religiosas en el país.

A partir de definir localidades rurales (menores de 2,500 habitantes), mixtas (de 2, 500 a 14, 999), y urbanas (de 15,000 y más), señalamos sobre los católicos una tendencia diferencial entre 2000 y 2010. En el 2000 su mayor concentración en localidades urbanas, incluso con respecto a la proporción mostrada por la población total, y un descenso en zonas rurales. Mientras en el 2010, una acentuación de la tendencia de declive en localidades rurales, pero acompañado ahora con uno en las zonas urbanas.

Ahora bien, esas tendencias en los católicos corresponde con un proceso inverso en los cristianos-no católicos: por una parte a inicios de siglo XXI, muestran un menor grado de urbanización que los católicos y una mayor proporción de población en localidades rurales; por otra parte, una década después, aumenta su presencia en las ciudades y mantiene un porcentaje superior al que muestran los católicos en las rurales.

En el 2000, 57.9% de la población cristiana no católica habitaba en ciudades, un porcentaje por debajo al presentado en dicho momento por los católicos (62.1%). El 13.03%, se localizaba en zonas mixtas (de igual forma un indicador inferior al porcentaje de católicos, 13.7%), y el 29.1% vivía en zonas rurales (muy superior al presentado en los católicos con 24.2%). De esta manera observamos cómo el decrecimiento de católicos en zonas rurales correspondía con un aumento de la población protestante y evangélica. Mientras la recuperación de católicos en localidades mixtas hasta alcanzar su máxima concentración en ciudades, seguía a una menor proporción de la población cristiana-no católica.

Esa tendencia se reafirmaba con el porcentaje de los cristianos no católicos en relación con la población de 5 y más años en cada localidad. Como se indica en el

cuadro 18, la proporción mayor de cristianos no católicos se presentaba en el ámbito rural con el 8.8% de la población total (en el cual los católicos tenían su menor porcentaje, 85.7%) y la menor en las grandes ciudades, con el 7.1% (donde los católicos alcanzaban su más alto porcentaje con 89.1%)

Ahora bien, de 2000 a 2010 la población cristiana-no católica incrementó su concentración en las ciudades: de 57.9% ascendió a 60%. De hecho, en dicho tiempo la tasa de crecimiento de la población cristiana-no católica en las ciudades (4.9) fue superior a la de católicos (1.3), y a la de la población total (1.8). Asimismo, en localidades mixtas mantuvo un porcentaje similar, al de hace diez años, con el 13.2% de su población, mientras en localidades rurales si bien descendió, de 29 a 27%, conservó un porcentaje superior en comparación al de católicos (23.2%).

Cuadro 18. Comparativo de la población cristiana con respecto a la católica según localidad, 2000-2010

Tamaño de Localidad	Población católica				Cristianos no católicos				% de cristianos no católicos con respecto a la población de 5 años y más	
	2000		2010		2000		2010		2000	2010
	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%	Absolutos	%		
Menos de 2 500 habitantes	21,508,232	24.9	23,487,552	23.2	1,895,738	29.1	2,719,186	26.7	8.8	11.6
2 500 a 14 999 habitantes	11,712,587	13.6	14,306,662	14.1	849,399	13.0	1,347,784	13.2	7.3	9.4
15 000 a 99 999 habitantes	11,797,336	13.7	14,843,364	14.6	867,739	13.3	1,458,390	14.3	7.4	9.8
100 000 y más habitantes	41,205,319	47.8	48,746,587	48.1	2,907,775	44.6	4,652,138	45.7	7.1	9.5
Total	86,223,474	100	101,384,165	100	6,520,651	100	10,177,498	100	7.6	10.0

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

Así tenemos que en el 2010, al tiempo que los católicos acentúan su descenso en las localidades rurales, y decrecen, considerablemente, en las urbanas, el conjunto de la población cristiana conserva una importante membresía en zonas rurales y la incrementa en las ciudades. El cuadro 18 nos muestra precisamente, que la proporción de cristianos no católicos dentro de las localidades es superior en lo rural (con el 11.6% de la población de 5 años y más), pero también adquiere una presencia notable en el espacio urbano (con 9.8% en las ciudades intermedias, y 9.5% en las grandes ciudades). En principio esos porcentajes reflejan que en las diferentes tipos de localidades se conforman escenarios de diversidad y competencia religiosa.

Ahora bien, en la desagregación por agrupamiento religioso encontramos variantes importantes. Casi todas las agrupaciones religiosas muestran una concentración de sus miembros en las ciudades –que como señalamos es un patrón general de la población en México–, aunque difieren en el grado. Con base en datos de 2010, en orden de mayor a menor destacan: Otras cristianas (92.3%), La Luz del Mundo

(68.6%) y pentecostales (63.1%) con grados de concentración superiores a los católicos, en tanto bíblicas no evangélicas, con 58.5%, Otras evangélicas con 53.7%, y protestantes históricos con 38.8%, con grados por debajo.

Hemos visto sin embargo, como en las agrupaciones el peso de determinadas denominaciones influye en la tendencia que reflejan en conjunto. Los protestantes históricos como agrupación religiosa concentran su principal membresía en las zonas rurales de ahí que presenten el grado de urbanización más bajo. Inclusive ese proceso de concentración se afianzó en la última década al pasar de 2000 a 2010, de 42.6% a 47.1% de su integrantes que habitan en zonas rurales.

Sin embargo dicha tendencia se encuentra influida por la denominación presbiteriana que tiene la membresía más numerosa y una alta proporción de ella está localizada en zonas rurales. En cambio los bautistas se ubican en mayor medida en ciudades¹¹⁶.

Asimismo, en los bíblicos no evangélicos si bien como agrupación mantienen una concentración significativa en la ciudad, contrasta el hecho que a nivel denominacional, los adventistas, la segunda organización en importancia numérica, reúne a más del 50% de sus fieles en ámbitos rurales; esa situación difiere en los mormones quienes privilegian las ciudades debido a que más del 80% de sus miembros viven en ellas, y también los Testigos de Jehová los cuales rebasan el 60% de su membresía en localidades urbanas.

En el caso de los pentecostales es más difícil determinar la influencia de las denominaciones, debido a la segmentación de su membresía y a la mayor variación de organizaciones que presentan tanto un patrón de concentración en localidades rurales como en zonas urbanas.

Para entrar más a detalle sobre la distribución espacial de las agrupaciones distingamos el tipo de presencia en torno a la clasificación de localidades ya sea rural, mixta y urbana.

¹¹⁶ Los presbiterianos han reforzado su proceso de concentración en las localidades rurales. De 2000 a 2010 incrementó el porcentaje de localización de membresía de 56.1 a 63.3. Por el contrario, los bautistas en el mismo período mantuvieron una preferencia por las ciudades al concentrar en el 2000 al 62.3% de sus miembros, y en el 2010 al 57%.

Cuadro 19. Población de 5 años y más por tamaño de localidad según religión, 2000
(Porcentaje dentro de religión)

Religión	2000					2010				
	Menos de 2,500	2,500 a 14, 999	15,000 a 99,999	100,000 y más	Total	Menos de 2,500	2,500 a 14, 999	15,000 a 99,999	100,000 y más	Total
Católicos	24.2	13.7	13.8	48.3	100	22.8	14.4	14.8	48.0	100
Protestantes históricas	42.6	16.8	12.1	28.5	100	47.1	14.1	11.6	27.2	100
Pentecostales	27.6	12.6	12.8	47.0	100	24.1	12.8	14.3	48.8	100
Luz del Mundo	20.5	13.2	14.0	52.4	100	18.0	13.3	15.2	53.5	100
Otras evangélicas	29.1	12.3	14.1	44.4	100	33.6	12.7	11.7	41.9	100
Bíblicas no evangélicas	29.1	12.8	15.1	43.0	100	27.3	14.2	15.4	43.1	100
Otras cristianas	12.9	10.1	10.2	66.8	100	2.4	5.4	6.4	85.9	100
No cristianas	11.9	4.9	5.6	77.5	100	19.4	4.7	14.2	61.7	100
Espiritualistas	17.8	12.4	11.9	57.9	100	15.2	24.1	13.9	46.8	100
Ninguna religión	34.4	12.7	11.8	41.1	100	23.4	11.2	12.9	52.4	100
No especificada	26.3	15.1	12.6	46.0	100	19.8	12.2	12.2	55.8	100
Población Total	24.9	13.6	13.7	47.8	100	23.2	14.1	14.6	48.1	100

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

En las localidades rurales, como se percibe en el cuadro 19, existe una notable presencia de diferentes agrupaciones cristianas-no católicas. Cabe señalar que salvo La Luz del Mundo y otras cristianas, el resto de las agrupaciones mantienen en las zonas rurales porcentajes de su población superiores a la de los católicos. Destacan sobre todo los protestantes históricos con el 47.6%¹¹⁷; bíblicas no evangélicas, con 27.3% y otras evangélicas con 33.6%; así como pentecostales con el 27.6%. Además de que en diferentes agrupamientos existen denominaciones que congregan cerca o más de la mitad de su población en localidades rurales, tal es la situación de presbiterianos en los protestantes y de adventistas en las bíblicas no evangélicas.

A pesar de que los protestantes históricos tienen la proporción más alta en zonas rurales, representan tan sólo el 1.7% en relación con la población de 5 años y más en dichas localidades (Cfr., Cuadro 20). En cambio, los pentecostales con 6.8%, y las bíblicas no evangélicas con 2.8%, superan la presencia de los protestantes¹¹⁸. Un hecho

¹¹⁷ El protestantismo histórico de 2000 a 2010, incrementó su presencia en las localidades rurales. En relación con la población de 5 años y más en las zonas rurales, la membresía de los protestantes histórico en 2000 significaban el 1.3% y en el 2010 incrementó al 1.7% (Cfr., Cuadro 20).

¹¹⁸ Aunque a nivel de membresía los pentecostales tienen una menor concentración en las zonas rurales, su crecimiento en la última década ha sido importante. Así en 2000, los pentecostales representaban el 4.7% de la población de 5 años y más en las localidades rurales. En tanto que en el 2010 aumenta a 6.8% y se convierte en el agrupamiento religioso con mayor población. El crecimiento de los bíblicos no evangélicos ha sido menor al de los pentecostales. De 2000 a 2010, incrementó su porcentaje de 2.5% a 2.8%, aunque en términos de membresía disminuyó su localización en las zonas rurales, debido a que en dicho lapso, pasó de concentrar el 29.1% de sus integrantes al 27.3%.

importante de mencionar es el porcentaje de personas que se pronuncia sin religión en las localidades rurales, a saber: 4.2%, proporción superior al protestantes y bíblicos no evangélicos¹¹⁹.

Así tenemos que en los espacios rurales, los principales competidores de la Iglesia católica, son pentecostales, seguido de bíblicos evangélicos (principalmente Adventistas y Testigos de Jehová), y de protestantes históricos (sobre todo presbiterianos y bautistas), sin omitir la relevancia de la población sin religión debido a que frecuentemente encubre una forma de disidencia religiosa o practicantes populares (Parker, 1996:98), tal como se observa en algunos estados con importante presencia indígena, con la práctica de la costumbre (Gutiérrez, 2007:117).

Sobre las localidades mixtas nuevamente resaltan los protestantes con el 14.1% de sus miembros y bíblicos no evangélicos con 14.2%, cercano a la proporción de integrantes que muestran los católicos (14.4%), en cambio hay una disminución en la localización de pentecostales (12.8%) y de la Luz del Mundo (13.3%). De hecho, si consideramos la población total de las localidades mixtas, los católicos (86%) se recuperan después del descenso mostrado en las rurales, y ello es acompañado –como se nota en el cuadro 10-, con una disminución en la participación de casi todas las agrupaciones religiosas incluyendo la categoría sin religión (3.30%). Así, a pesar de que los protestantes históricos conservan una importante proporción de sus miembros en este tipo de localidades sólo representan en la población total el 0.8% (menor al presentado en las rurales 1.34%, y que dicha tendencia de disminución es extensiva a pentecostales, con el 6%, y bíblicos evangélicos, con 2.4%).

Con respecto a la ciudades medianas (15,000 a 99,999 habitantes), en donde actualmente vive el 14.6% de la población total y el 14.8% de la católica, a nivel agrupación disminuye la localización de protestantes históricos (11.6%)¹²⁰ pentecostales (14.3%), Otras evangélicas (11.7%), y aumenta la concentración de membresía de La Luz del Mundo (15.2%)¹²¹ así como de bíblicos no evangélicos (15.4%)¹²² que

¹¹⁹ De hecho en el 2000, el agrupamiento sin religión mantenía una proporción de 4.8% de la población rural, superior al mostrado en dicho año por los pentecostales (4.7%), aunque en el 2010 dicho porcentaje decreció ligeramente al 4.2%.

¹²⁰ Este descenso se explica por la disminución de presbiterianos que además de ser numéricamente más importante concentra la inmensa mayoría de sus fieles en zonas rurales. En ese sentido, contrastan las iglesias metodistas que privilegian localidades urbanas, como se percibe con el 11.4% de sus miembros en ciudades pequeñas y que debido a su menor afiliación religioso, influye poco en el porcentaje global.

¹²¹ La Luz del Mundo define una tendencia de privilegiar los espacios urbanos. De 2000 a 2010, disminuyó su ubicación en localidades rurales (de 20.5% a 18%), por otra parte, en comparación con católicos, generó una mayor concentración en ciudades (Cfr. Cuadro 19).

presentan proporciones superiores a los católicos. En los bíblicos no evangélicos destaca el peso de Testigos de Jehová (10.7%) y Mormones (10.2%), en los cuales sus integrantes tienen un carácter prioritariamente urbano y no rural como el de los Adventistas; similitud que es compartida con La Luz del Mundo que define a partir de las ciudades medianas una tendencia de concentración en localidades urbanas.

En las ciudades medianas, al tiempo que los católicos presentan, después de las zonas mixtas, su segunda proporción más importante dentro de la población total por localidad con el 85.2%, se presenta un proceso diferencial en los agrupamientos cristianos: algunos como los pentecostales, y protestantes disminuyen su localización en tanto que La Luz del Mundo y los bíblicos no evangélicos la aumentan. No obstante, ese descenso de pentecostales (como se indica en el cuadro 20) debido al volumen de su población, es el agrupamiento religioso que a nivel de ciudades medianas conserva mayor presencia al significar el 6.41% de la población en dicho tipo de localidad, seguido de la categoría sin religión, y los bíblicos no evangélicos.

Finalmente, concerniente a las ciudades grandes (100,000 y más habitantes) en donde los católicos en el 2000 presentaron el porcentaje más alto (89.14%), y en el 2010, el segundo más bajo (84.3%), después de las localidades rurales, la participación de otros agrupamientos cristianos en la última década ha aumentado. Principalmente, como se nota en el cuadro 20: pentecostales (6.67%), La Luz del Mundo (0.19%) y sin religión (4.53%) tienen en estas localidades sus mayores proporciones. En cambio, los protestantes históricos (0.47%), y bíblicas no evangélicas (2.13%) expresan en relación con la población total de este tipo de localidad, sus porcentajes más bajos.

En el aspecto de la membresía, en comparación con los católicos donde tienen en las grandes ciudades el 48%, solamente los pentecostales con el 48.8%, La Luz del Mundo con 53.5%, Otras cristianas con el 85.9% y la categoría sin religión con el 52.4%, superan dicha proporción de la población católica.

¹²² Los bíblicos no evangélicos, con respecto al patrón de los católicos, mantiene una tendencia a privilegiar además de las zonas rurales, (donde ubica el 27% de sus miembros y representa el 2.8% de la población rural) las ciudades medianas (con un 15.45 de sus integrantes, y en las cuales presenta su segunda proporción más importante dentro de la población por localidad, con el 2.52%.

Cuadro 20. Población de 5 años y más por tamaño de localidad según religión, 2000
(Porcentaje dentro de tamaño de localidad)

Religión	2000					2010				
	Menos de 2,500	2,500 a 14, 999	15,000 a 99,999	100,000 y más	Total	Menos de 2,500	2,500 a 14, 999	15,000 a 99,999	100,000 y más	Total
Católicos	85.65	88.71	88.99	89.14	88.19	82.93	86.00	85.21	84.15	84.28
Protestantes históricas	1.30	0.94	0.67	0.45	0.76	1.69	0.83	0.66	0.47	0.83
Pentecostales	4.70	3.94	3.95	4.17	4.24	6.83	5.96	6.41	6.67	6.57
Luz del Mundo	0.06	0.07	0.08	0.08	0.07	0.13	0.16	0.17	0.19	0.17
Otras evangélicas	0.16	0.12	0.14	0.13	0.14	0.12	0.07	0.06	0.07	0.08
Bíblicas no evangélicas	2.49	2.01	2.35	1.92	2.13	2.81	2.40	2.52	2.13	2.38
Otras cristianas	0.11	0.16	0.16	0.30	0.22	0.00	0.00	0.00	0.01	0.01
No cristianas	0.04	0.03	0.03	0.13	0.08	0.11	0.04	0.12	0.16	0.13
Espiritualistas	0.05	0.07	0.06	0.09	0.07	0.02	0.06	0.04	0.04	0.04
Ninguna religión	4.81	3.27	3.01	3.01	3.49	4.20	3.30	3.67	4.53	4.15
No especificada	0.63	0.66	0.55	0.57	0.59	1.16	1.17	1.14	1.58	1.36
Total	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, *XII CGPV, Muestra Censal, 2000* y *XIII CGPV, Muestra Censal, 2010*.

Hemos visto en este recorrido a partir del tipo de localidad, la existencia de una diversidad religiosa. Con independencia de que la religión católica se conserve como mayoritaria, lo importante a resaltar es el hecho que en las diferentes localidades se conforman contextos de competencia religiosa donde están presentes una variedad de organizaciones religiosas con patrones diferenciales de ubicación espacial: adventistas, presbiterianos y ciertas iglesias pentecostales concentran su membresía en localidades rurales y mixtas, contrariamente La Luz del Mundo, Testigos de Jehová, mormones, bautistas, metodistas, y también diferentes organizaciones pentecostales priorizan las ciudades.

Ese panorama nacional de pluralismo religioso también se corrobora si se considera la proporción de la población cristiana no-católica en los estados y su posición con respecto a la media nacional. En su momento, cuando abordamos la agrupación católica se definieron bloques de entidades federativas que estaban por debajo o por arriba de las medias nacionales del porcentaje de católicos en el 2000 y 2010 a partir de una tabla cartesiana. Ahora con el tratamiento de la población cristiana nos permitirá asociar ese mayor descenso o prevalencia de católicos en ciertos estados, con una tendencia ya sea de crecimiento de la diversidad religiosa, o bien de un cambio religioso “limitado”.

Las medias nacionales en la proporción de la población cristiana-no católica fueron de 8.0% (X) en el 2000) y 10.7% (Y) en el 2010. En el gráfico 3, se define con

claridad un primer grupo de estados que rebasan considerablemente ambas medias. Son estados que presentan la proporción más alta de cristianos no católicos –que coincide con su posición de ser también los que menos población católica presentan-, a saber: Chiapas Tabasco, Quintana Roo y Campeche. En el 2000 dicho grupo se mantenía entre un rango de 16% y 23%, mientras en 2010 se ubicaba entre 20 y casi 30%. Con base en dichos rangos las entidades mencionadas presentaron las siguientes proporciones: Chiapas (22.6, 29.3%), Tabasco (18.3%, 24.6%), Campeche (16.3%, 21.3%), y Quintana Roo (17.5%, 20.4%). Todas las entidades se ubicadas en la macro-región sur del país, y que son aquellas donde existe una ampliación de la diversidad religiosa, y de mayor competencia religiosa. Diferentes agrupaciones religiosas presentan en este bloque de entidades sus más significativas proporciones, tales como pentecostales, protestantes históricos y bíblicos no evangélicos¹²³. Cabe señalar además, que también son los lugares donde se presentan las proporciones más elevadas en el país de población sin religión, que como señalamos, en dicha categoría frecuentemente encubre un tipo de disidencia religiosa.

Un segundo grupo se forma por aquellas entidades que están en rangos superiores a la medias pero más próximos a estas. En 2000 este bloque de estados oscilaba entre menos 12% y más de la media (8%) en el cual se encontraban: Tamaulipas, con el 11.4%, Yucatán y Morelos, con el 11.3%, Veracruz, con el 10.6%, Baja California, con el 10.5%, Oaxaca, con el 10.3%, Chihuahua, con el 8.5%, Coahuila, con el 8.4%, y Nuevo León, 8.3%. En 2010, se incrementó dicho rango, entre 16% hasta cerca de la media (10.7%); integrado por Tamaulipas (15.7%), Baja California, (15.3%), Yucatán (14%), Oaxaca (13.7%), Veracruz (13.1%), Morelos (12.6%) Chihuahua, (12%) y Coahuila (11.8%). La mayoría de las entidades permanecen entre ambos censos. De hecho aunque Nuevo León (10.6%) en el 2010, es el único estado que se presenta ligeramente por debajo de la media (10.7%), como se muestra en la tabla cartesiana, puede incluso seguirse considerando dentro de este

¹²³ Con base en datos de la muestra censal de 2010, en Chiapas por ejemplo, los protestantes históricos representan el 7.25% de la población de 5 años y más, los pentecostales, el 12.97% y las bíblicas no evangélicas el 8.53%, además el 11% se declaró sin religión. En Tabasco, los protestantes tiene el 5.36% de la población, los pentecostales el 13.32%, y los bíblicos no evangélicos el 5.80%, sin omitir el 9.21% de la categoría sin religión. En Campeche, los protestantes reducen su participación, al 3.29%, los pentecostales conservan su porcentaje por arriba del 12 por ciento (12.70%), las bíblicas no evangélicas disminuyen hasta 4.92%, y la categoría sin religión presenta un porcentaje del 9.77%. Finalmente, en Quintana Roo, los protestantes representan el 2.48% de la población, los pentecostales el 12.50%, los bíblicos no evangélicos, el 5.14%, y sin religión con el 12.67%.

bloque por su proximidad al cuadrante de aquellas entidades por arriba de ambas medias.

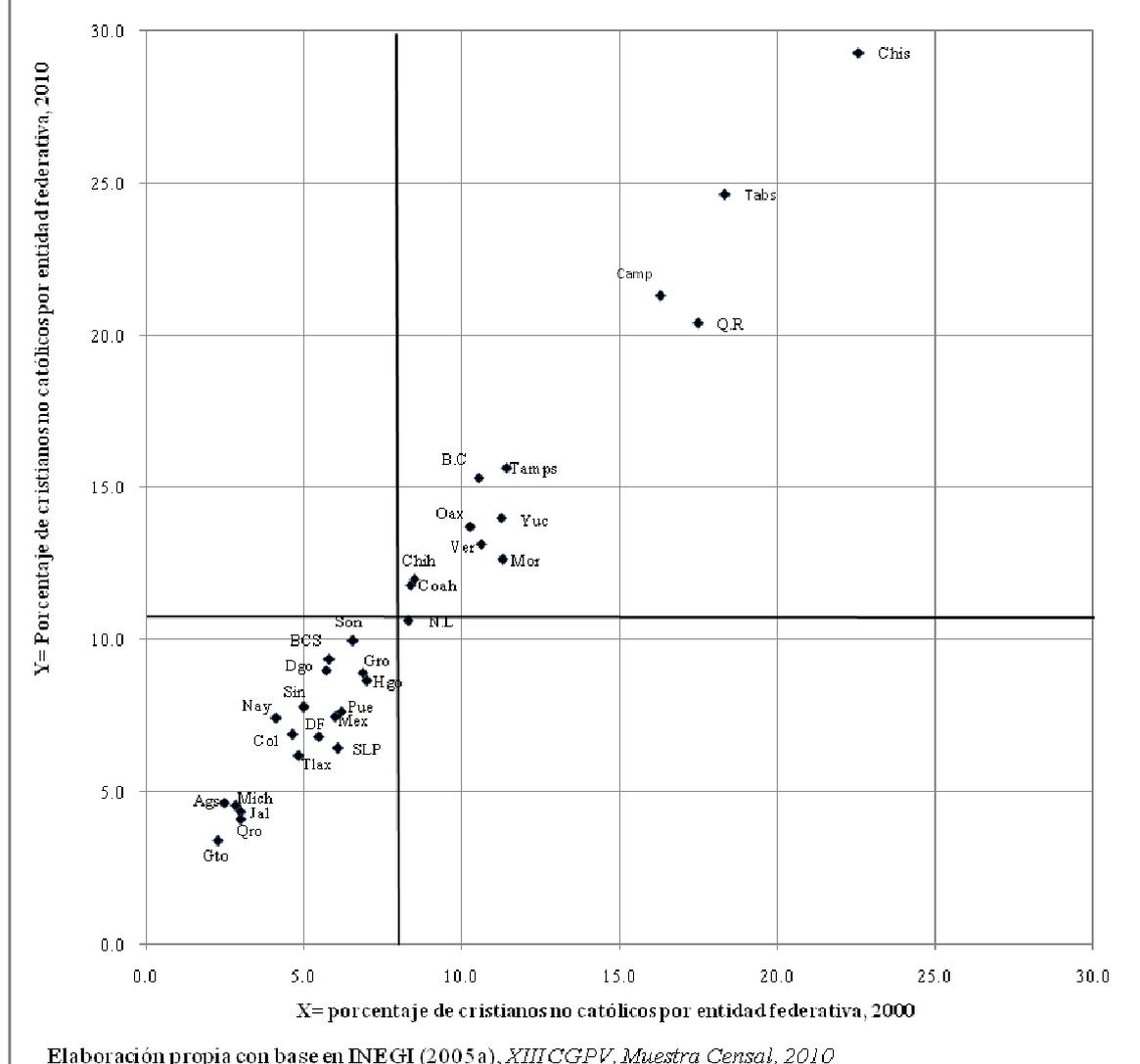
Cabe subrayar, que casi la totalidad de los integrantes de este bloque coinciden con el segundo grupo de entidades con menor proporción de católicos, salvo las siguientes excepciones: la presencia de Nuevo León, que aparece en las entidades que ligeramente están por arriba de la media de católicos y que aquí figura dentro de aquellas con más proporción de cristianos; la ausencia de Sinaloa en el 2000 que si bien fue una de las entidades que mostraban un descenso de católicos tenía más población sin religión (6.7%) que cristiana (5%) de ahí que no aparezca en dicho bloque. De igual forma la ausencia de Sonora pero en el 2010, que se presenta dentro de los estados con menor proporción de católicos, aunque mantiene una población cristiana no católica del 10% y un importante porcentaje en la categoría sin religión con el 6%.

Este segundo bloque de entidades con mayor porcentaje de población cristiana no católica se caracteriza a nivel de agrupamientos religiosos por mantener altos porcentajes de pentecostales y, en menor proporción, de bíblicos no evangélicos, además de existir una población importante que se declara sin religión¹²⁴. En cambio, la membresía de los protestantes, salvo en el estado de Yucatán, se reduce considerablemente en comparación a la mostrada en el bloque de estados anterior. Hay que señalar además que aunque en una proporción inferior al resto de los agrupamientos, para La Luz del Mundo, Veracruz figura dentro de los estados en donde presenta una afiliación religiosa “significativa”¹²⁵.

¹²⁴ De acuerdo con datos del 2010, en Tamaulipas el 11.9% de la población es pentecostal; el 2.72% bíblicas no evangélicas, el 0.35 % protestantes histórica, y tan sólo el 0.11% de La Luz del Mundo, además de un 5.11% sin religión. En Yucatán, el 7.57% es pentecostal, y el 3% protestante histórico, el 3.76% bíblicos no evangélicos, y el 4.59 se declaró sin religión; en Morelos el 8.32% es pentecostal, el 3.40% bíblicos no evangélicos, el 0.5% protestante, y el 0.31% de La Luz del Mundo y el 5.09% sin religión; en Veracruz el 8.68% pertenece alguna organización pentecostal, el 3.76% a bíblicas, el 0.35% a protestantes, el 0.31% a La Luz del Mundo. En el caso de Baja California el 10.95% es pentecostal, el 3.32% bíblicas no evangélicas, el 0.5% a protestante, el 0.22% a La Luz del Mundo, y el 8.92% sin religión; en Chihuahua el 9% es pentecostal, el 2.20% bíblicas no evangélicas, el .55% de protestantes, y el 6.84% sin religión. En Coahuila, el 8.35% es pentecostal, el 2.03% bíblicos no evangélicos, el 1.02% protestante histórico, y el 4.61% sin religión. Finalmente en Oaxaca con el 9.60% es pentecostal, el 2.78% bíblico no evangélico, el 0.9 protestante, el 0.30% de la Luz del Mundo y el 4% sin religión.

¹²⁵ Veracruz es después de Jalisco, el estado donde La Luz del Mundo concentran mayor membresía. De los 168, 897 miembros en el 2010, 27,390 (16.2%), se encuentran en Jalisco, y 21,877 (13%) en Veracruz.

Gráfico 3. Porcentajes de cristianos no católicos por entidad con respecto a las medias nacionales de 2000 y 2010



Con respecto a las entidades federativas que se caracterizan por tener un porcentaje de población cristiana debajo de la media se dividen en dos grupos. En el primero, como se observa en el gráfico, se conforma por aquellas entidades, que están más próximos entre sí y en relación con la media. En el 2000 este bloque de estados comprendía un rango de menor a la media y hasta 4%, mientras en el 2010 de 10% hasta 6% y se integra por: Sonora (6.6%, 10%), Baja California Sur (5.8%, 9.4%), Durango (5.7%, 9%), Guerrero (6.9%, 8.9%), Hidalgo (7%, 8.7%), Sinaloa (5%, 7.8%), Puebla (6.2%, 7.7%), Estado de México (6%, 7.5%), Nayarit (4.1%, 7.4%), Colima (4.6%, 6.9%), Distrito Federal (5.5%, 6.8%), San Luis Potosí (6.1%, 6.4%), y Tlaxcala (4.9%, 6.2%). Mientras el segundo se integra por los estados con porcentajes menores de población cristiana –que coincide con su posición de poseer las proporciones más altas

de católicos-, y que como se observa en el gráfico, están ubicadas debajo de la tabla cartesiana. Dicho bloque se integra por Guanajuato (2.3%, 3.4%), Aguascalientes (2.5%, 4.0%), Zacatecas (3.1%, 4.0%), Querétaro (3%, 4.1%), Jalisco (3%, 4.3%), y Michoacán (2.8%, 4.5%).

La mayoría de las entidades de los dos últimos bloques se encuentran también dentro de aquellas que presentan una mayor proporción católicos. Sin embargo, el crecimiento de grupos cristianos aunque no es tan acelerado no deja de ser significativo.

B. Niveles Macro-regional y regional de la diversidad religiosa

Como señalamos en la introducción de este apartado para el estudio de los niveles regionales se delimitaron nueve regiones que integran a su vez cuatro macro-regiones. Las macro-regiones comprenden el norte, centro-occidente, centro y sur del país. Iniciemos el recorrido de los ámbitos macro y regional de norte a sur con un estudio del tipo de presencia de los diferentes agrupamientos religiosos cristianos.

1. Macro-región y regiones del norte

La macro región norte cuenta hasta el 2010 con 22, 457, 949 personas que significan el 22.2% de la población total de 5 años y más. Es la macro región que presenta la menor cantidad de población de las cuatro consideradas en el país. En el plano de sus regiones, la noroeste (Baja California, Baja California Sur, Sinaloa, Sonora) aporta la mayor cantidad de habitantes con 8, 294, 478 (36.9%), seguida de la región noreste (Nuevo León y Tamaulipas), con 7, 165,617 (31.9%) y finalmente la norte-centro (Chihuahua, Coahuila y Durango) con 6, 997,854 (31.2%)¹²⁶.

En relación con los agrupamientos religiosos, los católicos concentran el 81.50% de la población de 5 años y más, que en referencia con el 2000 (86.5%) muestra un decrecimiento de cinco punto porcentuales. Aún con una proporción mayoritaria de católicos dicho porcentaje es el segundo más bajo con respecto al presentado en el resto de las macro-regiones –el primero como observaremos después pertenece al sur-.

¹²⁶ De 2000 a 2010 se modificó la participación de las regiones de esta macro-región. En el 2000 la región noroeste la región noroeste presentaba, al igual que en el 2010, la mayor cantidad de población, sin embargo, le seguían la norte-centro y la noroeste (Cfr. Cuadros 22 y 23).

Cuadro 21. Macro-región Norte: Población de 5 años y más según religión, 2000-2010

Territorio	2000			2010		
	Población	1	2	Población	1	2
Católica	16,097,015	86.49	21.2	18,303,920	81.50	21.4
Protestantes Históricas	103,755	0.56	15.8	135,105	0.60	16.0
Pentecostales	988,769	5.31	27.0	1,885,067	8.39	28.3
Luz del Mundo	7,354	0.04	11.6	30,328	0.14	18.0
Otras evangélicas	29,672	0.16	25.0	28,208	0.13	34.9
Bíblicas no evangélicas	383,868	2.06	20.9	539,108	2.40	22.3
Otras cristianas	14,440	0.08	7.7	2,169	0.01	27.7
No cristianas	5,650	0.03	7.9	12,855	0.06	10.0
Espiritualistas	8,601	0.05	13.7	2,465	0.01	6.5
Ninguna religión	848,097	4.56	28.1	1,228,043	5.47	29.2
No especificada	123,135	0.66	24.0	290,681	1.29	21.1
Total	18,610,356	100	21.6	22,457,949	100	22.2

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

1. Porcentaje por agrupación de acuerdo con la población de la macro-región
2. Porcentaje regional de cada agrupación con respecto a su población total nacional.

Esa posición de descenso de católicos en el norte, corresponde con el ascenso de la población cristiana-no católica y sin religión: debido a que ocupan la segunda posición en mayor porcentajes en el conjunto de las macro-regiones en la población tanto cristiana-no católica, con el 11.7%, como en la de sin religión, con el 5.47%¹²⁷. En el universo de los cristianos no católicos (2, 619,985), el 0.60% son protestantes históricos (que muestran sólo un ligero incremento en comparación con el 2000, al representar el 0.56%), el 8.39%, pentecostales (cuya población, en la última década, asciende tres puntos porcentuales), el 0.14%, de La Luz del Mundo (agrupación que aumenta su membresía con respecto al 2000 donde significaban el 0.04), el 2.40%, bíblicos no evangélicos (mientras en el 2000, tenían el 2.06%) y el 0.01% de otras cristianas.

Para las agrupaciones protestantes históricas¹²⁸, pentecostales¹²⁹, y bíblicas no evangélicas, en el plano de las macro-regiones, el porcentaje de sus miembros es el

¹²⁷ Esto datos coinciden con los señalados en el apartado anterior, cuando ubicamos entidades de descenso y ascenso en la población católica a partir de la media nacional. Encontramos a varias entidades del norte dentro del bloque de regiones que están por debajo de la media. Por otra parte, cabe señalar que la posición del norte de figurar como la segunda macro-región, con menor proporción de descenso de católicos y también segunda con mayor porcentajes de cristianos no católicos y sin religión, se mantiene con respecto al 2000, año en el cual los católicos representaban al 86.49% de la población, los cristianos el 8.2%, y la categoría sin religión, el 4.56%

¹²⁸ Sin embargo, se debe de precisar, tal como fue subrayado en el ámbito nacional, el peso de determinadas denominaciones en cada agrupación religiosa. En los protestantes históricos, especialmente, son los bautistas quienes presentan una mayor membresía en el norte. De la proporción de protestantes (0.56%) el 0.40% pertenece a bautistas, el 0.07 a metodistas, y el 0.04 de manera individual a presbiterianos y otras protestantes. Hay un dato relevante en torno a la regionalización de las membresías en las principales denominaciones protestantes: los bautistas reparten la mayoría de su población en las

segundo en importancia –después del sur, lo cual nos habla de un proceso de localización de las principales credos cristianos en aquellas zonas donde existe un mayor descenso de católicos y diversidad religiosa-. En el caso de La Luz del Mundo, el norte figura como el espacio donde presenta el menor porcentaje de miembros en el país y de participación en la población total.

Observemos ahora la situación en las regiones integrantes de la macro-región norte. En el noroeste y noreste los católicos muestran una menor proporción, mientras en el norte centro presenta su porcentaje más alto. A pesar de estas diferencias, en el último decenio el descenso de los católicos se ha acentuado en las tres regiones. De 2000 a 2010 en las tres regiones de la macro-región decreció notablemente la proporción de católicos: en el noroeste descendió de 86.3% a 81.2%, en el noreste, de 87.12% a 80.9%, y en el norte centro, de 87.12% a 82.47%. Todas las regiones se encuentran por debajo de la media nacional de católicos (83.5%).

En las regiones del norte existe una importante presencia de diferentes agrupaciones cristianas-no católicas. La región noreste (Nuevo León y Tamaulipas) que muestra la menor proporción de católicos corresponde con un ámbito religioso competitivo donde los pentecostales (la segunda agrupación en importancia después de los católicos) localizan su membresía más numerosa de la macro-región, con el 35.5% de sus creyentes -que representan el 9.35% en la población de la región, y cuya proporción es la más elevada del agrupamiento en comparación con aquellas mostradas en las otras dos regiones: noroeste (7.72%) y norte centro (8.21%)-.

Una distribución espacial semejante a los pentecostales, desarrollan los protestantes históricos quienes localizan el 40.7% de sus fieles del norte, en la región noreste. En la población regional, los protestantes significan el 0.76%, que es el porcentaje más elevado en las tres regiones.

dos macro-regiones con mayor descenso de católicos; en lo que corresponde al norte, se localiza el 35%. Los metodistas también concentrarán una parte importante de sus adherentes (en especial en ciudades) en el norte (43.1%) aunque por contar con una menor población en comparación a bautistas y presbiterianos no se refleja en la proporción total del agrupamiento. Una situación diferente es la de presbiterianos que a pesar de sólo tener el 2.1% de sus integrantes en el norte, significa la misma proporción de metodistas.

¹²⁹ Sin duda la situación de los pentecostales, como fue ilustrado, es complicada para determinar la influencia de las denominaciones por la segmentación de sus miembros. En esta nota sólo exponemos el ejemplo de dos grupos de pentecostales importantes a nivel nacional para mostrar la distribución espacial presentada en la macros macro-regiones: en las iglesias apostólicas el 61.2% de sus miembros se encuentran en el norte –en la población de la macro región significan el 0.4%, proporción similar al de los bautista-; en las Asambleas de Dios el 33% de sus fieles está en el norte, y es la segunda macro-región en importancia.

Por su parte, las bíblicas no evangélicas generan una distribución espacial donde concentran la mayor cantidad de su membresía en las dos regiones del norte donde el descenso de católicos es más pronunciado. En el noroeste, los bíblicos no evangélicos ubican el 31.7% de sus miembros de la macro-región norte y representan el 2.3% de la población regional.

La Luz del Mundo, como hicimos notar en el estudio nacional, mantiene una débil presencia institucional en todo el norte: su membresía de acuerdo con la Muestra Censal de 2010 es de 30, 328, de la cual el 29.9% (9,058) está en el noreste y en la población regional tan sólo significa el 0.12%.

Cuadro 22. Regiones de la Macro-región Norte: Población de 5 años y más por religión, 2000

Agrupación	R. Noroeste			R. Norte Centro			R. Noreste			Total
	Población	1	2	Población	1	2	Población	1	2	
Católica	5,834,611	86.31	36.2	5,229,101	87.12	32.5	5,033,303	86.06	31.3	16,097,015
Protestantes Históricas	19,593	0.29	18.9	34,074	0.57	32.8	50,088	0.86	48.3	103,755
Pentecostales	308,478	4.56	31.2	314,200	5.23	31.8	366,091	6.26	37.0	988,769
Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)	3,176	0.05	43.2	1,864	0.03	25.3	2,314	0.04	31.5	7,354
Otras evangélicas	8,312	0.12	28.0	11,690	0.19	39.4	9,670	0.17	32.6	29,672
Bíblicas no evangélicas	147,962	2.19	38.5	107,711	1.79	28.1	128,195	2.19	33.4	383,868
Otras cristianas	5,574	0.08	38.6	3,279	0.05	22.7	5,587	0.10	38.7	14,440
No cristianas	2,000	0.03	35.4	2,069	0.03	36.6	1,581	0.03	28.0	5,650
Espiritualistas	4,396	0.07	51.1	1,651	0.03	19.2	2,554	0.04	29.7	8,601
Ninguna religión	373,263	5.52	44.0	258,455	4.31	30.5	216,379	3.70	25.5	848,097
No especificada	52,333	0.77	42.5	37,938	0.63	30.8	32,864	0.56	26.7	123,135
Total	6,759,698	100	36.3	6,002,032	100	32.3	5,848,626	100	31.4	18,610,356

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000.

1. Porcentaje por agrupación de acuerdo con la población de la región

2. Porcentaje regional de cada agrupación con respecto a su población total macro-regional

Cuadro 23. Regiones de la Macro-región Norte: Población de 5 años y más por religión, 2010

Agrupación	R. Noroeste			R. Norte Centro			R. Noreste			Total
	Población	1	2	Población	1	2	Población	1	2	
Católica	6,734,102	81.19	36.8	5,771,200	82.47	31.5	5,798,618	80.923	31.7	18,303,920
Protestantes Históricas	31,684	0.38	23.5	48,458	0.69	35.9	54,963	0.767	40.7	135,105
Pentecostales	640,538	7.72	34.0	574,715	8.21	30.5	669,814	9.348	35.5	1,885,067
Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)	11,687	0.14	38.5	9,583	0.14	31.6	9,058	0.126	29.9	30,328
Otras evangélicas	15,695	0.19	55.6	7,708	0.11	27.3	4,805	0.067	17.0	28,208
Bíblicas no evangélicas	219,321	2.64	40.7	148,998	2.13	27.6	170,789	2.383	31.7	539,108
Otras cristianas	942	0.01	43.4	1,162	0.02	53.6	65	0.001	3.0	2,169
No cristianas	6,667	0.08	51.9	3,154	0.05	24.5	3,034	0.042	23.6	12,855
Espiritualistas	1,614	0.02	65.5	281	0.00	11.4	570	0.008	23.1	2,465
Ninguna religión	562,528	6.78	45.8	359,843	5.14	29.3	305,672	4.266	24.9	1,228,043
No especificada	69,700	0.84	24.0	72,752	1.04	25.0	148,229	2.069	51.0	290,681
Total	8,294,478	100	36.9	6,997,854	100	31.2	7,165,617	100	31.9	22,457,949

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2010.

1. Porcentaje por agrupación de acuerdo con la población de la región

2. Porcentaje regional de cada agrupación con respecto a su población total macro-regional

Un dato a resaltar, es la importancia de la población sin religión. En la macro-región es el segundo agrupamiento con población más elevada después de los pentecostales, y cuya posición conserva en el noreste con el 4.3% de la población regional; dicho porcentaje esta por arriba, incluso, de la suma de las proporciones de los bíblicos no evangélicos, protestantes históricos, y La Luz del Mundo. A pesar de ello, la categoría sin religión muestra su proporción más bajas en el noreste en comparación con el que presenta en las otras dos regiones.

En lo correspondiente a la región noroeste (Baja California, Baja California Sur, Sinaloa, Sonora) como señalamos, es la segunda región con la proporción más baja de católicos, 81.2%; además de contar con 11% de población cristiana-no católica. Dentro de dicha población, el agrupamiento pentecostal conserva una mayor participación con el 7.72%. Sin embargo, esa proporción es la menor que tienen los pentecostales en las regiones del norte. Por el contrario, las bíblicas no evangélicas presentan su porcentaje más elevado en la región noroeste, con el 2.64% de la población total, cuyo patrón comparte, con la categoría sin religión que representa 6.8% de la población.

Finalmente, la región norte centro (Chihuahua, Coahuila y Durango), en comparación con el resto- es la que mantiene el porcentaje de católicos (82.5%) más alto. Sin embargo visto en el contexto de la macro-región también se puede ubicar como una región en descenso de la población católica y diversificación del campo religioso.

En esta región nuevamente observamos el patrón de concentración de las disidencias religiosas sobre todo en los agrupamientos pentecostales (8.2%), y sin religión (5.14%). Para ambos agrupamientos, la región norte centro es la segunda en importancia en cuanto a la proporción mostrada en su respectiva población. Hay por el contrario, una disminución de bíblicos no evangélicos (2.13%), que como referimos ponderan su localización en regiones con más diversidad y descenso católico. De igual forma, para La Luz del Mundo, en esta región se observa su menor presencia institucional.

2. Macro-región y regiones del centro occidente

La macro-región centro occidente presentó una población en el 2010 de 23, 409,524 personas que representa el 23.1% de la población de 5 años y más del país. El centro occidente está integrado por dos regiones: la centro norte (Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro, San Luís Potosí, y Zacatecas) con el 48.3% (11, 300,140) de la población, y la región centro-occidente (Colima, Jalisco, Michoacán, Nayarit) con el 51.7% (12, 109, 384).

En el ámbito religioso, la distinción de la macro región centro occidente es que figura como el bastión principal de católicos. De esta zona surgieron las principales movilizaciones de protesta de católicos en contra de las medidas estatales tendentes a reducir el espacio de acción e influencia de la Iglesia católica. Además es uno de los semilleros de vocaciones más importantes para la Iglesia.

El predominio del catolicismo se refleja en la proporción de población católica, 92.94%; a nivel de las macro-regiones es la proporción más elevada de católicos, y aunque existen diferentes grupos religiosos, tienen una presencia y crecimiento limitado. Podemos señalar, que el proceso de cambio religioso no ha implicado una pérdida del predominio del catolicismo. Por ello es una región donde se conforma un escenario religioso opuesto al de las macro-regiones norte y sur debido a la hegemonía que conserva la religión católica.

Cuadro 24. Macro-región Centro Occidente: Población de 5 años y más según religión, 2000-2010

Territorio	2000			2010		
	Población	1	2	Población	1	2
Católica	18,725,339	94.91	24.6	21,756,425	92.94	25.5
Protestantes Históricas	42,575	0.22	6.5	38,026	0.16	4.5
Pentecostales	350,172	1.77	9.6	701,550	3.00	10.5
Luz del Mundo	23,078	0.12	36.4	50,836	0.22	30.1
Otras evangélicas	14,981	0.08	12.6	5,984	0.03	7.4
Bíblicas no evangélicas	183,797	0.93	10.0	267,811	1.14	11.1
Otras cristianas	18,432	0.09	9.9	1,730	0.01	22.1
No cristianas	6,253	0.03	8.7	25,036	0.11	19.5
Espiritualistas	4,967	0.03	7.9	2,278	0.01	6.0
Ninguna religión	248,647	1.26	8.3	395,034	1.69	9.4
No especificada	112,370	0.57	21.9	164,814	0.70	12.0
Total	19,730,611	100	22.9	23,409,524	100	23.1

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

1. Porcentaje por agrupación de acuerdo con la población de la macro-región

2. Porcentaje regional de cada agrupación con respecto a su población total nacional.

En la macro-región centro occidente sólo el 4.55% de su población es cristiana no católica (un contraste con el norte donde existe el 11.7%). Es el porcentaje de “disidencia religiosa” más bajo de las cuatro macro-regiones, y ello se traduce en una presencia limitada de diferentes grupos religiosos. De dicho porcentaje el 0.16 es protestante histórico, el 3% pentecostales, el 0.22% de La Luz del Mundo, el 1.14% bíblicas no evangélicas, el 0.3% a otras evangélicas, el 0.01% otras cristianas, y el 1.69% declaró no pertenecer a ninguna religión.

Con excepción de La Luz del Mundo, para el resto de las agrupaciones religiosas, incluyendo la categoría sin religión, es en la macro-región centro-occidente donde presentan sus niveles más bajos tanto con respecto a la población total como a la cantidad de membresía que localizan en esta zona del país. En el caso de La Luz del Mundo al tener su sede en esta región genera un proceso de concentración de su membresía.

Sobre las variantes regionales se observa que en la región centro norte (Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro, San Luis Potosí, y Zacatecas) el 93.37% de la población de 5 y más años es católica, proporción que es ligeramente mayor a la de la región centro-occidente (Colima, Jalisco, Michoacán, Nayarit) con el 92.53%. Esa leve diferencia, entre ambas regiones también se muestra en la proporción de la población cristiana no católica 4.31% y 4.78%, respectivamente.

Cuadro 25. Regiones de la Macro-región Centro Occidente: Población de 5 años y más por religión, 2000

Agrupación	R. Centro Norte			R. Centro Occidente			Total
	Población	1	2	Población	1	2	
Católica	8,867,169	94.85	47.4	9,858,170	94.96	52.6	18,725,339
Protestantes Históricas	22,937	0.25	53.9	19,638	0.19	46.1	42,575
Pentecostales	184,150	1.97	52.6	166,022	1.60	47.4	350,172
Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)	4,141	0.04	17.9	18,937	0.18	82.1	23,078
Otras evangélicas	8,211	0.09	54.8	6,770	0.07	45.2	14,981
Bíblicas no evangélicas	79,705	0.85	43.4	104,092	1.00	56.6	183,797
Otras cristianas	10,635	0.11	57.7	7,797	0.08	42.3	18,432
No cristianas	2,132	0.02	34.1	4,121	0.04	65.9	6,253
Espiritualistas	2,108	0.02	42.4	2,859	0.03	57.6	4,967
Ninguna religión	110,096	1.18	44.3	138,551	1.33	55.7	248,647
No especificada	57,667	0.62	51.3	54,703	0.53	48.7	112,370
Total	9,348,951	100	47.4	10,381,660	100	52.6	19,730,611

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000.

1. Porcentaje por agrupación de acuerdo con la población de la región

2. Porcentaje regional de cada agrupación con respecto a su población total macro-regional

Cuadro 26. Regiones de la Macro-región Centro Occidente: Población de 5 años y más por religión, 2010

Agrupación	R. Centro Norte			R. Centro Occidente			Total
	Población	1	2	Población	1	2	
Católica	10,551,254	93.37	48.5	11,205,171	92.53	51.5	21,756,425
Protestantes Históricas	20,650	0.18	54.3	17,376	0.14	45.7	38,026
Pentecostales	343,103	3.04	48.9	358,447	2.96	51.1	701,550
Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)	8,345	0.07	16.4	42,491	0.35	83.6	50,836
Otras evangélicas	4,802	0.04	80.2	1,182	0.01	19.8	5,984
Bíblicas no evangélicas	109,631	0.97	40.9	158,180	1.31	59.1	267,811
Otras cristianas	1,036	0.01	59.9	694	0.01	40.1	1,730
No cristianas	5,060	0.04	20.2	19,976	0.16	79.8	25,036
Espiritualistas	883	0.01	38.8	1,395	0.01	61.2	2,278
Ninguna religión	182,736	1.62	46.3	212,298	1.75	53.7	395,034
No especificada	72,640	0.64	44.1	92,174	0.76	55.9	164,814
Total	11,300,140	100	48.3	12,109,384	100	51.7	23,409,524

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2010.

1. Porcentaje por agrupación de acuerdo con la población de la región

2. Porcentaje regional de cada agrupación con respecto a su población total macro-regional

En relación con las agrupaciones cristianas, con excepción de La Luz del Mundo y las bíblicas no evangélicas, el resto tiene una mayor concentración en la región centro norte que en el centro-occidente. Así tenemos que mientras los pentecostales alcanzan el 3.04% en la región centro norte, en el occidente disminuyen al 2.96%; de igual forma, los protestantes históricos con el 0.18% y 0.14% respectivamente.

En cambio, La Luz del Mundo muestra un incremento importante de una región a otra: del 0.07% en la región centro norte, aumenta al 0.35% en la región occidente, eso

se debe a que su población en la macro-región, está concentrada con el 83.6% en esta última región. Los bíblicos no evangélicos también tienen un mayor crecimiento en la región occidente al representar el 1.31% de su población y localizar a nivel de membresía el 59.1% de la macro-región.

3. Macro-región centro

La macro-región centro es la única a la que no se le estableció una subdivisión espacial en regiones, está integrada por los estados de Hidalgo, Estado de México, Morelos, Puebla, Tlaxcala y el Distrito Federal, y debido a la expansión urbana existente, cuyo polo es la ciudad de México, figura como la zona con la concentración poblacional más importante del país. En números absolutos en el 2010 en esta macro-región habitaban, 32, 165, 932 personas que equivale al 31.7% de la población nacional.

La región centro es un espacio donde el catolicismo ha mantenido una proporción elevada, a pesar del proceso de urbanización y movilidad poblacional, aunque en la última década tuvo un descenso importante de cuatro puntos porcentuales. En el 2000 según datos de la Muestra Censal, el 90.7% de sus habitantes se declaraba católica, y en el 2010 descendió al 86.8%. No obstante, se mantiene como la segunda macro-región en importancia para la religión católica.

En su momento cuando analizamos la posición de las entidades federativas a partir de la proporción de católicos y su cercanía o lejanía con la media nacional, observamos como los estados del centro occidente y centro del país conservaban la población católica más elevada; históricamente también subrayamos en el apartado anterior, como en estas regiones ha existido una concentración de recursos religiosos tanto institucionales eclesiales como simbólicos que son factores explicativos de dicha distinción. No obstante por la misma concentración de población en el centro, ese proceso corresponde no sólo con una proporción elevada de católicos, sino también con una ubicación significativa de miembros de diferentes agrupaciones religiosas. Destacan las organizaciones pentecostales que en la región centro localizan el 26.6% de su membresía, y que representa en la población total el 5.51%; las bíblicas no evangélicas con el 22.53% de sus fieles, y con una proporción del 1.69%; La Luz del Mundo cuya agrupación concentra el 25.1% de sus miembros, aunque sólo equivalen al 0.13%. En relación con la población sin religión presenta el segundo porcentaje más bajo, después de la macro región centro occidente, con el 3.22%

Cuadro 27. Macro-región Centro: Población de 5 años y más según religión, 2000-2010

Territorio	2000			2010		
	Población	1	2	Población	1	2
Católica	25,498,414	90.71	33.5	27,925,339	86.82	32.7
Protestantes Históricas	69,376	0.25	10.6	81,397	0.25	9.7
Pentecostales	1,042,561	3.71	28.5	1,771,328	5.51	26.6
Luz del Mundo	12,720	0.05	20.0	42,372	0.13	25.1
Otras evangélicas	32,295	0.11	27.2	13,309	0.04	16.5
Bíblicas no evangélicas	447,253	1.59	24.3	543,777	1.69	22.5
Otras cristianas	132,387	0.47	70.9	3,346	0.01	42.8
No cristianas	51,335	0.18	71.7	76,353	0.24	59.4
Espiritualistas	37,160	0.13	59.0	26,862	0.08	70.6
Ninguna religión	619,568	2.20	20.6	1,034,769	3.22	24.6
No especificada	165,484	0.59	32.3	647,080	2.01	47.0
Total	28,108,553	100	32.6	32,165,932	100	31.7

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

1. Porcentaje por agrupación de acuerdo con la población de la macro-región

2. Porcentaje regional de cada agrupación con respecto a su población total nacional.

4. Macro-región y regiones del sur

La macro-región Sur en el 2010 contaba con una población de 23, 350, 760 personas – ligeramente superior a la zona centro-occidente- y representa el 23% de la población total de 5 años y más. Comprende tres regiones: la sur (Guerrero y Oaxaca), con el 28.79% de su población, la región Golfo (Tabasco y Veracruz), con el 39.53% y la Sureste (Campeche, Chiapas, Quintana Roo y Yucatán) con el 31.68%.

En el ámbito religioso, la macro-región sur presenta el descenso más significativo de católicos con el 74.79% y la proporción de cristianos no católicos más elevada, con el 23.8%. El sur es, junto con el norte, de las zonas del país donde se ha acentuado el proceso de pluralización religiosa y figuran como espacios nodales desde los cuales se difunden en el territorio nacional otro conjunto de creencias cristianas. Por esa ampliación de la diversidad religiosa, diferentes agrupamientos y organizaciones religiosas han generado un proceso de concentración en estas dos macro-regiones con especial énfasis en la sur donde varios grupos cristianos tienen localizados su membresía más numerosa y con ello han contribuido a conformar un escenario religioso competitivo.

Cuadro 28. Macro-región Sur: Población de 5 años y más según religión, 2000-2010

Territorio	2000			2010		
	Población	1	2	Población	1	2
Católica	15,721,963	79.51	20.7	17,465,109	74.79	20.4
Protestantes Históricas	440,528	2.23	67.1	588,289	2.52	69.8
Pentecostales	1,276,681	6.46	34.9	2,302,731	9.86	34.6
Luz del Mundo	20,313	0.10	32.0	45,361	0.19	26.9
Otras evangélicas	41,775	0.21	35.2	33,295	0.14	41.2
Bíblicas no evangélicas	822,290	4.16	44.8	1,065,799	4.56	44.1
Otras cristianas	21,579	0.11	11.5	572	0.00	7.3
No cristianas	8,373	0.04	11.7	14,264	0.06	11.1
Espiritualistas	12,220	0.06	19.4	6,457	0.03	17.0
Ninguna religión	1,296,851	6.56	43.0	1,553,908	6.65	36.9
No especificada	111,381	0.56	21.7	274,975	1.18	20.0
Total	19,773,954	100	22.9	23,350,760	100	23.0

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV,

1. Porcentaje por agrupación de acuerdo con la población de la macro-región

2. Porcentaje regional de cada agrupación con respecto a su población total nacional.

Los protestantes históricos concentran el 69.8% de sus miembros en el sur del país, debido a esa concurrencia de integrantes alcanzan el 2.52% de la población total de la macro-región. Esas proporciones evidencian una preeminencia en la localización de los protestantes en el Sur. En los pentecostales se observa un patrón de distribución espacial similar: el 34.6% de sus integrantes habita en el sur, y en la población total dicha porción equivale al 9.86%. En esta misma lógica se localizan los bíblicos no evangélicos donde el 44.1% de sus fieles están en esta macro-región y representan el 4.56% de su población. En La Luz del Mundo el sur, es la segunda macro-región en importancia después del centro occidente. Mantiene una presencia institucional significativa al concentrar el 26.9% de sus creyentes en esta zona, aunque el porcentaje en la población sólo alcanza el 0.19%.

Sin duda un dato relevante, es el concerniente a la población que declaró no pertenecer a ninguna religión, debido a que precisamente, el 36.9% de las personas se encuentran ubicadas en el sur y ello se traduce en un elevada proporción en la población de la macro-región: 6.65%; sobre todo, por la presencia de grupos indígenas la población sin religión aglutina no sólo a disidencias religiosas cristianas sino practicantes tradicionalistas de católicos.

A nivel de sus regiones, la sureste (Campeche, Chiapas, Quintana Roo y Yucatán) es aquella donde existe el mayor descenso de católicos. En la anterior sección vimos, como salvo Yucatán, las entidades que conforman la región sureste integraban el bloque de estados con tendencia de descenso acelerado de católicos y expansión de otras expresiones religiosas. Esa situación se corrobora con los datos regionales donde se muestra que es en el sureste donde preferentemente los principales agrupamientos cristianos se han concentrado. En especial resaltamos a protestantes históricos, bíblicas no evangélicas, y otras evangélicas además del agrupamiento sin religión.

Para los protestantes históricos el sureste representa su principal bastión: de los 588, 289, miembros de la macro-región sur, el 70.2% está en el sureste y es en dicha zona donde obtienen el 5.2% de la población. Los bíblicos no evangélicos, con una porción menor que los protestantes, conservan el 48.6% de sus integrantes y tienen al 6.5 de la población regional. De igual forma, los pentecostales, con el 40.2% de su membresía, a nivel de las regiones logran su máximo porcentaje, con el 11.7% de la población.

El caso de la categoría sin religión es importante de subrayar, los niveles alcanzados en el sureste con el 9.6% de la población regional; proporción superior, con excepción de pentecostales (11.7%), al del resto de los agrupamientos religiosos.

Sobre la situación de La Luz del Mundo, el sureste resulta ser la región menos relevante del sur en su estrategia de expansión organizativa – con un 15.6% de sus fieles-.

Por su parte, la región Golfo (Tabasco y Veracruz), es la segunda zona del sur donde se acentúa el descenso de católicos, con una proporción de 76.8%. En esta región disminuye la presencia de protestantes históricos, bíblicas no evangélicas, y aumenta la de La Luz del Mundo.

Los protestantes en esta región, principalmente por su difusión en Tabasco, conservan una membresía importante (22.5%), y eso se refleja con el 1.5% de la población regional.

Aunque los bíblicos no evangélicos continúan con un trabajo religioso –en los estados de Tabasco y Veracruz- disminuye su proceso de concentración en relación con el generado en la región sureste. En la zona del Golfo mantienen una presencia significativa al comprender el 4.02% (378,492) de la población regional.

Para La Luz del Mundo esta región ha sido privilegiada para su crecimiento, sobre todo en el estado de Veracruz. Es una organización que como vimos centraliza en

determinados espacios su membresía – una parte importantes está localizada en la región centro occidente-. En el sur esto se manifiesta en la región del Golfo donde mantiene el 50.7% de su miembros de la macro-región; a pesar de ese énfasis sólo logra representar el 0.26% de la población.

Cuadro 29. Regiones de la Macro-región Sur: Población de 5 años y más por religión, 2000

Agrupamiento	R. Sur			R. Golfo			R. Sureste			Total
	Población	1	2	Población	1	2	Población	1	2	
Católica	4,960,458	87.14	31.6	6,302,045	80.62	40.1	4,459,460	71.19	28.4	15,721,963
Protestantes Históricas	37,219	0.65	8.4	97,412	1.25	22.1	305,897	4.88	69.4	440,528
Pentecostales	306,983	5.39	24.0	520,087	6.65	40.7	449,611	7.18	35.2	1,276,681
Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)	5,868	0.10	28.9	11,632	0.15	57.3	2,813	0.04	13.8	20,313
Otras evangélicas	5,602	0.10	13.4	9,986	0.13	23.9	26,187	0.42	62.7	41,775
Bíblicas no evangélicas	127,627	2.24	15.5	314,232	4.02	38.2	380,431	6.07	46.3	822,290
Otras cristianas	11,344	0.20	52.6	5,809	0.07	26.9	4,426	0.07	20.5	21,579
No cristianas	2,590	0.05	30.9	4,044	0.05	48.3	1,739	0.03	20.8	8,373
Espiritualistas	4,501	0.08	36.8	5,328	0.07	43.6	2,391	0.04	19.6	12,220
Ninguna religión	201,228	3.53	15.5	510,083	6.53	39.3	585,540	9.35	45.2	1,296,851
No especificada	29,407	0.52	26.4	36,249	0.46	32.5	45,725	0.73	41.1	111,381
Total	5,692,827	100	28.8	7,816,907	100	39.5	6,264,220	100	31.7	19,773,954

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000.

1. Porcentaje por agrupación de acuerdo con la población de la región

2. Porcentaje regional de cada agrupación con respecto a su población total macro-regional

Cuadro 30. Regiones de la Macro-región Sur: Población de 5 años y más por religión, 2010

Agrupamiento	R. Sur			R. Golfo			R. Sureste			Total
	Población	1	2	Población	1	2	Población	1	2	
Católica	5,404,023	83.949	30.9	6,892,117	76.766	39.5	5,168,969	65.138	29.6	17,465,109
Protestantes Históricas	43,172	0.671	7.3	132,391	1.475	22.5	412,726	5.201	70.2	588,289
Pentecostales	504,473	7.837	21.9	872,596	9.719	37.9	925,662	11.665	40.2	2,302,731
Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)	15,276	0.237	33.7	23,004	0.256	50.7	7,081	0.089	15.6	45,361
Otras evangélicas	5,106	0.079	15.3	4,432	0.049	13.3	23,757	0.299	71.4	33,295
Bíblicas no evangélicas	169,510	2.633	15.9	378,492	4.216	35.5	517,797	6.525	48.6	1,065,799
Otras cristianas	82	0.001	14.3	362	0.004	63.3	128	0.002	22.4	572
No cristianas	4,222	0.066	29.6	3,910	0.044	27.4	6,132	0.077	43.0	14,264
Espiritualistas	3,430	0.053	53.1	1,800	0.020	27.9	1,227	0.015	19.0	6,457
Ninguna religión	210,244	3.266	13.5	574,068	6.394	36.9	769,596	9.698	49.5	1,553,908
No especificada	77,710	1.207	28.3	94,950	1.058	34.5	102,315	1.289	37.2	274,975
Total	6,437,248	100	27.6	8,978,122	100	38.4	7,935,390	100	34.0	23,350,760

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000.

1. Porcentaje por agrupación de acuerdo con la población de la región

2. Porcentaje regional de cada agrupación con respecto a su población total macro-regional

Por último, en la región del Sur (Oaxaca y Guerrero) los católicos conservan el porcentaje más elevado de la macro-región y ese posición está relacionada a la disminución en el crecimiento de los principales grupos religiosos cristianos: los protestantes históricos decrecen al 0.67% en la población regional; los pentecostales aunque conservan una proporción del 7.8%, es la más baja en comparación con la mostrada en las otras región; los bíblicos evangélicos del 6.5 en el sureste y el 4.2 en el golfo, descienden al 2.6% en el sur; de igual forma la población sin religión que en el sureste obtiene el 9.7%, el 6.4% en el golfo, decrece en el sur al 3.3%, a pesar de ello, es una proporción más significativa que la de protestantes, bíblicos no evangélicos, y La Luz del Mundo.

II.3. Conclusiones parciales

Como hemos observado en este recorrido sobre el proceso de cambio religioso en México y la distribución espacial de los agrupamientos religiosos cristianos, el proceso de pluralización religiosa adquiere matices diferentes en sus regiones. Históricamente, desde la implantación –o más bien propagación del catolicismo- en la Colonia, ésta no fue homogénea en todo el territorio: mientras el centro y centro occidente condensaron una mayor infraestructura religiosa, recursos eclesiásticos y un sistema regional de santuarios que posibilitó la instauración del monopolio católico, las regiones del norte y sur se caracterizaron por el tardío proceso de evangelización y la débil presencia de la Iglesia católica. En estas últimas regiones al contrario del centro y occidente no se logró implantar el monopolio católico.

Esas diferencias históricas con el tiempo se tradujeron en una situación desigual para el catolicismo en general, y en particular para la Iglesia católica en el campo religioso regional. Si bien es cierto que la religión católica hasta la actualidad conserva una posición mayoritaria en el país –según el Censo de Población y Vivienda de 2010, el 82.72% de la población se declaró católica y el 9.88% profesa otra religión- en el plano macro-regional y regional existe una variación que cubre diferentes escenarios que van del predominio católico hasta la mayor pluralidad religiosa.

No es casual que las dos macro-regiones, sur y norte, donde históricamente la Iglesia católica estuvo más ausente y con una carencia de trabajo pastoral, hoy figuren como los espacios de mayor descenso de católicos, y contrariamente incrementen la localización de otras organizaciones cristianas-no católicas. El sur es la zona donde se presente un proceso “acelerado” de cambio religioso, seguido del norte. Como espacios, han sido privilegiadas para la concentración de la membresía y del trabajo de los agrupamientos cristianos tales como pentecostales, y bíblicos no evangélicos además de contar con las proporciones más altas de la población que se declara sin religión. En contrapartida, especialmente, el centro occidente y en menor medida en la región centro, el catolicismo conserva una posición predominante acompañado de un limitado crecimiento de grupos cristianos.

Asimismo, cuando consideramos el plano regional observamos que en determinadas regiones de cada macro-región se acentúan o bien una condición de hegemonía religiosa del catolicismo, o contextos de mayor diversidad y competencia religiosa. De hecho, si representamos idealmente en una línea que inicia en una

situación de hegemonía y concluye en otra de mayor pluralidad religiosa, dicho recorrido se cubre con las diferencias regionales en los polos opuestos se sitúan por una parte, la región del centro occidente donde se configura un escenario de hegemonía católica, y por el otro, el sureste como el caso de creciente pluralización religiosa y en el cual el catolicismo institucional está contenido por la influencia adquirida por diferentes grupos religiosos. Entre esos dos contextos religiosos opuestos se ubican las restantes regiones del país –después del centro occidente se posicionan el centro donde todavía el catolicismo conserva una posición de predominio, y más próximo al otro polo, las regiones norte centro, sur, noroeste, noreste, y golfo.

Precisamente, en las regiones ubicadas en una situación opuesta, es donde desarrollamos los casos de estudio que en los siguientes dos capítulos exponemos: Guadalajara, Jalisco que es parte de la región centro occidente y un espacio donde arraiga desde la Colonia un catolicismo tradicional y clerical. Por ese arraigo del catolicismo en la región, ocasionó que por un prolongado tiempo se contuviera el proceso de cambio religioso. Así, Guadalajara es un importante ejemplo, donde la Iglesia católica conserva una posición hegemónica

En la condición opuesta se encuentra San Cristóbal de Las Casa, Chiapas, Chiapas: ubicada en la entidad con menos población católica y mayor pluralidad religiosa. Al contrario que en Guadalajara, lo característico de la Iglesia ha sido su débil presencia histórica, además de los conflictos y las resistencias permanentes de los grupos indígenas.

En los capítulos siguientes abordamos el caso de hegemonía católica, y después de mayor pluralidad religioso. Para el estudio de la Iglesia católica en ambos casos, y de La Luz del Mundo, en Guadalajara, y Alas de Águila en San Cristóbal, retomamos las dimensiones delimitadas en el capítulo I, a saber: racional, social y relacional.

III. Guadalajara: un caso de hegemonía católica

Introducción

Como fue señalado en la introducción de este trabajo, refiero con *hegemonía* –en el ámbito organizativo religioso- al predominio de una organización frente al resto de los grupos religiosos, por su mayor capacidad real y latente que tiene para generar en las personas, en la sociedad, y en el campo religioso una determinada influencia social. Esta distribución desigual de las capacidades existentes entre los grupos religiosos en un contexto de hegemonía religiosa se puede expresar con la dualidad *centro/periferia*.

La hegemonía en este sentido, contempla la existencia de un centro y de una diversidad de organizaciones religiosas que están en una condición de desventaja, y que muchas de ellas, compiten para ampliar su margen de acción e influencia en la sociedad, y así cambiar su posición en el escenario religioso. Al hablar de organizaciones debido a las exclusiones que cada una genera, supone la existencia de una diversidad de expresiones religiosas, sectores de población, espacios sociales, que están fuera de su alcance. Por ello aún con la posición de dominio de una organización religiosa, esos nichos vacíos son espacios desde donde otros grupos compiten por la adhesión de las personas y los grupos sociales.

Guadalajara es un caso donde la Iglesia católica local se encuentra en una situación hegemónica. Esa condición está relacionada con factores históricos y religiosos regionales que se remontan hasta el proceso de evangelización. En la región occidente del país se logró instaurar con “éxito” un monopolio religioso, debido a la concentración de recursos institucionales y simbólicos religiosos, y donde el catolicismo figuró como un factor de unificación e identificación regional. Por un largo período, perduró esa identificación entre religión y sociedad, que permitió a la Iglesia católica disponer de diferentes fuentes o bases para influir en la sociedad.

Es debido a esas bases de influencia que la Iglesia conserva en el ámbito organizativo religioso una situación de hegemonía. Dentro de las cuales destacan las siguientes:

a) Resaltamos en primer lugar, el arraigo de un catolicismo tradicional que fue un elemento importante de la identidad regional. La importancia de esa identidad católica se mostró en las resistencias y movilizaciones frente a todo aquello que representará en el plano político, cultural, jurídico y social, una reducción de la influencia social del catolicismo. Así, se observaron reacciones contra el liberalismo, las

políticas anticlericales revolucionarias, el comunismo, y un rechazo a otro tipo de creencias religiosas, que contuvo por un período importante el proceso de cambio religioso.

Eso muestra en el caso de la Iglesia local, no sólo una capacidad reactiva sino también de impulsar iniciativas y movilizaciones para defender la “primacía” de los valores católicos frente a los procesos de cambio social. La Iglesia aún mantiene una capacidad de movilización e influencia principalmente, a través de sus bases seculares.

b) En segundo lugar, relacionado con la anterior, una fuente importante de influencia es la persistencia y el fomento de una religiosidad católica. Una característica de ese arraigo religioso en los católicos de Guadalajara es el número aún considerable de personas que cumplen con prácticas sacramentales y rituales (De la Torre, 2006:116)¹³⁰. Asimismo persisten cultos, devociones y peregrinaciones en torno, principalmente, a santuarios marianos: Virgen de Zapopan, Talpa, y San Juan de los Lagos. Resultado de la etapa de evangelización la red de santuarios que se extendieron por diferentes partes del territorio diocesano contribuyó a un proceso de integración social (Nájera, 2006). Precisamente, debido a ese arraigo y a su extensión en la población, la Iglesia considera el fomento de la religión popular como un medio central para recuperar y contrarrestar el avance de otros grupos religiosos.

c) En tercer lugar, se encuentra el trabajo en el ámbito educativo. Desde la época colonial, la educación ha sido un ámbito prioritario en el trabajo de la Iglesia, aspecto que le ha permitido mantener “una hegemonía cultural e ideológica en la región” (De la Torre, 2006: 109). Diversas instituciones educativas privadas están dirigidas por miembros de la Iglesia católica, dentro de las cuales destacan algunas de las principales universidades tales como el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA), y la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG). A esto, hay que agregar su labor en medios de comunicación católicos, como la radio, el semanario, el cine y la televisión.

d) En cuarto lugar, existe un trabajo asistencial, también histórico, en materia de salud y de beneficencia. Con este tipo de “servicio” social, la Iglesia católica conserva un vínculo importante con sectores excluidos, aunque en ocasiones esta se reduce a una relación corporativa o paternalista. Asimismo, ha establecido acciones específicas para

¹³⁰ Una gran parte de los católicos asisten con frecuencia (50.6%) o de manera regular (20.5%) a misa dominical (Cortés, 1999: 82), y en su vida estiman el 85 % como relevante la celebración de los ritos de pasaje (Dorantes, 1999: 79).

atender poblaciones vulnerables como migrantes, indígenas, obreros y en condiciones de reclusión. Dichos sectores, son cada vez más relevantes para la Iglesia debido a que en ellos se han mostrado cambios de adhesión a otras organizaciones religiosas.

e) En quinto lugar, la Iglesia católica local muestra una capacidad importante de incorporar una diversidad de expresiones de lo más disimiles que conforman un mercado interno para sus fieles, y en donde se incluye aquellas manifestaciones religiosas semejantes a grupos pentecostales, como son los carismáticos católicos. La diversidad interna en la Iglesia no sólo evidencia una capacidad para aceptar tendencias o posiciones desemejantes que sirven en la contención de la movilidad de los católicos a otras religiones, sino también la presencia que establece con ellas en diferentes campos de interés social.

f) En sexto lugar, se encuentra la acción política que la Iglesia desarrolla mediante su base laical ya sea con grupos vinculados a sectores populares, otros con un corte “conservador” que intervienen en disputas éticas-morales relacionados con temas de sexualidad o de la vida, o bien con un interés cívico-electoral. Además de la formación de organizaciones civiles de “inspiración” católica que le permite presionar, opinar, e influir en la sociedad. En las últimas décadas se destaca las asociaciones de derechos humanos donde los católicos establecen una presencia política y se conforma en un campo de disputa con el Estado y otros grupos religiosos.

g) Finalmente, una fuente importante de influencia política para la Iglesia, han sido las relaciones política “personales” e “informales” que el arzobispo establece con el gobernador en turno, y el sector empresarial. Estas relaciones cupulares han servido para respaldar por parte de la Iglesia acciones de gobierno y de los sectores empresariales, pero al mismo tiempo se beneficia para conservar un posición privilegiada en la sociedad y mantener la desigualdad de otras organizaciones religiosas. Incluso, ese respaldo de sectores políticos y económicos locales se traduce en el apoyo para la ampliación de la infraestructura religiosa de la Iglesia, y mantener en lo social espacios para su trabajo religioso tales como, el educativo o el ámbito socioeconómico¹³¹.

Dichos aspectos ofrecen un panorama general de las posibilidades latentes que tiene la Iglesia en su entorno social para conseguir –en determinados campos o

¹³¹ En el ámbito socioeconómico destaca el trabajo realizado por la Fundación Garibi Rivera encargada de impulsar micro empresas al capacitar y otorgar préstamos que van de los 10 mil a los 20 mil pesos.

destinatarios- un tipo de influencia en la sociedad, y que en comparación al resto de las organizaciones religiosas, la coloca en una situación de predominio religioso.

Sin embargo, aún cuando existen estas bases de influencia latentes, hay aspectos sociales que limitan o inhiben esas posibilidades. Si bien se conserva una población católica predominante, que en su mayoría práctica un conjunto de creencias, devociones y rituales católicos, esto no se traduce en una lealtad religiosa ni en una fuerza “institucional” que impulse los asuntos o proyectos de la Iglesia¹³². Por el contrario, se presenta un rechazo social a la participación del clero en cuestiones políticas¹³³ y como resultado del proceso de secularización se ha reducido la influencia de los valores religiosos en la vida social.

Asimismo, como se dijo anteriormente, ese predominio no excluye la competencia religiosa, sino la supone con la existencia de una variedad de grupos religiosos, que aunque en una posición de desventaja representan un desafío para la Iglesia debido a esa posibilidad latente en el horizonte de que se revierta su posición de hegemonía.

Aunque en sus inicios todas las organizaciones cristianas-evangélicas sufrieron en su contra acciones de intolerancia que dificultaron su trabajo religioso, muchos de esos grupos han logrado permanecer y aumentar su membresía en el tiempo, ejemplo de ello, son los bautistas, La Luz del Mundo, las pentecostales, y las iglesias bíblicas no evangélicas, entre otras. Su continuidad temporal requirió de la existencia de una legitimidad social, que en un principio casi se redujo a la proporcionada por sus miembros, consecuencia de esa identificación sociedad y catolicismo, pero que cada vez ha ido en un aumento no sólo por la ampliación de su membresía sino también debido a una mayor tolerancia de la sociedad hacia las personas que profesan otro tipo de creencias a la católica¹³⁴.

Por ello, si bien la Iglesia católica mantiene una variedad de posibilidades de vincularse e influir en la sociedad, hoy el crecimiento de otros grupos religiosos, es reconocido por ella misma como un problema que evidencia además de un vacío

¹³² La misma Iglesia local reconoce que ha tenido resultados limitados en su intención de “eliminar” formas tradicionales de catolicismo para transformarlos en un capital organizativo.

¹³³ De acuerdo con la Encuesta Estatal de Valores de 1997, en Jalisco el 29.2% de las personas encuestadas considera pertinente que la Iglesia opine en cuestiones de política gubernamental. Es decir, la mayoría se opone a que la Iglesia opine en política. Dicho porcentaje disminuye si sólo se contempla la Zona Metropolitana de Guadalajara con el 28.1% (Cfr. Cortés y Cecilia, 1999: 100-101).

¹³⁴ Así lo refiere Dorantes sobre la percepción de los habitantes de la Zona Metropolitana de Guadalajara los cuales el 50% acepta y respeta que las personas profesen otra religión (Dorantes, 1999: 95).

pastoral, una falta de educación y verdadera conversión religiosa de los católicos (II Sínodo, 1995: 170-171).

En Guadalajara con un arraigo importante del catolicismo, hasta recientemente la pertenencia religiosa se dio por sentada: la comunidad y la familia se encontraban como las principales fuentes encargadas de conservar esa religiosidad. Diferentes organizaciones religiosas refieren, incluso, a ese rechazo y estigma generado por la misma comunidad a donde arribaban¹³⁵. De tal manera, la Iglesia careció, por un largo tiempo, de un trabajo evangelizador y en su caso dominio uno dedicado a lo cultural o sacramental encargado de atender y reproducir esas expresiones populares.

De ahí, que el crecimiento de opciones religiosas tome mal preparada a la Iglesia para emprender una competencia con otras organizaciones religiosas quienes a pesar de su posición de desventaja tienen en ocasiones más éxito en generar “fidelidades” religiosas en sus miembros. Además de que en lo organizativo ofrecen nuevos esquemas de participación al ampliar los espacios de responsabilidad de los laicos.

Así, no es casual que ese “nuevo desafío” influya en la Iglesia para que se proponga convertir sus parroquias en “verdaderas” comunidades de católicos. Ni tampoco que intente orientar a sus miembros, por medio de un trabajo normativo-programático, a la constitución de respuestas que se caractericen por su defensa a la fe católica y por su evangelización en la sociedad.

Por ello, sin duda en esta tendencia de pluralización religiosa, distintas organizaciones religiosas han contribuido con su capacidad para reclutar a nuevos miembros, generalmente provenientes del catolicismo –aunque también en posibilitar una movilidad religiosa entre las personas por diferentes opciones religiosas dentro de los grupos cristianos-.

¹³⁵ Al respeto se expone la opinión de un pastor de la Iglesia Bíblica de Guadalajara, organización evangélica que comienza su proceso de institucionalización y trabajo religiosa en la década de los setenta del siglo XX: “Hace 12 años, más o menos, había mucha más oposición de la que ahora existe, éramos vistos como bichos raros, por ejemplo, en la colonia donde comencé a vivir, Santa Elena Estadio, la gente se comunicaba, no sé cómo pero se comunicaba. Entonces alguien por ahí se enteró que yo era pastor de la iglesia. Mientras no estaban enterados de que yo era pastor de la Iglesia o pertenecía a una denominación cristiana la gente nos hablaba normal. Pero cuando se enteraron que yo era pastor se comenzaron a alejar. Algunos incluso, no quisieron seguir más trato con nosotros (...) Aquí el ambiente alrededor de la iglesia era muy seco hacia nosotros, entonces, había un ambiente más alejado, con más desconfianza” (Entrevista realizada a Pastor de la Iglesia Bíblica de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, 9 de octubre de 2008).

En Jalisco, y, en específico, en la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) – Zapopan, Tlaquepaque, Tonalá, Guadalajara, El Salto, y Tlajomulco-, a pesar de la condición mayoritaria del catolicismo existe una variedad de opciones religiosas.

De 2000 a 2010, el porcentaje de católicos –aunque se conserva con proporciones altas en la población de 5 años y más-, disminuyó en la entidad de 95.36% a 93.28%, y en la ZMG, de 94.76 a 92.19%. Por el contrario, la proporción de la población cristiana-no católica se incrementó en Jalisco de 2.9 a 4.3% y en la ZMG de 3.62 a 5.10%.

Espacialmente en la Zona Metropolitana de Guadalajara, se concentra la inmensa mayoría de población de cristianos no católicos registrados en Jalisco. De acuerdo con datos censales de 2000, de las 167,872 (2.9%) personas que profesaba alguna religión cristiana diferente a la católica en la entidad, 117,414 (69.9%) se localizaba en la ZMG. Para el 2010 aumentó ligeramente ese patrón de concentración. Así, del total de personas -287, 769- que pertenecían a otras agrupación cristiana, el 70.3 % (202,219) se concentraban en la ZMG

De esta manera, en el territorio diocesano –y en general en Jalisco-, la ZMG figura como el espacio más “competitivo” en cuestiones religiosas. Dentro de este conjunto tan diverso que conforman la población cristiana-no católica se encuentran grupos tales como protestantes históricos, La Luz del Mundo, pentecostales y neopentecostales, evangélicos, y bíblicos no evangélicos.

Cuadro 31. Comparativo ZMG y Jalisco: Población de 5 años y más según agrupamiento, 2000-2010

Agrupación	ZMG				Jalisco				1/	
	2000		2010		2000		2010		2000	2010
	Frec.	%	Frec.	%	Frec.	%	Frec.	%		
Católica	3,070,678	94.76	3,652,308	92.19	5,327,588	95.36	6,185,526	93.28	57.64	59.05
Protestantes Históricas	7,606	0.23	6,361	0.16	11,169	0.20	9,425	0.14	68.10	67.49
Pentecostales	62,396	1.93	124,019	3.13	85,897	1.54	173,446	2.62	72.64	71.50
Luz del Mundo	11819	0.365	22553	0.569	13947	0.25	27390	0.41	84.742	82.34
Otras evangélicas	1,936	0.06	246	0.01	4,230	0.08	431	0.01	45.77	57.08
Bíblicas no evangélicas	31,000	0.96	48,502	1.22	49,467	0.89	76,531	1.15	62.67	63.38
Otras cristianas	2,657	0.08	538	0.01	3,162	0.06	546	0.01	84.03	98.53
No cristianas	1,888	0.06	2,172	0.05	2,667	0.05	15,071	0.23	70.79	14.41
Espiritualistas	1,353	0.04	635	0.02	1,689	0.03	849	0.01	80.11	74.79
Ninguna religión	34,902	1.08	79,112	2.00	58,506	1.05	106,184	1.60	59.66	74.50
No especificada	14,259	0.44	25,276	0.64	28,557	0.51	35,585	0.54	49.93	71.03
Total	3,240,494	100	3,961,722	100	5,586,879	100	6,630,984	100	58.00	59.75

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

1/ Porcentaje por agrupamiento: población en la ZMG con respecto a su población en la entidad

La mayoría de estos grupos cuentan con una trayectoria histórica importante en Guadalajara. Si consideramos el tiempo de “ingreso” al ámbito socio-religioso de estos

diferentes grupos, se ubica en primer lugar a los protestantes históricos en donde se distinguen dos momentos de arribo con grupos diferentes. El primer grupo en llegar fue a finales del siglo XIX integrado por las iglesias congregacionales, bautistas y metodistas. Mientras el segundo se realiza a mediados del siglo XX, y estuvo formado por las iglesias nazarena, luterana, presbiteriana, episcopal y discípulos de Cristo (Dorantes, 2004: 60).

A pesar de su trayectoria histórica, la presencia social de los protestantes ha sido discreta y es inferior al de la mayoría de los agrupamientos cristianos-no católicos. En 2000 contaban en el estado con 11,169 (.20%) miembros, y en 2010 se percibe una caída a 9,425 (0.14%) creyentes. La mayor parte de la membresía de los protestantes está concentrada en la ZMG: en los últimos diez años esa concentración ha oscilado de 68.1% (7,606), a 67.49% (6,361) y cuyo descenso se explica por una pérdida (-1,245) en el número de creyentes registrados.

No obstante que los protestantes concentran la mayoría de sus miembros en la ZMG, mantienen proporciones bajas en la población de 5 años y más. En el 2000, representaban tan sólo el 0.23 % de la población total de la ZMG, y diez años después, decreció a 0.16%. Como se percibe además de su “reducida” membresía, los protestantes históricos muestran una tendencia de descenso. Incluso, si consideramos su participación en el segmento poblacional evangélico-cristiano aunque incrementa su porcentaje, continúa con dicha propensión decreciente. Entre 2000 y 2010, los protestantes históricos han disminuido su participación en la población cristiana-no católica, de 6.48% a 3.15%.

A nivel agrupamiento, los bautistas concentran más de la mitad de la población protestante derivado de su mayor afán proselitista en comparación con el resto de las denominaciones. En lo organizativo, se caracterizan por su modelo congregacional donde cada iglesia es autónoma entre sí, pero también frente a cualquier instancia de coordinación que se conforme. Su visión sobre la autonomía congregacional, les ha restado fuerza al trabajo asociado que se realiza por medio de la Convención Nacional y de las convenciones regionales. Aunque en años recientes estas instancias colegiadas han adquirido relevancia para orientar a las congregaciones bautistas a un proyecto de crecimiento e incorporación del trabajo de células en sus métodos de reclutamiento.

En gran medida el descenso de los protestantes se debió, precisamente, a una pérdida en la membresía de los bautistas. Según datos censales, en el 2000, los bautistas registraron una membresía en la ZMG de 6,049 creyentes (que representaba el 79.53%

de los protestantes, y el 5.15% de la población cristiana no católica), misma que se redujo, en el 2010, a 6,361 (con una caída en su concentración a 61.72% de los miembros protestantes, y en el segmento cristiano-no católico, con el 1.94% de la población).

Cuadro 32. ZMG: Población de 5 años y más, según agrupamiento protestantismo histórico, 2000-2010.

Religión	2000				2010			
	Frec.	% P. Total	% P. cristiana no católica	% Protest. Históricas	Frec.	% P. Total	% P. cristiana no católica	% Protest. Históricas
Protestantes históricas	7,606	0.23	6.48	100	6,361	0.16	3.15	100
Bautista	6,049	0.19	5.15	79.53	3,926	0.10	1.94	61.72
Metodistas	116	0.00	0.10	1.53	192	0.00	0.09	3.02
Presbiteriana	311	0.01	0.26	4.09	978	0.02	0.48	15.37
Iglesia del Nazareno	650	0.02	0.55	8.55	413	0.01	0.20	6.49
Otras Protestantes históricas	480	0.01	0.41	6.31	852	0.02	0.42	13.39

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

Después de los protestantes históricos, una organización –autodefinida como evangélica aunque muchos grupos la excluyen de dicha denominación debido a la obediencia profesada más a su líder que a las escrituras– con relevancia en el ámbito religioso de la ciudad, y presencia nacional e internacional, es “La Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad” (La Luz del Mundo). Desde 1926, inicia su proceso formativo con el trabajo misionero de su fundador, Aarón Joaquín. Sin embargo, es hasta mediados de siglo, cuando adquiere presencia en la ciudad con el poblamiento y construcción de la Colonia Hermosa Provincia. En el 2000, La Luz del Mundo contaba en la entidad con 13, 914 creyentes, que representan el 0.25% de la población. Una década después casi duplica su membresía al registrarse 27,390 fieles.

La Luz del Mundo es una organización religiosa que presenta un patrón de mayor concentración en el espacio de la ciudad que otros grupos cristianos. En el 2000 ubicaba en la ZMG –principalmente en Guadalajara y Tonalá– el 84.74% (11,819), de sus miembros y en el 2010, con una leve variación, el 82.34% (22,553). De hecho, de los 13, 443 miembros que se incrementaron en el 2010 en el estado, con respecto al 2000; 10,734 se localizan en la ZMG.

En el conjunto del grupo evangélico-cristiano, La Luz del Mundo ha aumentado su participación: de 10.07%, en el 2000, a 11.15%, en el 2010. Por las formas o medios que dispone para influir en la sociedad, es después de la Iglesia católica, la organización religiosa más importante. Su concentración territorial en colonias al oriente de la ciudad, le permite contar con una base social para emprender acciones colectivas, y disponer de

un espacio específico para intervenir en las relaciones sociales. Como parte de esto ha creado instituciones educativas y de salud, además de ubicar la sede religiosa de su organización que es visitada anualmente por miles de personas de diferentes partes del mundo. Asimismo, en sus fuentes de influencia contempla la constitución de asociaciones civiles- al igual que la católica-, presencia en medios de comunicación, y en espacios políticos. Sin olvidar sus acciones proselitistas para la incorporación de nuevos miembros y propagación de congregaciones mediante campañas en hogares y la fundación de misiones. En su estructura organizativa sumamente jerarquizada combina, al estilo católico, los cargos destinados a establecer una relación con las autoridades políticas y presencia pública, con aquellos de “carácter” pastoral. Todos ellos encuentran una referencia territorial a diferentes niveles: jurisdicciones, distritos, y congregaciones.

En relación con los grupos pentecostales adquieren notoriedad entre la década cincuenta y sesenta del siglo XX, y están presentes en organizaciones como la Asamblea de Dios y La Iglesia Apostólica en la Fe en Cristo Jesús. Relacionados con estos grupos, y en algunos casos derivados del movimiento carismático católico local, ingresan en la década de los ochenta del mismo siglo, los grupos neopentecostales con organizaciones como la Casa de Oración, y la Iglesia Universal del Reino de Dios (Cintia, et al., 2007:320). De manera agrupada, los pentecostales abarcan el mayor número de cristianos no católicos tanto en el estado como en la ciudad. En el estado sus miembros equivalían en el 2000, al 1.5% de la población total, y en el 2010, se amplió al 2.62%. En la ZMG, los pentecostales concentran por arriba del setenta por ciento de sus creyentes que se reflejan en proporciones superiores a las presentadas en la población total de Jalisco. Así, en 2000 representaban el 1.93% de la población de la ZMG y en el 2010, el 3.13%.

Cuadro 33. ZMG: Población de 5 años y más, según agrupamiento pentecostales, 2000-2010

Religión	2000				2010			
	Frecuencia	% P. Total	% P. cristiana no católica	% en pentecostales	Frecuencia	% P. Total	% P. cristiana no católica	% en pentecostales
Pentecostales	62,396	1.93	53.14	100	124,019	3.13	61.33	100
Cristiana	35,575	1.10	30.30	57.01	99,869	2.52	49.39	80.53
Evangélica	13,229	0.41	11.27	21.20	17,046	0.43	8.43	13.74
Pentecostal	2,161	0.07	1.84	3.46	1,855	0.05	0.92	1.50
Otras Pentecostales	11,431	0.35	9.74	18.32	5,249	0.13	2.60	4.23

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

De la diversidad existente en el agrupamiento pentecostal, destaca la Iglesia Apostólica en la Fe en Cristo Jesús que es una de las organizaciones pentecostales con más arraigo en el país y con sede nacional e internacional en Guadalajara. Dicha organización no contempla, como la Luz del Mundo, tantas variantes en su presencia con la sociedad. Sin embargo, mantiene una modesta labor en obra social, y desarrolla un fuerte proselitismo que en las últimas décadas se basa en un sistema de células con las cuales, las congregaciones reclutan y preparan a nuevos integrantes además de que amplían su presencia a diferentes puntos de la ciudad. Su estructura organizativa es episcopal (como la católica y La Luz del Mundo), y es gobernada a partir de mesas directivas, nacional y distritales, encabezadas por un obispo. A través de sus distritos se orientan, supervisan y coordinan el trabajo de sus congregaciones.

Otro conjunto de organizaciones con una presencia importante en el estado y en la ZMG, es aquel que integra el agrupamiento religioso bíblicas no evangélicas. Los Testigos de Jehová y Mormones son las organizaciones que concentran la mayoría de los miembros en el agrupamiento. La primera organización ingresó al campo religioso desde la década de los veinte y la segunda a mediados de siglo XX (Cintia, et al., 2007: 320).

En la población de la entidad, los bíblicos no evangélicos representaban en el 2000, el 0.9%, y en el 2010, 1.15%, mientras en la ZMG, el 0.96% y 1.22 %, respectivamente. Como el resto de los agrupamientos vistos, concentra la mayoría de sus miembros en el espacio de la ZMG. En la última década aumentó ligeramente dicha concentración de sus miembros, al pasar de 62.67% a 63.38%. Después de los pentecostales, el agrupamiento bíblico no evangélico es el más importante en la población cristiana-no católica, aunque en la última década ha mostrado un descenso en su participación. En el 2000, los bíblicos mantenían el 26.40% de la población cristiana-no católica, y en el 2010, el 23.98%.

Cuadro 34. ZMG: Población de 5 años y más según agrupamiento bíblicas no evangélicas, 2000-2010

Religión	2000				2010			
	Frec.	% P. Total	% P. cristiana no católica	% en Bíblicas no evangélicas	Frec.	% P. Total	% P. cristiana no católica	% en Bíblicas no evangélicas
Bíblicas no evangélicas	31,000	0.96	26.40	100	48,502	1.22	23.98	100
Adventista del Séptimo Día	2,043	0.06	1.74	6.59	2,243	0.06	1.11	4.62
Mormones	3,980	0.12	3.39	12.84	12,296	0.31	6.08	25.35
Testigos de Jehová	24,977	0.77	21.27	80.57	33,963	0.86	16.80	70.02

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000 y XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

Los Testigos de Jehová y después los mormones, son las organizaciones bíblicas no evangélicas con mayor presencia en la ciudad. Si bien los Testigos de Jehová mantienen la membresía más alta en el agrupamiento, en la primera década de siglo XXI mostraron un decrecimiento significativo, mientras los mormones una tendencia de ascenso. En el 2000, los Testigos concentraban el 80.57% de los miembros del agrupamiento, y los Mormones el 12.84%, en el 2010, esto cambia a 70.02% y 25.35%, respectivamente.

Finalmente, tenemos al grupo de los otros evangélicos que está integrado por una variedad de iglesias que mantienen características con los protestantes históricos pero que se diferencian por su mayor proselitismo y conservadurismo. Ingresan en la década de los setenta del siglo pasado, y poseen en el estado .01% de la población de los cuales más del 50% vive en la ciudad. Ejemplo de los grupos evangélicos en Guadalajara son las Iglesias Bíblicas. Precisamente su arribo en la ciudad fue en los años setenta con misioneros estadounidenses responsables de fundar las congregaciones, y quienes actualmente conservan su influencia en el proceso de expansión de dichas iglesias. En lo doctrinal y en lo organizativo, mantienen muchas similitudes con las iglesias bautistas, aunque en el culto y en la forma de acercarse a la sociedad se distinguen. Asumen como los bautistas, un modelo congregacional. Sin embargo, la propagación de sus congregaciones está vinculada al trabajo de educación que realizan en su Instituto Bíblico con jóvenes, de donde han surgido varias iniciativas para formar nuevas iglesias.

El desarrollo de todos estos grupos religiosos mencionados –bautistas, Luz del Mundo, pentecostales, bíblicos no evangélicos y otros evangélicos– significaron, en un primer momento, expresiones heterodoxas e innovaciones religiosas debido a que se apartaban respecto a la tradición católica dominante. Sin embargo, con su constitución en organizaciones la innovación derivó en una nueva ortodoxia basada en un principio de autoridad, una interpretación doctrinal y estructura religiosa que se opone y diferencia de la representada por Iglesia católica. De ahí que a su forma, además por la posición predominante del catolicismo, todas establezcan un tipo de disputa con la Iglesia católica y viceversa.

Aunque todas las organizaciones religiosas que están presentes en el entorno religioso de Guadalajara, mantienen con sus congregaciones una presencia en el espacio local, el cual es el principal ámbito de relación con la sociedad y de competencia

religiosa¹³⁶ no tienen la misma capacidad de generar una determinada influencia. En este conjunto de iglesias, existen organizaciones que concentran la disputa con la Iglesia sólo en el ámbito religioso, y otras, como la Luz del Mundo que la amplían a dimensiones y destinatarios tales como la educación y la política. Ante la presencia activa de la Iglesia católica en la vida política-social, con lo cual ha obtenido, contantes, beneficios y un trato preferencial por parte de las autoridades políticas, un enclave de disputa que han asumido algunos de las organizaciones, como es el caso de La Luz del Mundo, es la defensa del Estado laico y los derechos humanos con el fin de conseguir un trato igualitario.

Por las fuentes que tiene La Luz del Mundo en Guadalajara, además de las religiosas para influir en la sociedad y rivalizar con el catolicismo, sin desconocer la emulación que realiza en aspectos de su composición y estructuración organizativa, es como se seleccionó para el estudio de este capítulo.

Así, en este capítulo nos centraremos en abordar a la Iglesia católica como organización hegemónica, y de esa variedad de organizaciones religiosas “minoritarias” a La Luz del Mundo. De ambas organizaciones abordamos las tres dimensiones – referidas en la introducción, y en el capítulo I– la racional, social y relacional.

El argumento central del capítulo considera que la Iglesia católica local realiza adaptaciones constantes como respuesta a los desafíos de su entorno y con el propósito de conservar o ampliar su posición de predominio religioso e influencia social. Con los acoplamientos, la diócesis incrementa su complejidad al implicar la actualización de “nuevos” temas para la auto-reflexión teológica, modificaciones en la composición organizativa, y la incorporación de campos de interés y de especialización para sus miembros.

Esa complejidad adquirida se trata de controlar y orientar por medio de procesos de racionalización que, mediante reglas y programas pastorales, definen determinados campos y objetivos prioritarios para la acción de sus miembros. Con estos cambios internos, la Iglesia local incrementa su diversidad y con ello las diferencias internas

¹³⁶ Las congregaciones de los grupos u organizaciones cristianos no enfatizan en su constitución un principio territorial como sucede en el caso de la parroquia en la Iglesia católica, sino comunitario. Surgen en espacios vacíos en donde todavía está ausente una determinada organización, lo cual no implica la inexistencia de congregaciones pertenecientes a otras asociaciones religiosas. La existencia de una multiplicidad de congregaciones, es muestra del proceso abierto de competencia religiosa que existe en Guadalajara. Precisamente, se extienden en las periferias donde el centro católico mantiene un descuido; o no puede llegar debido a sus capacidades también limitadas de abarcar al conjunto de la población.

expresadas en decisiones de rechazo o de reforzamiento de aquel trabajo tradicional, que se propone cambiar con la adaptación.

Lo anterior, se observa en el tema del crecimiento y dinamismo de los grupos religiosos no católicos que, actualmente, es considerado por la diócesis como uno de sus principales desafíos pastorales. Las adaptaciones que en lo doctrinal, estructural y normativo se operan en ella sobre dicho tópico, se encaminan a conseguir que sus miembros prioricen en su entorno, las tareas de evangelización, de defensa y promoción de la fe católica. Con estas disposiciones se proponen cambiar en sus agentes –y, esencialmente, en el nivel parroquial- el predominio de un trabajo centrado en lo sacramental o cultural, a otro de misión y evangelización. Para ello, discursivamente y normativamente se dispone la ampliación de las esferas de participación y de responsabilidades de los laicos.

No obstante, una mayor incorporación del laico tal y como se establece en lo normativo-programático representaría modificaciones importantes en la forma en cómo se estructuran las relaciones de autoridad en la diócesis y se vincula con el entorno social. Precisamente, uno de los factores que refuerzan el trabajo tradicional en la Iglesia es el modelo de autoridad y su expresión espacial basada en la distinción *centro/periferia*.

La diócesis condensa sus decisiones en el centro y genera exclusiones en la periferia. En su composición y estructura esto se percibe en el carácter *clerical*, con consecuencias en la sobrecarga de responsabilidades en los sacerdotes en relación con el laico. Por otra parte, dicha distinción se presenta espacialmente en la concentración de actividades en el centro, y como resultado en el vacío generado en las periferias. Ejemplo de ello, es la inclinación de condensar las actividades en el centro parroquial y desatender el resto del territorio. Es así que este modelo abre la posibilidad de que otras organizaciones religiosas crezcan y compitan desde las periferias con la Iglesia católica local.

Frente a la organización diocesana contrastaremos una de menor complejidad como es La Luz del Mundo. En su distinción, La Luz del Mundo emula el modelo apostólico característico de la Iglesia católica que en su estructura combina cargos religiosos y políticos. El ejemplo más notorio son los cargos ostentados por su máxima autoridad de Luz del Mundo que en lo religioso, es el Apóstol de la Iglesia, y en lo político, el director Internacional. Con esa emulación se percibe, como señalamos anteriormente, la influencia que propicia la Iglesia católica local en muchas

organizaciones no católicas, principalmente, pentecostales. Eso implica que al adaptar el modelo apostólico, La Luz del Mundo desde su estructura incorpora el ámbito político como un campo de su interés y de competencia con la Iglesia católica local.

Asimismo, desde su posición periférica, La Luz del Mundo constituye una forma de observar y una alternativa religiosa al centro católico. En su composición, la dimensión racional y social generan un mejor acoplamiento –en referencia al desajuste que se muestra en la Iglesia católica local- y eso le permite a la organización obtener niveles importantes de aceptación en sus miembros y control en sus acciones.

Así, el estudio de las tres dimensiones nos permitirá entender, por una parte, la influencia que propician en la Iglesia católica local, traducida en adaptaciones internas y definición de estrategias, el crecimiento y el dinamismo de organizaciones religiosas en su entorno religioso, sobre todo, las cristianas tales como La Luz del Mundo. Y en el caso de esta última organización observaremos el proceso contrario: la influencia que en su composición y estructura genera el predominio.

III.1. La Iglesia católica de Guadalajara

En la estructura de la Iglesia católica, el principal ámbito organizativo encargado de desarrollar el trabajo pastoral en la sociedad y de mantener la presencia socio-religiosa en las diferentes partes del mundo, son las iglesias locales. Dentro de esa categoría se contempla, en esencia, a la diócesis y, en ese sentido, a todas aquellas que se le asemejan tales como, la abadía territorial, la prelatura territorial, el vicariato apostólico y la prefectura apostólica.

Las Iglesias particulares están vinculadas de manera jerárquica a un centro de dirección y gobierno que es la Santa Sede, que se encuentra encabezada por el Papa. La Santa Sede como *centro* de la organización define una serie de premisas en materia pastoral, doctrinal y organizacional para que las iglesias locales (periféricas) con base en sus realidades, las adapten y respondan a las necesidades, demandas y a los problemas que presentan en sus sociedades.

Como principales ámbitos de aplicación en la organización, cada iglesia local está a cargo de un obispo –o cargo similar- quien es responsable de gobernarla para cuyo propósito tiene una amplia autonomía en la definición del estilo pastoral y la orientación de su diócesis¹³⁷. Aunque existen instancias colegiadas para coordinar el

¹³⁷ Jurídica y teológicamente, el obispo concentra en su propia persona facultades ejecutiva, legislativa y judicial, para el gobierno de su diócesis.

trabajo de los obispos diocesanos a nivel nacional (Conferencia episcopal nacional) y regional (provincia eclesiástica y región pastoral) con el fin de delinear y establecer una pastoral en conjunto que les permita enfrentar problemáticas sociales que comparten, corresponden a cada titular las definiciones internas en la diócesis.

La diócesis de Guadalajara dentro de esta estructura de autoridad se ha caracterizado por asumir una posición centrista, alineada a las directrices que la Santa Sede establece ya sea a través sus dicasterios o sus instancias colegiales internacionales: sínodos de obispos o conferencias episcopales latinoamericanas.

A nivel regional, Guadalajara mantiene una hegemonía institucional en la región occidente del país por una parte, a través de la provincia eclesiástica como sede metropolitana de la arquidiócesis de Guadalajara que tiene como sufragáneas a las iglesias de Aguascalientes, Autlán, Ciudad Guzmán, Colima, de la Prelatura Jesús María del Nayar, San Juan de los Lagos, y de Tepic, y por la otra, mediante la región pastoral de occidente que además de las iglesias señaladas se suma la de Aguascalientes.

De acuerdo con Roderic Ai Camp, Guadalajara es el centro religioso de la región occidente (Ai, 1998: 280), que como vimos en el capítulo anterior, es el principal espacio donde el catolicismo conserva su predominio en la población¹³⁸.

Todos los estados integrantes de esta región tienen una población por arriba del 90%, que está acompañado con una menor presencia de otras religiones. Además de esta característica comparten en lo histórico el figurar como el espacio central donde se desarrollaron las confrontaciones civiles del siglo XIX y principios del XX entre católicos y el Estado.

La “catolicidad” de esta región se manifiesta en lo institucional en su contribución de obispos al episcopado nacional. El seminario de Guadalajara es –junto con el de Morelia- el principal centro de formación de futuros integrantes del

¹³⁸ La importancia de Guadalajara y en general en el Jalisco, como bastión histórico del catolicismo se percibe en la autoidentificación que miembros de la diócesis hacen sobre la religiosidad de las personas y la especificidad de la región occidente en el contexto nacional. En diversas declaraciones sus miembros resaltan la distinción de la sociedad de Guadalajara por su predominio católico :“Yo digo que aquí somos más católicos que la Santísima Trinidad, que la Santísima Trinidad es más ecuménica que nosotros, nosotros somos católicos, católicos, católicos, de hueso colorado” (Sacerdote A, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 11 de noviembre de 2008); así como la importancia que desempeña la arquidiócesis de Guadalajara en el contexto nacional para la Iglesia al considerarse “como el corazón de la fe católica en la república” (Sacerdote B, integrante de la Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008); incluso por esa razón se distinguen por su tradicionalismo versus a los contextos modernos de otras diócesis como la Ciudad de México o Monterrey: “..Yo creo que acá en Guadalajara es muy distinta la situación que en el Distrito Federal o en Monterrey por la situación de aires modernos...” (Sacerdote B, integrante de la Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008).

episcopado (Ai, 1998: 246)¹³⁹ –y en general de vocaciones religiosas, como veremos en la sección siguiente-. Asimismo, su importancia nacional, se evidencia en la influencia que tienen su arzobispo en turno sobre la orientación ideológica que predomina en la Iglesia católica en México y que deriva en la ocupación de posiciones importantes dentro de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM)¹⁴⁰.

Esos rasgos institucionales y socio-religiosos, hacen de la diócesis de Guadalajara un caso relevante de hegemonía religiosa, cuya condición influye, como observaremos, en la conservación de un modelo de autoridad “tradicional”, y en la forma en cómo se adapta y constituye su respuesta frente a los procesos de cambio religioso.

A. Dimensión racional. Cambios organizativos en la diócesis motivado por el proceso de pluralización religiosa en Guadalajara

La Iglesia católica en Guadalajara es una organización compleja debido a que en su composición presenta gran variabilidad en aspectos tales como: tipo de miembros que incluye; temas y ámbitos elegidos para su trabajo religioso, así como niveles organizativos implicados en la toma de decisiones.

La complejidad de la diócesis de Guadalajara se busca controlar con una estructura jerárquica que establece límites y condiciones, tanto en lo doctrinal como en lo pastoral, así como con procesos de racionalización por medio de un marco normativo y planes pastorales que definen pautas y premisas en el presente y en el largo plazo sobre el trabajo de sus miembros. Sin embargo, debido a su complejidad presenta una alta contingencia que se observa en rechazos constantes y en resultados opuestos a las expectativas definidas.

¹³⁹ De acuerdo con Roderic Ai Camp, el 40% del episcopado nacional surge de los seminarios de Guadalajara y Morelia (Ai, 1998: 246).

¹⁴⁰ Sólo subrayamos el hecho de que uno de los artífices de la política de conciliación con el Estado en las últimas décadas de la primera mitad de siglo XX fue el arzobispo, José Garibi Ribera. Además de presidir el CEM entre el período de 1942-1953 y posteriormente de 1958 a 1963, Garibi Rivera se convierte en el jerarca más prominente del episcopado cuando es nombrado por el Papa Juan XXIII en 1958, el primer cardenal mexicano (Blancarte, 1992: 176). Su sucesor, José Salazar López, ocupó la presidencia de la CEM en los años de 1973 a 1979 y le correspondió implementar la estrategia para recuperar la centralidad de la jerarquía católica, debido a los cuestionamientos a su representatividad y legitimidad por grupos de católicos tanto “progresistas” como integristas o tradicionalistas. Juan Jesús Posadas Ocampo desempeñó el cargo de Vicepresidente de la CEM, en el período de Adolfo Suárez Rivera, de 1988-1994, en cuyo período se reforma el marco jurídico restrictivo en materia religiosa imperante desde 1917.

Asimismo, la Iglesia en Guadalajara se ha caracterizado históricamente por su capacidad para incorporar a una diversidad de miembros tanto de especialistas religiosos como de laicos comprometidos.

Al respecto se subraya, la posición de la diócesis como uno de los principales centros de vocaciones sacerdotales en el país que incluso auxilia a otras iglesias en situación de escasez (De la Torre, 2004: 103)¹⁴¹; su seminario es uno “de los más numerosos a nivel mundial y el mayor del continente americano” (Vázquez, 2002: 81)¹⁴².

Según fuentes eclesiásticas en el año 2004, la Iglesia católica en Guadalajara contaba con 1,327 sacerdotes, de los cuales 992 eran diocesanos procedentes del seminario mayor, y tan sólo 335 regulares. Guadalajara es junto con las diócesis de México (1,683), Morelia (513), Puebla (513), y Monterrey (509) de las iglesias locales que a nivel nacional (14,618) concentran el mayor número de sacerdotes¹⁴³ (www.catholic-hierarchy.org/dioocese/dmexico.html).

Con esa cualidad, la Iglesia local conserva en su composición un carácter fuertemente *clerical* con implicaciones en la sobrecarga de trabajo religioso y en la sobrerrepresentación del cuerpo de sacerdotes. El carácter *clerical* de la organización no sólo está relacionado con esa capacidad de incorporación y formación de vocaciones sacerdotales, sino históricamente el movimiento cristero influyó en dicha conformación con una desconfianza que hasta la fecha perdura sobre las iniciativas seculares. Como observaremos después, esto tiene consecuencias en la dimensión social que se muestra en la dificultad de propiciar una mayor participación y compromiso de los laicos.

En Guadalajara, además se localizan un número importante de institutos de vida consagrada que abarca desde las órdenes religiosas históricas, como jesuitas, dominicos, agustinos, hasta los institutos religiosos contemporáneos como el Opus Dei, y los Legionarios de Cristo (Directorio Eclesiástico, 2008). Para los religiosos, Guadalajara es después de Roma, el principal centro de formación (De la Torre, 2004:102). Su

¹⁴¹ El asunto de las vocaciones sacerdotales es un problema en la Iglesia católica, precisamente por su escasez. De ahí que se subraye este punto como un aspecto importante en la Iglesia local. Dicho aspecto ubica a la diócesis de Guadalajara como un *semillero* -junto con Guanajuato y Michoacán- de vocaciones religiosas en el país.

¹⁴² El dato expuesto por la autora fue extraído de González Escoto Armando (1999), “Crónica religiosa del siglo XX” en Fernando Martínez Réding (Coord.), *Jalisco en el umbral del siglo XXI*, Guadalajara, Diálogo.

¹⁴³ Aunque la diócesis de México concentra el mayor número de clero en el país, sólo el 38.7% es diocesano, y el 61.5% es regular. En cambio en Guadalajara mantiene porcentajes elevados de clero secular con 73.3% procedente del seminario mayor y en menor proporción preparados por las órdenes religiosas o institutos de vida consagrada.

presencia en la diócesis se ha destacado por su labor social en la educación, evangelización, salud y en la asistencia social. Sin embargo, por la autonomía que caracteriza a las órdenes religiosas o a los institutos religiosos, mantienen una lógica propia muchas veces desvinculada de la estrategia planteada por el obispo en la diócesis.

En cuanto a los laicos, de manera organizada se integran en una pluralidad de movimientos seculares. Dentro de ellos existen movimientos que se enfocan en sectores sociales tales como la familia, los jóvenes y los adultos. Con este tipo de movimientos, la Iglesia se respalda para emprender o atender asuntos de moralización en temas de sexualidad, drogadicción y educación. Por otra parte, también hay organismos seculares que participan en campos afines a la organización –ya sea en el culto o en la evangelización- o en algún ámbito del entorno donde la Iglesia busca ejercer influencia, tal es el caso de la partición civil-política.

Cada movimiento al tiempo que se vincula desde su propia especificidad a la organización, establece una presencia en la sociedad. Sin desconocer también que esa misma variedad de expresiones seculares en algunos casos, contiene la movilidad religiosa de los propios católicos a otros grupos, al encontrar distintas opciones, inclusive semejantes a las de otras denominaciones religiosas. Sobre este último aspecto, un sacerdote cercano al trabajo de los movimientos de laicos en la diócesis mencionó en relación con el papel de contención de estas opciones religiosas laicales, lo siguiente:

Yo creo que la gente que tenga inquietud, por ejemplo, de orar como algunos hermanos separados y lo encuentra en su casa, con eso se evita que se vaya a otra religión. En varias ocasiones, he dicho claramente a los católicos, que no tienen necesidad de irse [debido a que]... en nuestra casa católica tenemos eso y mucho más, sólo que no lo hemos descubierto [Subrayado mío] (Sacerdote, Comisión de Organismos de Laicos Eclesiales, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008).

El trabajo religioso de los diferentes tipos de miembros está asociado a un campo de interés de la Iglesia local que puede ser interno o en su relación con la sociedad, aunque con frecuencia ambos se encuentran asociados: se busca propiciar en sus agentes líneas de especialización con el fin de establecer una presencia activa y una respuesta eficaz en algún destinatario en la sociedad. La definición de los campos prioritarios muestra en gran medida la influencia que ha generado en la Iglesia los cambios sociales del entorno.

Ante la pérdida de influencia, resultado de la diferenciación social que en lo político estuvo propiciado por la formación del Estado, y en lo social por el proceso de secularización, la diócesis ha respondido mediante un mecanismo de ampliación con el cual incorporan nuevos campos para el trabajo religioso. Con ese mecanismo la diócesis trata de abarcar la mayor variedad de campos y destinatarios que le permitan “aprehender” al conjunto de la sociedad¹⁴⁴ y responder así a los desafíos que impliquen cada vez más una restricción de su actividad social.

Sin embargo, cada incorporación de un campo o tema representa diferenciaciones en la diócesis, que en lo organizativo se traducen en la creación de instancias para cubrir el vacío pastoral percibido. Así es descrito por un integrante de la curia diocesana en Guadalajara al referirnos cómo surgen las comisiones:

(...) cuando el obispo ve un vacío que hay que atender, ya sea por motivos de una necesidad común dentro de la misma iglesia, o también por un espacio donde la iglesia debe de tener voz a nivel social, surgen las comisiones diocesanas para dar respuesta a esas necesidades comunes o a esos espacios en donde la iglesia no está presente y es importante estarlo (...) Todas las acciones que nosotros realizamos, fueron encomendadas porque el obispo percibió que hay una necesidad que está en casi todas las parroquias y que resulta muy difícil que cada una responda (Sacerdote A, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 11 de noviembre de 2008).

Esto alude a las actualizaciones y adaptaciones internas que la diócesis realiza. Aunque con ello, intenta resolver un vacío pastoral, como se observa en la cita, implica que se incremente su diversidad con la creación de nuevas estructuras y la promoción de líneas de especialización en sus miembros.

De esta forma, observamos en la estructura diocesana secciones que abarcan los campos de la *educación*, la *familia* y los *jóvenes*; la *cuestión social* en *campesinos* y el ámbito *laboral*, que son destinatarios tradicionales con los cuales la Iglesia católica respondió a principios de siglo XX frente a las medidas del Estado por excluirla de los espacios de socialización y que actualmente representan enclaves de disputa.

También vemos instancias que atienden aspectos como la *cultura*, la *migración* e *indígenas*, *medios de comunicación*, *evangelización*, *defensa de la fe*, *ecumenismo*,

¹⁴⁴ Sin negar que la Iglesia asume como parte de su “naturaleza” un sentido universal en donde el conjunto de la sociedad figura como escenario de su “misión”, lo que se busca subrayar con la cuestión de las existencia de diferentes temas o campos prioritarios, es la respuesta generada por la diócesis para evitar y responder a todo proceso que represente una reducción de sus márgenes de acción. Por otra parte, a pesar de las transformaciones sociales, eso nos muestra como la diócesis evita asumirse como una organización más, e intenta conservar su posición de hegemonía social que mantuvo en el contexto de monopolio.

ecología y derechos humanos, que nos remiten a procesos de actualización más recientes relacionados con fenómenos de la modernización, urbanización, pluralismo religioso y de cambio político en Guadalajara.

El surgimiento de las instancias, en su mayoría se ha dado de manera independiente o aislada¹⁴⁵. Por eso, al principio aunque respondieron a la necesidad de cubrir un vacío pastoral, se tradujo en una desvinculación y en ocasiones duplicidad de funciones entre algunas de ellas¹⁴⁶ con una escasa influencia en el trabajo parroquial.

En la diócesis el propósito de las estructuras de la curia es orientar la actividad de las parroquias. Eso contempla en la Iglesia por lo menos dos niveles en la toma de decisiones: uno desde donde se orienta y otro donde se aplica.

La parroquia es el ámbito de aplicación en donde se intenta que las actividades de sus miembros estén encaminadas a los campos de interés prioritarios de la institución.

Por esa razón, desde la década de los setenta del siglo pasado, como resultado de los resolutiveos del Concilio Vaticano II, el arzobispo José Salazar (1970-1987) inició cambios en la organización para *renovar* a la Iglesia. Principalmente se reconoció la necesidad de adecuar el trabajo pastoral de la diócesis a las necesidades de una sociedad más pluralista y urbana. Con ese propósito se persiguió “superar” una acción aislada y cultural de las parroquias, para “transitar” a otra caracterizada por el esfuerzo conjunto y de evangelización.

Eso significó nuevas diferenciaciones en la organización, encaminadas a que los niveles de orientación y aplicación cumplieran mejor sus funciones. En el plano de la orientación, se agruparon las diferentes instancias en una vicaria de pastoral¹⁴⁷ encargada de coordinarlas, mientras que en el de la aplicación se crearon ámbitos de

¹⁴⁵ Esta situación es referida por sacerdote integrante de la comisión de pastoral profética de la curia diocesana: (...) entender la manera en cómo surgen las estructuras de la iglesia es en ocasiones difícil, porque tienen un proceso a veces inverso del que se presenta en otras organizaciones como pueden ser las gubernamentales o empresariales. Es decir, no surge una cabeza y después se deslindan de las responsabilidades en direcciones o departamentos, sino aquí van surgiendo departamentos y servicios y llega un momento en que se tienen que coordinar y entonces se forman una comisión para coordinar (Sacerdote A, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 11 de noviembre de 2008).

¹⁴⁶ Esta situación de dispersión en el trabajo de la Iglesia no es un asunto tan sólo que se encuentra en la diócesis. De hecho como bien señala Ivan Vallier, se encuentra dentro de un proceso de desarrollo de la Iglesia global. La Iglesia tradicional, así clasificada por Vallier, se caracteriza por una estructura institucional donde falta coordinación y se presenta una excesiva descentralización, especialmente en las parroquias (Vallier, 1970).

¹⁴⁷ De hecho, la formación de la Vicaria de Pastoral representó una diferenciación en la misma curia diocesana. Con ello se trató de distinguir la formación de una “curia pastoral” donde se concentrara todas aquellas áreas encaminadas a establecer una presencia efectiva en la sociedad, de una curia administrativa.

coordinación para las parroquias con nuevas distinciones espaciales: vicaría territorial, y decanatos. En la estructura organizativa ambos niveles se distinguieron con los nombres de Pastoral Funcional y Pastoral Territorial.

Actualmente la pastoral funcional integra todos los asuntos y problemas específicos de interés o preocupación de la Iglesia local, que se coordinan por medio de las comisiones. Cada comisión se encarga de orientar a un conjunto de secciones con problemáticas o temas vinculados.

Dentro de las cuales destacan, la Comisión de Pastoral Social que es un campo tradicional de la Iglesia local enfocado a sectores sociales y a intervenir en cuestiones socio-políticas. Mediante estas comisiones se trata de influir en una acción “integral” en los agentes católicos. Se concede especial atención a los sectores marginados mediante la constitución de programas sociales y la realización de talleres o encuentros que promueva la participación política de los laicos.

La Comisión está integrada por las secciones sobre derechos humanos; salud; migración, indígenas, y campesinos; Caritas; pastoral penitenciaria; pastoral laboral; prevención de adicciones y, ecología. En dichos destinatarios se encuentran importantes enclaves de disputa religiosa, que la diócesis ubica debido al crecimiento de otras organizaciones religiosas. Es precisamente, en los sectores excluidos tales como la población en reclusión¹⁴⁸, los migrantes¹⁴⁹ y el campo de la asistencia social¹⁵⁰, donde se observa los principales nichos de competencia religiosa. Sin duda dentro de los factores que explican ese proceso de cambio religioso, esta la incapacidad de la Iglesia en construir una pastoral que la vincule, más allá de las relaciones corporativas y clientelares, con los sectores excluidos¹⁵¹. Aunque hasta el momento, no existe la

¹⁴⁸ El responsable de coordinar los trabajos de la Comisión de Pastoral Social señala al respecto: “...los encargados de la pastoral penitenciaria me dicen que están encontrando muchísimos hermanos separados o que ellos *nos comen el mandado*”[Subrayado mío] (Entrevista a sacerdote de la Comisión de Pastoral Social, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008)

¹⁴⁹ Se ha observado la importancia, con base en las acciones de la diócesis de San Juan de los Lagos, de realizar publicaciones, libros, folletos, imágenes que ayuden al cristiano a conservar su fe. (Entrevista a sacerdote de la Comisión de Pastoral Social, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008)

¹⁵⁰ Sobre esta situación reflexiona un sacerdote: ...la gente viene pidiendo comida, o que la Iglesia le ayude a encontrar trabajo. Hay programas en la diócesis, está una pastoral de trabajo, en el área de pastoral social está precisamente Caritas. En fin hay muchas cosas que uno puede canalizar y orientar. Sin embargo, cuando las personas no encuentran en la iglesia católica respuestas a sus necesidades básicas las buscan afuera y se van a un grupo donde si resuelven su problema y como su fe no está muy bien integrada la gente dice “todas las iglesias son iguales”... (Sacerdote B, integrante de la Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008).

¹⁵¹ Al respecto un sacerdote integrante de la curia diocesana nos refiere: “Creo que la iglesia también ha descuidado, o más bien no ha encontrado la manera de acercarse a los excluidos. Ha encontrado la forma de asistirlos a través de las despensas, del dispensario médico, pero de un encuentro con ellos, no. Hace

elaboración de premisas claras que traten de responder desde el trabajo de estas comisiones a dicha situación de competencia religiosa.

Además de la Comisión de Pastoral Social, es importante destacar a las Comisiones de Pastoral Familiar y de Organismos Laicales que agrupan a los diferentes movimientos seculares reconocidos por la Iglesia. La primera comisión integra sólo a organismos familiares, de jóvenes y adultos mientras la segunda abarca tanto a movimientos de culto y adoración, como de evangelización. En estos últimos, interesa mencionar, el caso del Movimiento de Renovación Carismática que no sólo funciona para contener la movilidad de católicos a grupos pentecostales, al socializarlos en prácticas similares dentro del catolicismo, sino también en incorporar a los laicos en las actividades de sus parroquias.

Por último subrayamos, la Comisión de Pastoral Profética enfocada a la evangelización en torno a la cultura o sectores sociales donde la Iglesia percibe su falta de presencia o que son relevantes para su influencia. En ese sentido se integra por secciones de evangelización y catequesis; educación y cultura; pastoral de la comunicación; pastoral bíblica, de misiones y, en particular, el programa de *ecumenismos* y de *promoción y defensa de la fe*.

Especialmente en esta Comisión observamos estructuras creadas y responsables de orientar la conformación de una respuesta pastoral al proceso secularización y pluralidad religiosa, con un énfasis sobre aquellos desafíos presentes en una dimensión valorativa-ideológica. Sin duda dentro de estos desafíos está el concerniente a la competencia religiosa.

Al respecto, el II Sínodo diocesano estableció un conjunto de premisas destinadas a que se atiendan, lo que fue admitido como “la alarmante proliferación de las sectas y de los nuevos movimientos religiosos” (II Sínodo diocesano, 1995: 14) tales como: a) la realización del diálogo ecuménico con protestantes y la defensa de la fe “ante el proselitismo de las sectas” (II Sínodo diocesano, 1995: 177) , b) la promoción de cursos sobre la manera de contrarrestar las “sectas”, y c) la evangelización hacia sectores “alejados” de la Iglesia, entre otras (II Sínodo diocesano, 1995: 177).

falta todavía más...” (Sacerdote A, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 11 de noviembre de 2008).

El crecimiento de otros grupos religiosos en la sociedad, evidenció en la diócesis la carencia de estructuras y estrategias religiosas competitivas¹⁵². De ahí, que fuera considerada como alarmante su proliferación, y que través de las secciones de la comisión de Pastoral Profética, se observe como la Iglesia local se ha visto obligada a adaptarse y construir líneas específicas para competir y contrarrestar el avance de diferentes organizaciones religiosas.

Se debe subrayar sobre todo el papel de las instancias de ecumenismo y de defensa de la fe. La primera se circunscribe a un *diálogo* sólo con iglesias protestantes históricas, que en Guadalajara tienen una afiliación baja, a excepción de los bautistas que casualmente no son considerados por la diócesis como protestantes sino evangélicos por su carácter *proselitista y fundamentalista*.

El diálogo ecuménico actualmente no tiene gran importancia en la diócesis, es visto como una política internacional que se reduce anualmente a programar la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos. Su escasa relevancia es considerada porque corresponde más a una realidad europea y no con la preocupación central de la diócesis que gira en torno a los grupos religiosos proselitistas (Sacerdote A, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 11 de noviembre de 2008).

En cambio el programa de promoción y defensa de la fe surge como la instancia encargada expresamente de promover la *defensa* de la religión católica frente aquellas organizaciones religiosas en crecimiento o en debates que pongan en duda la doctrina católica¹⁵³.

Ahora bien, la atención de la Pastoral Funcional, que señalamos con algunas de sus principales comisiones, tiene el propósito de concretarse en un ámbito espacial. Con ese propósito la Pastoral Territorial dividió el espacio en vicarías territoriales, dirigidas por un obispo auxiliar quien hace presente al arzobispo en una porción de la diócesis, y

¹⁵² El mismo II Sínodo considera como uno de los “desafíos” internos ante el contexto de competencia religiosa, la “Falta de una pastoral bíblica adecuada (...) para responder al fundamentalismo de que normalmente hacen gala los nuevos grupos religiosos... Falta (...) de una evangelización integral... [y la] Falta de sentido misionero (...)” (II Sínodo, 1995:176).

¹⁵³ El antecedente de esta instancia se encuentra en el Movimiento Apóstoles de la Palabra dirigido por el Padre Flavio Amatulli quien ha establecido con su organización una pastoral “agresiva” en contra de los grupos evangélicos. Desde mediados de los ochenta cuando Juan Jesús Posadas Ocampo era el encargado del departamento de la Doctrina de la Fe en la CEM, y todavía obispo de Cuernavaca, invitó al P. Flavio Amatulli a trabajar con el episcopado nacional en la implementación de una pastoral en contra de las “sectas” (Amatulli, 1996: 19; Chesnut, 2003b: 45). Una vez que Juan Jesús Posadas Ocampo fue electo arzobispo de Guadalajara, invita a los Apóstoles de la Palabra a impartir cursos sobre el tema de las sectas en la diócesis. La institucionalización de dicha pastoral se dio con el actual arzobispo Juan Sandoval Iñiguez en la década de los noventa con la creación de una instancia encargada de impulsar las estrategias de defensa de la fe en la diócesis.

que se encarga de orientar los diferentes aspectos de la pastoral funcional en decanatos y parroquias¹⁵⁴.

Al final, como referimos, es en la parroquia donde las orientaciones y los lineamientos se intentan aplicar. En la organización eclesial, por su proximidad a los problemas locales, la parroquia es uno de los principales niveles de presencia e influencia en la sociedad. Además es un espacio en donde los feligreses o creyentes católicos de alguna forma muestran su adhesión con la Iglesia católica a través de la pertenencia en sus organismos de laicos, o de un acercamiento sacramental.

Debido a la carencia de un trabajo de misión, pero también por las transformaciones sociales acumuladas en cuestión de migración, movilidad, y urbanización, la parroquia enfrenta desde hace algún período, un proceso de desestabilización (De la Torre, 2005: 139). De ahí, que en las últimas cuatro décadas, se busque “renovarla”.

Para ello, normativamente se ha definido un modelo parroquial que enfatiza la concepción comunitaria-“misionera”. Además se ha establecido la importancia de formar pequeñas comunidades de laicos, al estilo de varias misiones o grupos de células de organizaciones cristianas, que extiendan en diferentes puntos de la parroquia, la influencia y presencia de la Iglesia.

Por esa importancia de la parroquia, dentro de la estructura diocesana, se ha intentado influir en su trabajo mediante el fortalecimiento de los decanos como espacios de coordinación. Sin duda, este modelo normativo, como veremos después, tendrá su principal limitación en la dimensión social prevaleciente.

Cabe señalar que la conformación de estas estructuras organizativas ha estado acompañada de un proceso de planeación religiosa. Desde 1981 cuando aparece el primer Plan Orgánico Diocesano (Diócesis de Guadalajara, 1981) hasta 2008 que se publica el último, se han elaborado cinco planes pastorales. La preocupación central de esos planes, con sus propios matices, se ubica en la tarea de evangelización ante una sociedad que se percibe como pluralista y más secularizada.

No obstante, los procesos de diferenciación, en cuanto a creación de estructuras, y racionalización en el establecimiento de programas y disposiciones de acción, los resultados no se han alcanzado. El carácter clerical aumenta la presión para que los

¹⁵⁴ El decanato es una porción de territorio al interior de las vicarías territoriales, conformado por un conjunto de parroquias y es dirigido por un decano en quién recaen las funciones de coordinar, animar y fomentar el trabajo pastoral.

sacerdotes se especialicen en diferentes áreas; ello representa una sobrecarga de trabajo y por eso, muchos párrocos responden en un sentido contrario al esperado, al continuar con un trabajo *tradicional* en donde se enfatizan las actividades sacramentales frente a las de evangelización. Asimismo, ese carácter clerical se expresa en una desconfianza frente a los laicos, mediante una atención permanente a su trabajo a cargo del sacerdote.

Por otra parte, debido a la misma complejidad de la diócesis, resulta imposible controlar y coordinar las diferentes tareas de sus miembros.

B. Dimensión social: El modelo centro/periferia y sus expresiones en la estructura organizativa.

Ahora abordaremos la diversidad interna en torno a las distinciones sociales generadas entre sus miembros, y que se traduce en relaciones desiguales dentro de la organización.

En la diócesis, como en general en la Iglesia católica, existe una distinción entre portadores del cargo y subordinados. Los primeros recaen en el sacerdocio –presbítero, obispos– al figurar como legítimos depositarios y guardianes de la tradición católica; y los segundos, en los laicos por su exclusión de dicha posición. Como guardianes de la tradición los sacerdotes, principalmente el obispo como máxima autoridad, son los encargados de otorgar reconocimiento institucional a los movimientos laicales y también de negarlo o excluirlos de la organización.

Aunque el laico ha desempeñado un papel protagónico en la diócesis, y doctrinalmente se plantea una ampliación en las esferas de sus responsabilidades, continúa en una condición marginal frente al clero. Esa condición es reconocida por un sacerdote de la diócesis con un importante trabajo en materia social al referir:

(...) hay mucho clero y sacerdote. Todas las parroquias cuentan con un sacerdote...aquí el laico queda rezagado. Inclusive, el mismo laico dice “no padre lo que usted diga”, “usted tiene toda la verdad” y eso ha dificultado cambiar la situación. Esas expresiones, por ejemplo, provocan que el sacerdote se la crea y no deje que el laico tome la iniciativa y le otorgue el lugar que se merece; aunque eso está cambiando, ha sido un proceso muy lento, y representa un obstáculo.... (Sacerdote integrante, Comisión de Pastoral Social, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008)

Esta relación se refuerza por especificidades de la historia regional, asociadas con el movimiento cristero, que en su desarrollo mostró autonomía frente a la jerarquía. Una vez concluido el movimiento se recurrieron a estrategias de control por parte de la

jerarquía para evitar que se suscitaran experiencias similares. Incluso, dicho acontecimiento contribuyó a generar una percepción negativa en los sacerdotes sobre el laico al apreciarlo como “violento”, “inmaduro”, además de subestimar su participación eclesial (Entrevista a sacerdote de la Comisión de Pastoral Social, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008).

Todos los movimientos de laicos reconocidos –agrupados en las Comisiones de Organismos Laicales Eclesiales y de Pastoral Familiar– salvo aquellos instituidos por mandato del obispo¹⁵⁵, pasan por un proceso de supervisión eclesiástica para su aceptación.

Durante un tiempo se supervisa si el movimiento que surge tiene capacidad de permanecer o es simplemente “...una chispa nada más y luego desaparece...” (Sacerdote integrante de la Comisión de Organismos de Laicos Eclesiales, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008).

En caso de permanecer, sigue un período de prueba en donde el movimiento debe mostrar su institucionalización a la organización en materia doctrinal y en reconocer la autoridad religiosa. Para su aceptación oficial, se requiere que el movimiento laico reconozca: la veneración a la virgen y a los santos, la autoridad del obispo y de los sacerdotes, así como aceptar la constante supervisión y asesoría por un asistente eclesiástico que designa el arzobispo¹⁵⁶. Los movimientos de laicos logran su acoplamiento en la organización con su formalización por medio de estatutos que establezcan normas y propósitos, además de integrarse a la programación pastoral.

Esta misma situación se reproduce en el nivel de las parroquias, en donde los laicos organizados están obligados a la aceptación de la autoridad del párroco y a su supervisión. Con esa relación, la Iglesia trata de controlar la contingencia del rechazo, ante “el riesgo de que se conviertan en pequeñas sectas (...) [y que expresen] desacuerdos en algunas líneas de la Iglesia (...) en cuanto a la ética, la moral o la interpretación bíblica...” (Sacerdote B, integrante de la Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008).

¹⁵⁵ Como fue el caso de la Acción Católica que se formó con la intención de centralizar los movimiento de laicos, bajo el control de la jerarquía eclesiástica.

¹⁵⁶ Un integrante de la Comisión de Organismos Laicales expresa los requisitos para el reconocimiento de los movimientos laicales: “Para la aceptación de los movimientos, el obispo tiene sus criterios. Dentro de esto, destacan los criterios de eclesialidad; si es su propósito estar en la iglesia es necesario identificarse como católicos (...) de comunión con el obispo; que tengan en cuenta al obispo y acudan a pedirle su opinión. Otro criterio es que tengan un asistente diocesano: un sacerdote que los acompañe, entre otras serie de características...” (Sacerdote integrante de la Comisión de Organismos Laicales Eclesiales, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008)

Aunque se establezca, como vimos en lo doctrinal y en lo programático, la importancia de alentar la participación de los laicos y de conformar comunidades de fieles, esta concepción choca en lo social con la fidelidad que tienen que mostrar los seglares aceptando la supervisión obligada del clero. En caso contrario, es motivo de “desconfianza” o desconocimiento oficial y que incluye aquellos casos donde los laicos se reúnen de manera independiente, a “orar sin la compañía, o el asesoramiento de un sacerdote que los guíe”; o que “marcan sus propias directrices o están en desacuerdo con algunas” (Sacerdote B, integrante de la Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008).

Varios movimientos seglares surgieron con una posición heterodoxa que contravenía aspectos de la autoridad eclesial. Algunos con el tiempo debido a su posición crítica o desacuerdo institucional, han sido deslegitimados en la diócesis, y se mantienen fuera de la organización, como es el caso de las comunidades eclesiales de base, que desde el arzobispado de Juan Jesús Posadas Ocampo se emprendió una confrontación con dichos sectores, al grado prácticamente de desaparecerlos (Ramos, 2002: 107-108).

En cambio otros son institucionalizados con “éxito”, tal como sucedió con el movimiento de renovación carismática. En sus inicios el movimiento surgió en las periferias de la organización, con una propuesta semejante en alabanzas y doctrina al de los grupos pentecostales al enfatizar sobre todo los dones de la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo. Precisamente por su carácter “*protestante, raro y escandaloso*” (Entrevista a Laico iniciador del movimiento de renovación en Guadalajara, 9 de Noviembre de 2008), en sus orígenes el movimiento carismático fue rechazado y visto con sospecha. Además de que la sospecha se incrementó debido a las relaciones interreligiosas o ecuménicas que establecieron sus fundadores con grupos pentecostales¹⁵⁷. De dicha relación, inclusive, muchos de los iniciadores se convertirían al pentecostalismo (De la Torre, 2005: 232).

No obstante por su capacidad de atracción, su extensión o propagación por diferentes puntos de la diócesis, y su potencial para contener en un contexto de competencia religiosa, la conversión de católicos al protestantismo, la diócesis se interesó por un proceso de institucionalización del movimiento carismático.

¹⁵⁷ Algunos de los fundadores señalan que debido al rechazo existente, acudieron a pastores de grupos pentecostales para que los apoyaran en la enseñanza de la oración comunitaria y en la recepción de los carismas (Entrevista a Laico iniciador del movimiento de renovación en Guadalajara, 9 de Noviembre de 2008).

Como parte de ese proceso, se trató de fortalecer la distinción “católica” del movimiento. Con ese propósito se prohibieron las relaciones ecuménicas con otras religiones; se introdujo el símbolo mariano como distinción de su pertenencia católica del movimiento y la celebración eucarística, además de atenuar las expresiones carismáticas y espontáneas, así como aceptar la supervisión de un asesor eclesiástico (De la Torre, 2005: 230-242; Chesnut, 2003b)¹⁵⁸. El movimiento de renovación, es actualmente, el principalmente movimiento laical con una presencia en la mayoría de las parroquias de la diócesis.

Como se percibe en el caso de renovación carismática, su incorporación a la organización requirió la aceptación de aspectos de la tradición y la autoridad eclesiástica. Con su institucionalización se traspasa de una posición periférica al centro de la organización. En cambio el desconocimiento de las comunidades eclesiales de base las coloca en una posición periférica, fuera de la diócesis.

La distinción centro/periferia en la diócesis nos remite a la forma de gobierno que regula las relaciones desiguales en la diócesis. La Iglesia local conserva un gobierno apostólico como parte de su distinción. Es un gobierno centralizado en donde las principales decisiones se concentran en su autoridad máxima y todos aquellos órganos que comparten su autoridad¹⁵⁹. Si consideramos en la organización las dimensiones que intervienen en la toma de decisiones, permanece el componente eclesiástico en todas, con lo cual sólo generan nuevas distinciones entre ellos: ya sea entre sacerdotes que ocupan un puesto en la curia diocesana o en instancias de coordinación como los decanatos o son asistentes eclesiásticos de algún movimiento, frente aquellos clérigos que sólo se concentran en el trabajo de sus parroquias. Aún entre las parroquias se muestra esa distinción a favor de las que están en la zona metropolitana de Guadalajara en relación con el resto del territorio diocesano.

Así, el modelo apostólico con su distinción centro/periferia condensa las decisiones en el centro y excluye las periferias. Eso permite que se conserve el

¹⁵⁸ El artículo de Chesnut (2003b) muestra como en América Latina el proceso de institucionalización del movimiento de renovación carismática ha seguido un patrón general que inicia por la prohibición de las relaciones ecuménicas, la veneración a la Virgen María para fortalecer su pertenencia institucional, y su producto religioso frente a los pentecostales, y de esta formar pasar a una etapa de competencia religiosa.

¹⁵⁹ En el gobierno apostólico el principio de autoridad descende del Papa quien es la máxima autoridad (concentra en su persona, de acuerdo con el canon 331 del Derecho Canónico- las funciones de Obispo de Roma, Sucesor de Pedro, Cabeza del Colegio Episcopal y Vicario de Cristo). En las diócesis, recae en los obispos, quien comparte su autoridad con los párrocos. De dicha autoridad se constituyen órganos que contribuyen al gobierno de la Iglesia. Así se justifica la integración de la curia romana, los colegios episcopales totales o regionales, en el caso del Papa, y la curia diocesana e instancias colegiadas en las Iglesias locales.

clericalismo en la diócesis con una sobrecarga en los sacerdotes y con restricciones a la participación del laico.

Al mismo tiempo como observamos, coloca en condiciones de desigualdad a diferentes movimientos laicales, ya sea con su aceptación o su exclusión. Los casos del movimiento carismático y las comunidades eclesiales de base reflejan dicha dualidad; o entre movimientos aceptados en virtud de su funcionalidad a los propósitos diocesanos.

Este modelo como se ahondara adelante además tiene una expresión espacial. Una de las estrategias empleadas para cubrir todo los espacios de la diócesis es la fundación de nuevas parroquias. Cuando se percibe que en alguna comunidad la Iglesia carece de presencia, se crean más parroquias con el propósito de que sean atendidas por un sacerdote, y con ello se deja de optar por una presencia más activa de los laicos.

Con el aumento de parroquias se condensan los procesos de centralización, no sólo por el papel del sacerdote, sino al concentrar las actividades en el área del templo. Al priorizar el trabajo en el templo, nuevamente se marginan o se dejan de atender espacios en las periferias del centro parroquial. De ahí, que la falta de atención pastoral que motiva la creación de parroquias se mantenga como un problema constante debido al modelo centralista prevaleciente, y que esa exclusión de las periferias se conformen en nichos importantes para el surgimiento de una variedad de rivales religiosos.

C. Dimensión relacional: Estrategia pastoral. En defensa de la religión católica.

Hemos señalado cómo la Iglesia realiza adaptaciones cuando observa una problemática en el entorno o en un campo considerado relevante para su trabajo y su presencia social. Así se crean nuevas instancias especializadas en su estructura junto con un esfuerzo de planeación para atender el ámbito de interés. De igual forma, sus miembros –religiosos, clérigos y laicos- a partir de su propia distinción, contribuyen en las tareas o en los campos priorizados para su comunicación con el entorno.

Con la variedad de campos y destinatarios de la Iglesia muestra la intensidad de abarcar y responder a las contingencias que representen un desafío para su reproducción futura. Los diferentes ámbitos de interés representan enclaves de disputa con algún proceso u organización del entorno social; por ello, con su intervención, la diócesis asume una estrategia de defensa de la “primacía” de los valores católicos ante los procesos de secularización, laicismo, y ahora también frente a los *nuevos grupos*

religiosos quienes generan “...división entre familias, dudas, desconcierto y desorientación” (II Sínodo Diocesano, 1995:174).

El crecimiento de grupos religiosos no católicos, es interpretado por la Iglesia como parte de los procesos de secularización y laicidad en la ciudad, que han debilitado la “identidad” católica de sus habitantes. Pero también donde interviene la carencia tanto de atención pastoral como de evangelización y el actual problema de la pederastia de sacerdotes católicos, que contribuyó a cuestionar el estigma de la Iglesia sobre los otros grupos religiosos¹⁶⁰. En torno a estos aspectos, un sacerdote vinculado al Programa de Defensa de la Fe, refiere:

(...) la preocupación son las sectas, sin embargo, existe un laicismo en la sociedad que ocasiona que las personas no quieran saber nada del hecho y del compromiso religioso. Por eso, existe una situación confusa o ¿cómo se podría decir?: antes había el fervor de ir contra las sectas y asumir una postura de defensa, y ahora no. Ahora con los medios y con los golpes mediáticos existentes sobre algunos miembros de la Iglesia, por ejemplo, de los sacerdotes pederastas que siempre había estado pero que actualmente emerge; se ha revertido la situación hasta buscar la identidad de los católicos, (...) creo que la mejor respuesta pastoral que podemos dar a la sociedad es que haya una coherencia entre los miembros de la Iglesia, principalmente, entre aquello que uno cree y cómo uno vive (Entrevista a sacerdote B de la Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008).

Por ello, no obstante su condición de predominio, la Iglesia católica ha tenido que adaptarse a un escenario religioso de mayor pluralidad. El tema de los grupos religiosos y sectas, hoy es una prioridad pastoral para la diócesis (II Sínodo Diocesano, 1995). Más aún por la apertura cada vez mayor de las personas hacía otras creencias religiosas que se ha traducido en una disminución en los actos de rechazo y en la posibilidad de crecimiento de grupos religiosos.

A partir del mayor distanciamiento de la población del catolicismo, se pone el énfasis en formar misioneros que propicien conversiones religiosas, las cuales lleven a

¹⁶⁰ Al respecto, expongo la opinión de un pastor de la Iglesia Bíblica de Guadalajara sobre la influencia que tuvo el problema de la pederastia de sacerdotes católicos en una mayor tolerancia hacia ellos: “... [Actualmente] existe más información acerca de los grupos cristianos; también recordemos el asunto de los pederastas donde fue muy atacado el sacerdocio católico. Creo que eso también influyó en un cambio de actitud hacía nosotros, debido a que antes nos veían como los malos pero ya se dieron cuenta que no somos tan malos; y que dentro de la Iglesia católica también existen acciones cuestionables (...) por ejemplo, en alguna ocasión fuimos despreciados por ser cristianos. Las personas nos decían en forma despectiva: que no queríamos a nuestras madres porque rechazábamos a la Virgen. Pero de pronto se escucha sobre la noticia de que determinado sacerdote hizo determinadas cosas reprobables. Por eso, ahora nosotros podíamos defendernos ante posibles reproches de las personas (...) ahora ya no había cola que pisar. Eso también contribuyó que se ablandara la situación con los cristianos. (Pastor de la Iglesia Bíblica de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, 9 de octubre de 2008)

la persona a un “encuentro con Jesucristo”. La diócesis interpreta que es la falta de formación o ignorancia religiosa en las personas lo que explica el cambio a otras religiones¹⁶¹. De ahí, que enfatizan la necesidad de conseguir lealtades religiosas mediante una estrategia similar a la empleada por varias organizaciones que solicitan testimonios de conversión, transitan por un proceso de socialización y después se convierten en nuevos misioneros.

Esto se reafirma con la opinión de un sacerdote integrante de la Comisión de Pastoral Profética:

(...) lo primero que hace la Iglesia cuando se acerca a estos fenómenos, es no asustarnos, es reconocer que hay gente que necesita ser atendida espiritualmente que nosotros no hemos podido atender o que no hemos sabido aprehender, y que se han ido a otras religiones. Entonces ¿cómo se enfrenta esta situación? Lo primero es la formación de sus agentes (...), procurar la formación y evangelización de los mismos cristianos,... [Y] como te decía ahora de los nuevos grupos religiosos, no hacerle más publicidad o no dedicarle su tiempo a hacerle publicidad a otras cosas distintas que no sean la formación (...) (Sacerdote A, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 11 de noviembre de 2008)

También intentan transformar a la parroquia en un modelo comunitario cercano como el de las iglesias protestantes y evangélicas que resaltan con sus congregaciones (V Plan de Pastoral, 2008)¹⁶².

Sin embargo, como ya señalamos, la misma estructura centralista de la Iglesia, establece limitaciones a esas intenciones de cambio. El caso de la parroquia evidencia dicho problema en la sobrecarga de trabajo del clero y en la concentración de las actividades en el centro parroquial. Para muchos párrocos resulta más sencillo enfocarse sólo a la cuestión sacramental que emprender una tarea de evangelización en donde frecuentemente, no tienen el tiempo ni el personal para realizarlo.

Así, lo demuestra la opinión de un sacerdote que coordina el Programa de Defensa de la Fe:

(...) aquí en la oficina transcurre el día en bendiciones, en misas, en atender a un grupo. La actividad está muy *centralizada* en el templo. Todo está en el templo. Eso provoca que pocas veces el sacerdote salga del templo porque no es una *costumbre*, no es *una tradición*, es una *forma de centralizar* la atención y lo celebrativo. Nos falta organización, y priorizar la pastoral hacia los más alejados;

¹⁶¹ Casualmente diferentes grupos cristianos consideran también a la ignorancia religiosa de las personas como causa de que se mantengan dentro del catolicismo, y es motivo de un cambio de religión cuando empiezan a conocer las escrituras (José Ángel, Entrevista a pastor bautista, 7 de noviembre de 2008).

¹⁶² Este aspecto comunitario lo encontramos en un escrito del arzobispo Juan Sandoval Iñiguez denominado *El influjo de las sectas en la cultura*, al señalar: “El Documento de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano se refiere a las sectas fundamentalistas que han adquirido proporciones dramáticas y preocupantes por su creciente proselitismo, propone como remedio, que la Iglesia sea más comunitaria y participativa (Sandoval, 2006: 13)

eso es fundamental, el sacerdote debe dedicar un tiempo considerable a visitar a las familias, ya que existen personas de la parroquia que el sacerdote no conoce, (...) *Yo creo que eso es lo que falta, la presencia física en cada rincón de la comunidad* [subrayados míos] (Sacerdote B, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008)

De la opinión, subrayamos la centralización como parte de la costumbre y tradición del trabajo pastoral. De ahí, que los proyectos establecidos en cuestión de conformar una estrategia misionera o evangelizadora queden limitados en sus resultados por esa *tradición* en donde las intensiones de *innovación* o de implementación de formas diferentes de trabajo a la tradicional –o sacramental- tienen una probabilidad de fracaso.

Precisamente, debido a esta centralización, las periferias son los espacios desde donde los grupos religiosos establecen la competencia. Ya en un momento referimos cómo el predominio de la Iglesia católica está acompañada de la existencia de una variedad de organizaciones religiosas en una condición de inferioridad en cuanto a capacidades de influir en la sociedad. Así, expresamos que esta constitución del ámbito organizativo religioso se expresa con la dualidad centro/periferia. Dicha dualidad tiene una expresión simbólica, espacial y social.

En las periferias de la ciudad es donde se comienza a observar el crecimiento de los grupos religiosos, como es el caso de la Luz del Mundo quien funda su colonia Hermosa Provincia en la zona oriente, ubicada en su momento a las afueras de la ciudad de Guadalajara.

Este modelo cruza por el tipo de relaciones y percepciones que establece la Iglesia con los grupos religiosos. La Iglesia asume una posición de portadora y defensora de la tradición católica en la región. De ahí que ubique a los grupos fuera de ella y considere que su proselitismo tiene efectos en la familia ya que "...causan profundas fracturas entre sus miembros; quienes dejan la fe y las tradiciones de sus padres entran en conflicto con los parientes que permanecen católicos." (Sandoval, 2006: 11). Además de que con su ingreso "automáticamente" pierden la riqueza de la religión popular católica (Sandoval, 2006: 11).

Por ello, la Iglesia en sus adaptaciones sobre el crecimiento de otras religiones ha enfatizado una estrategia de defensa de la tradición y la religión católica. Dicha estrategia ya había sido implementada en el contexto de las confrontaciones con el Estado, y ahora es reinterpretada en continuidad con esa percepción que tiene la Iglesia

de constante asecho, al considerar que Guadalajara es el principal centro de la catolicidad del país.

Desde esta lógica interpretativa se ubica al laicismo en la educación, y a la secularización como aquellos procesos que “favorecen más la presencia y la instalación de los grupos sectarios” (Sacerdote B, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008).

De esta manera, la defensa de la tradición, se dará en diferentes tipos de acciones:

a) En el fomento a la religión popular¹⁶³ que en Guadalajara, y en Jalisco, las devociones regionales, como son la expresiones en torno a la Virgen de Zapopan, aglutina a miles de personas de diferentes condición social. En las últimas décadas como parte de estas devociones populares¹⁶⁴ con las cuales se intenta infundir la identidad de los católicos y que se traduzcan nuevamente en acciones de defensa de la fe católica, es con el rescate de la memoria historia regional realizada en torno al movimiento cristero y con la construcción de un nuevo santuario dedicado al culto de sus “mártires” católicos.

Por otra parte, las manifestaciones de religiosidad popular figuran como uno de los momentos claves que la Iglesia católica conserva para establecer contacto con sectores sociales “marginados”, sobre los cuales reconoce la dificultad de atención pastoral. Un aspecto importante de dicha dificultad es precisamente la condición de inclusión social en la que se encuentra la Iglesia y en ese sentido el problema que presenta para comunicarse con poblaciones excluidas¹⁶⁵. De tal forma, que el fomento

¹⁶³ El mismo arzobispo señala el papel de la religión popular: “Su Santidad Juan Pablo II, de tan grata memoria, refiriéndose a la religiosidad popular, afirmó que ella pertenece a la identidad de los pueblos latinoamericanos y en el Discurso de Apertura de la Conferencia Episcopal de Santo Domingo, dijo ‘La religiosidad popular, por sus raíces eminentemente católicas, puede ser el antídoto contra las sectas’” (Sandoval, 2006: 13)

¹⁶⁴ En varios documentos diocesanos existe la referencia de la religión popular dentro de la estrategia para contener el avance de los grupos religiosos. Al respecto, cfr. II Sínodo Diocesano, 1995; III Plan diocesano, 1996-2000, 1997; Sandoval, 2006.

¹⁶⁵ Una reflexión interesante sobre los límites que establece la condición de inclusión social de la Iglesia para establecer una relación con sectores en exclusión, y la importancia que adquiere para ello, la religión popular es realizado por un sacerdote integrante de la comisión de pastoral profética en los siguientes términos: “... la Iglesia como tal, como institución no está excluida de la sociedad, somos un actor social que está incluido en la sociedad en la que vivimos. Cuando alguien está incluido no volteamos a ver, generalmente a los que están excluidos. Creo que la iglesia no ha encontrado la manera de acercarse a los excluidos (...) y una manera muy buena la hemos descuidado: la de la piedad popular...” (Sacerdote A, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 11 de noviembre de 2008).

de celebraciones religiosas es una estrategia importante para influir en estos sectores y contenerlos en el catolicismo¹⁶⁶.

b) Ya habíamos señalado en la introducción, como la presencia importante que mantiene en medios de comunicación y en ámbitos de la cultura, son espacios desde donde la diócesis conserva una posición importante para influir en la sociedad. En medios de comunicación, la diócesis está presente con su semanario que tiene un tiraje de cerca de 35 mil ejemplares semanales, en programas de radio, y en la comercialización de programas para televisión.

c) Con el trabajo de las organizaciones seculares. Como miembros de la Iglesia, los movimientos de laicos ayudan a entrar en “comunicación con otros grupos religiosos no católicos” (Sacerdote, Comisión de Organismos de Laicos Eclesiales, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008). Además en aquellos ámbitos donde existe un débil trabajo pastoral son empleados en la recuperación de la influencia de la iglesia y la reinscripción de los católicos al trabajo parroquial. Por ejemplo, el Movimiento de Renovación Carismática por su extensión y capacidad de atracción ha sido funcional para la diócesis en reactivar y reagrupar a los laicos en las parroquias (Sacerdote, Comisión de Organismos de Laicos Eclesiales, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008). Su papel en ese sentido se encuentra en la contención de los católicos nominales.

d) Con un programa de promoción y defensa de la fe católica que tiene como propósito...

...promover y defender la fe católica no solamente ante los ataques y el proselitismo de las sectas, sino también para responder en aquellos casos en que se cuestione algún dogma de la fe... [Dentro de dicho programa se contempla la realización de cursos] donde se conoce o reafirma los puntos que son más atacados por las sectas, tales como los dogmas de la maternidad y la virginidad de la Virgen María, así como la divinidad de Cristo. Sin olvidar los temas controversiales, desde el punto de vista de las sectas como la cuestión de si Jesús tuvo más hermanos, o si la Iglesia es la única y verdadera,... desde luego el celibato del sacerdote, incluso la misma validez de los sacramentos como la confesión, la reconciliación, y la eucaristía... (Sacerdote B, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008).

¹⁶⁶ Al respecto resulta interesante exponer la observación que hace un pastor bautista de la estrategia empleada por la Iglesia de fomentar la religiosidad popular como un aspecto de contención de los católicos: “La Iglesia ha tratado de no perder fuerza haciendo peregrinaciones. Aquí está la peregrinación de Zapopan (...) esa es su manera de campaña de levantar el fervor, trayéndola por todos lados (...) el caso de los mártires, ahí está también, hay que levantar grandes templos (...) Yo creo que de diferentes lados constantemente están llegando peregrinaciones, que tienen como propósito levantar la fe. La Iglesia no predica el evangelio, porque lo que menos quieren es predicar, es más casi ni existen predicadores, tienen sacerdotes pero no predicadores, los predicadores que tienen son muy pocos (...) Y casi siempre es fomentar el culto a María, es una explotación de sentimientos, es más sentimental para no decir afectivo” “ella te ama, ella te quiere” pídele a tu madre...” (José Ángel, Entrevista a pastor bautista, Guadalajara, Jalisco, 7 de noviembre de 2008).

Sobre estas líneas, la Iglesia confronta y se opone a los grupos religiosos. El surgimiento de La Luz del Mundo, por ejemplo, en pleno contexto del movimiento cristero, es interpretado como parte de la estrategia del Estado en su propósito "...de debilitar al ejército más sólido que tiene la Iglesia católica en México" (Sacerdote A, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 11 de noviembre de 2008). La adoración de este grupo en torno al liderazgo de sus líderes religiosos Aarón y Samuel, es visto como fanatismo religioso, que no es comparable con el reconocimiento que profesan los católicos al Papa, a quién "admiran" pero no "adoran" (Sacerdote B, Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008).

III.2. Iglesia de la Luz del Mundo

La historia de La Luz del Mundo es un ejemplo claro de cómo un sistema interactivo religioso con el tiempo evoluciona en una organización religiosa. Recordemos que un sistema interactivo se constituye con base en la presencia cara a cara de las personas y se desintegra por su ausencia. Las interacciones no tienen un carácter estable como las organizaciones, sino son efímeras carentes de una estructura formal pero con una presencia de fuertes liderazgos carismáticos. Para adquirir esa estabilidad temporal, formalidad y la capacidad de regular los procesos de inclusión/exclusión, el sistema interactivo debe de transitar en el tiempo por un proceso de institucionalización donde se instaure una autoridad reconocida y legitimada por sus miembros, un mito fundacional y ortodoxia, así como un cuerpo normativo.

En La Luz del Mundo el proceso de institucionalización y de distinción, como en los orígenes de varias organizaciones religiosas, se dio en torno a sus líderes religiosos. A partir de sus líderes se constituye el mito fundacional, su relato histórico, la doctrina y la estructura de la Iglesia.

La Luz del Mundo fue fundada por Eusebio Joaquín González quien nació el 14 de agosto de 1896 en Colotlán, Jalisco¹⁶⁷. Hijo de una familia de campesinos, a la edad de los 17 años se integra al ejército constitucional. Durante once años sirvió en las fuerzas armadas donde alcanzó el grado de teniente, y cuya etapa, para algunas autoras, influirá en la aplicación de los principios de obediencia y disciplina característicos de la

¹⁶⁷ En esencia, lo descrito en este apartado sobre la historia de La Luz del Mundo se basa en la siguiente bibliográfica: Moran (1990), Fortuny (1992), De la Torre, Renée (1995), y Rentería (1999).

estructura militar en la futura organización religiosa (Fortuny, 1992:366; De la Torre, 1996:55).

En 1925 cuando prestaba el servicio militar en San Pedro de las Colonias, Coahuila, Eusebio Joaquín conoció a dos ministros pentecostales que se identificaban como “Saulo” y “Silas”, nombres bíblicos que habían adquirido al momento de su conversión¹⁶⁸. Dichos líderes se caracterizaban por practicar un cristianismo “extremo”, “exclusivista” e “introvertido”: establecían una regulación estricta de los fieles en aspectos tales como la prohibición de usar medicina, con restricciones en las formas de vestir de hombres y mujeres¹⁶⁹, además de que enseñaban que cada convertido debería adoptar un nombre bíblico y vivir en comunidades exclusivamente cristianas (Gaxiola, 2007: 162)¹⁷⁰. Con estas regulaciones enfatizaban el abandono y la separación del mundo, y su dedicación exclusiva o sometimiento de cada miembro a la comunidad cristiana.

Según Manuel Gaxiola las semejanzas de dichas prácticas y enseñanzas con aquellas que caracterizarán a La Luz del Mundo, no son casuales. En San Pedro de las Colonias, “Saulo” bautizó a Eusebio Joaquín en cuyo acto recibió el nombre de Aarón. Aarón se convirtió en “discípulo” de ambos ministros y los siguió, junto con su esposa Elisa, a Monterrey, y después a Ciudad Anáhuac, Nuevo León, en donde fundaron una

¹⁶⁸ Manuel Gaxiola señala que el verdadero nombre de “Saulo” era Antonio Muñoz, mientras el de “Silas” Francisco Flores, el primero originario de Zacatecas y el segundo de Durango (Gaxiola, 2007: 161). Ambos ministros están vinculados también a la historia de la Iglesia Apostólica en la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ), principalmente en su etapa formativa. Saulo y Silas se caracterizaban por su radicalidad en la forma de expresar y concebir la fe cristiana: vestían con largas túnicas, de barba larga y andaban descalzos; señalaban que la Iglesia debería asumir exclusivamente las órdenes de espíritu Santo y con ello evitar el uso de la biblia. Según la historia oficial de la IAFCJ, Saulo y Silas llamaron la atención en varios de los miembros de la congregación en Torreón, y generaron una división interna entre aquellos que seguían a dichos líderes o quienes decidieron apoyar a Felipe Rivas, que es reconocido como uno de los principales ministros que contribuyó a la institucionalización de la Iglesia Apostólica (Gaxiola, 1964).

¹⁶⁹ Según Manuel Gaxiola, estas restricciones en la forma de vestir consistían en la prohibición de usar “corbatas, los zapatos llamados “choclos” para hombres y las zapatillas para las mujeres, y a veces, hasta los calcetines, quedaron prohibidos. Los hombres deberían vestir overol y chamarra de mezclilla. Las mujeres debían usar vestidos con el cuello cerrado y la falda totalmente hasta el tobillo (Gaxiola, 2007: 162).

¹⁷⁰ Gaxiola (2007) considera que este “extremismo” es una característica presente en un principio en casi la mayoría de movimientos pentecostales, y con su institucionalización se convierte en una amenaza para los pastores.

Ahora bien, cabe señalar, que esta etapa de oposición o extrema tensión con el mundo, que Gaxiola señala como un rasgo de la mayoría de los grupos pentecostales, se presentan también en el trayecto histórico de otras organizaciones religiosas. En Guadalajara por ejemplo, las Iglesias bíblicas en su proceso formativo, siguieron un patrón similar al implementar en sus orígenes una regulación estricta en el uso del vestido que para el caso de los miembros hombres se les prohibía el uso de pantalón mezclilla y la barba. Además de que se buscaba apartar a sus miembros de su familia, y de sus amigos por estar en oposición al estilo de vida cristiana. Con esas medidas trataron de asegurar una exclusividad de sus miembros y diferenciarse de su entorno.

congregación y establecieron una vida comunitaria que fue dirigida por Saulo (Gaxiola, 2007: 163).

Sin embargo, la historia oficial y mítica de La Luz del Mundo, discrepa de esta versión. El contacto de Eusebio Joaquín, con “Saulo” y “Silas” es reconocido como un momento importante que influyó en su conversión y en ese sentido, en la decisión de renunciar al ejército por estar en clara oposición a la vida cristiana. Aunque una vez que Eusebio y su esposa Elisa, viven en Monterrey, la historia institucional reconoce que Eusebio experimenta, el 6 de abril de 1926, las “primeras revelaciones divididas” indicándole el cambio de nombre a Aarón¹⁷¹.

La narrativa institucional sobre la vida del fundador de La Luz del Mundo, presenta constantes aspectos míticos donde las decisiones adoptadas por Aarón responden a un plan “divino” para restaurar la Iglesia cristiana primitiva¹⁷². De esta forma, posteriores revelaciones ordenarán su salida de Monterrey hasta llegar, el 12 de diciembre de 1926, a Guadalajara, lugar donde se le indica predicar el evangelio y fundar la “verdadera” comunidad cristiana¹⁷³.

En Guadalajara se conforma el grupo inicial –o sistema interactivo- que con el tiempo se constituirá en una organización religiosa. En dicha ciudad, Aarón comenzó su predicación en plazas, jardines, cárceles, y a las afueras de los templos católicos (Rentaría, 1999:115), en un contexto caracterizado por la abierta confrontación entre Iglesia y Estado, y en el cual dominaba un catolicismo intransigente, que rechazaba a todas aquellas expresiones religiosas que se despartaban del sistema de creencias tradicional. Por eso, las personas que se interesaban en su predicación provinieron de sectores “descontentos con la Iglesia católica, con el gobierno y con los hacendados. Todos ellos pertenecientes a las clases más desposeídas como los convictos” (Fortuny, 1992:368).

¹⁷¹ Al mismo tiempo se subraya el desapego del evangelio de dichos líderes, en contraposición a la humildad y congruencia de Aarón y su esposa.

¹⁷² A decir de Rodolfo Moran esta superposición realizada por la interpretación institucional “entre lo divinamente inspirado y las acciones humanas, hace especialmente difícil el corroborar versiones en distintos narradores y diferenciar los comportamientos socialmente condicionados de los que corresponden al llamamiento divino” (Moran, 1990: 105).

¹⁷³ De acuerdo con la versión oficial, las primeras revelaciones experimentadas la noche del martes 6 de abril de 1926, señalaban lo siguiente: *¡Aquí hay un varón cuyo nombre será Aarón! ¡Tu nombre será Aarón, lo haré notorio por todo el mundo y será de bendición!* Un día después, en la tarde del miércoles experimenta una segunda revelación en donde se le ordena su salida de Monterrey: *“El jueves próximo quiero que salgas...”*. Cuando llega a Guadalajara, Jalisco, nuevamente con otra manifestación divina se le indica su instauración: *“Quiero que prediques el evangelio en esta ciudad, pues tengo un gran pueblo que me servirá y será ejemplo para muchas naciones que me conocerán, y esta será la prueba de que yo te he enviado. YO estaré contigo”* (Cfr. Rentería, 1999).

Por su carácter de sistema interactivo, el grupo “inicial” se integraba en las reuniones o en los cultos que se realizaban ya sea en casa de algún creyente o en lugares despartados, para eludir actos de intolerancia, como fue la barranca de Oblatos. Desde esa etapa formativa, se opta por acciones de aislamiento del entorno social para realizar en “tranquilidad” sus cultos y así evitar los episodios de intransigencia religiosa, que en ocasiones eran encabezadas por sacerdotes o alguna autoridad civil:

Aarón, su esposa, y los primeros miembros batallaron mucho porque en ocasiones realizaban sus primeros cultos en alguna casa y la gente los corría, la gente se juntaba para ejercer presión para que salieran a la calle, tan fuerte era aquello que hubo momentos que para celebrar sus cultos en paz y no tener que enfrentarse a esa violencia que se ejercía en contra de ellos, tuvieron que realizarlos en la barranca de Oblatos (Vocero Oficial, Luz del Mundo, Jurisdicción Centro, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2008).

La amplia deslegitimación social existente fue uno de los principales factores “externos” que dificultaron el desarrollo del sistema interactivo constituido en una organización. Los primeros indicios de su institucionalización se observaron en 1930, cuando Aarón comenzó el establecimiento de una jerárquica con el nombramiento de los primeros diáconos. Un año después se celebró la primera Santa Cena, -que actualmente es el evento más importante en la iglesia- y en 1934 se inició la construcción del primer templo, además de que se definió el nombre actual de la organización: La Luz de Mundo (Cfr., Rentería, 1999: 149-179).

A pesar de esos rasgos de institucionalización, a los problemas de rechazo e intolerancia en su entorno social, se sumaron una serie de divisiones internas que dificultaron su formalización y estabilización. Los cismas se originaron por algún cuestionamiento a la autoridad de Aarón y frecuentemente dieron lugar a nuevos grupos religiosos. En 1931 se presentó el primer cisma donde se separaron 20 creyentes. Un año después se dio la segunda división en el cual perdieron a 24 fieles (Fortuny, 1992: 373; De la Torre, 1995: 63)¹⁷⁴. La tercera división se suscitó en 1941, que fue la más

¹⁷⁴ En la historia oficial se reconoce una primera división como consecuencia de un desacuerdo por el nombre que debería de identificar al movimiento religioso. Según se establece el grupo había crecido considerablemente y en una reunión uno de sus integrantes identificado como Jesús Chávez “con un actitud prepotente y atrevida dijo al hno. Aarón que el grupo debería tener una denominación oficial, e impuso que la comunidad se reconociera, a partir de esa fecha, como Iglesia Espiritualista” (Rentería, 1999:155-156). El rechazo de Aarón a dicha denominación fue causa de una división entre sus seguidores y quienes optaron por constituir un grupo aparte bajo la denominación de Iglesia Espiritualista (Rentería, 1999). Asimismo se reconoce la existencia de casos donde algún miembro estableció un tipo de rivalidad con Aarón al expresar que experimentaban también revelaciones divinas como su fundador (Cfr., Rentería, 1999:181).

numerosa, con una separación –según datos oficiales- de 500 fieles¹⁷⁵ y que afectó a congregaciones del centro del país, establecidas, en Morelos, Estado de México, y Ciudad de México. Resultado de ese cisma se fundó un nuevo grupo denominado el “Buen Pastor” con prácticas similares a la de La Luz del Mundo (Fortuny, 1992: 373; De la Torre, 1995: 64)¹⁷⁶.

Después de esta última división, se desarrolla un proceso de consolidación del liderazgo y autoridad de Aarón. En 1943, Aarón se entera que su bautismo carece de “validez” debido a que se invocó la “formula” trinitaria, mientras el “verdadero” bautizo, de acuerdo con la doctrina del movimiento, debería ser con la formula unitaria: pronunciando el nombre de Jesucristo. Así, Aarón decidió auto-bautizarse, y cuyo acto se justificó nuevamente mediante una relevación divina en la cual se le ordenaba: “Levántate y bautízate invocando mi nombre”. Este acto, de acuerdo con Rodolfo Moran, fue de “profunda trascendencia para la unidad en la Iglesia y para la definición de la doctrina y la práctica de los fieles” (Moran, 1990:109). Un año después de la tercera ruptura interna, el autobautismo de Aarón permitió legitimar su poder y su posición como “máximo” líder, al ser el depositario directo de la autoridad divina. Asimismo se asume como rasgo doctrinal característico la “creencia” de la “elección divina” de los apóstoles, que es una distinción de La Luz del Mundo frente a otras organizaciones religiosas.

Desde 1943 hasta 1964 –fecha de la muerte de Aarón- se consolida la organización y se experimenta una ampliación de su membresía (Moran, 1990). En 1954, la fundación de la colonia Hermosa Provincia al oriente de la ciudad, contribuyó a esa consolidación y al crecimiento de La Luz del Mundo. La colonia, con una extensión de 15 hectáreas, permitió la ubicación de la sede religiosa-política de la organización y la concentración de sus miembros mediante la distribución de lotes a bajos costos así como el establecimiento de servicios médicos, y educativos. Asimismo, a partir de esa concentración se controló territorialmente los procesos de inclusión y exclusión, las relaciones entre sus miembros, y de estos frente al entorno social.

¹⁷⁵ De acuerdo con datos de la investigadora Renée de la Torre el número de integrantes que se separaron en este tercer cisma fue de 250.

¹⁷⁶ La división al parecer tuvo como motivo la concentración de poder adquirida por Aarón y los actos de “adoración” que consideraron se empezaba a realizar con motivo de su cumpleaños. El 14 de agosto de 1942 con motivo de la celebración de varios integrantes del cumpleaños de Aarón –día en que se conmemora la Santa Cena- fue acusado de haberse corrompido y fue desconocido por congregaciones del centro del país como su líder (Cfr., Al respecto narración realizada por Rentería, 2009:214-225).

De manera particular, La Hermosa Provincia fortaleció la diferenciación de La Luz del Mundo, principalmente frente a lo católico, pero también en relación con el resto de las organizaciones evangélicas. Para La Luz del Mundo el catolicismo y la Iglesia católica, son considerados como los referentes principales que evidencian –en el culto a sus imágenes, en su liturgia, y en la forma de elección de sus dirigentes– la corrupción y la desviación doctrinal, además del paganismo e idolatría de sus prácticas. Precisamente, el establecimiento de Aarón en Guadalajara se explica por su reconocimiento como “cuna” del paganismo e idolatría en el país¹⁷⁷, y cuyos aspectos simbólicos refuerzan la identidad de los miembros de La Luz del Mundo de ser parte de la Iglesia restaurada, que refirman constantemente por el crecimiento y la expansión de sus membresía lograda desde su instauración en esa ciudad. Pero no sólo el catolicismo, y la Iglesia católica, son considerados como despartados de la experiencia cristiana primigenia, en realidad el resto de las iglesias protestantes y evangélicas son observadas en una situación de apostasía.

De ahí, que el proceso de fundación de La Luz del Mundo por su líder Aarón, sea interpretado como una ruptura temporal. De acuerdo con la concepción temporal de La Luz del Mundo, sólo en los siglos I y II d.C., existió la Iglesia primitiva cristiana; posteriormente devino un momento prologando de “pecado”, “engaño” y “degradación moral” hasta el 6 de abril de 1926, fecha en que Aarón experimentó la revelación divina y dio inició la etapa de restauración de la Iglesia “auténtica”¹⁷⁸. En la etapa de “restauración” los miembros de la organización distinguen dos momentos: el primero de “cimentación” dirigido por su líder fundador, y el segundo, de “edificación”, encabezado por su dirigente actual, Samuel Joaquín.

¹⁷⁷ Cuando Aarón y su esposa llegan a Guadalajara en la memoria oficial se subraya lo siguiente: “Por fin, el 12 de diciembre de 1926, estaban ante la gran ciudad, Guadalajara, Jalisco, cuna del paganismo, de idolatría creciente, de fanatismo feroz, pero dentro de él solo estaban las palabras que Dios le había dicho: “Quiero que prediques el evangelio en esta ciudad, pues tengo un gran pueblo que me servirá y será ejemplo para muchas naciones que me conocerán, y esta será la prueba que yo te he enviado, YO estaré contigo.” (Revista HP, 200:66)

¹⁷⁸ Así describe un miembro de La Luz del Mundo dicha concepción temporal: “...transcurrieron las décadas de bendición en las que la Iglesia de Cristo estuvo sobre la faz de la tierra, en los siglos I y II de nuestra Era. Más tarde sobrevinieron los tiempos de dolorosa oscuridad espiritual, anunciados por los apóstoles de Cristo. En esos tiempos, el pecado y el engaño dominaron a diestra y siniestra, degradando moralmente a todos los seres humanos [...] Pero, como no hay noche que dure eternamente, llegó por la misericordia de Dios un nuevo amanecer. Esto ocurrió cuando el sol de la justicia volvió a iluminar con sus potentes rayos la faz de la tierra, destruyendo con su fuerza las densas tinieblas. La noche –que comprendía muchas centurias- quedó atrás el 6 de abril de 1926, fecha en la que el hermano Aarón Joaquín González oyó el inconfundible llamado de Dios cambiándole su nombre y asignándole un trabajo de salvación. Empezaba así la obra de restauración...” (Maya, 2006:11)

Por ello, las principales distinciones doctrinales se han generado en torno a sus líderes religiosos, quienes reciben el reconocimiento de sus seguidores, de ser apóstoles de Jesucristo. De ahí que las celebraciones más importantes de la organización estén asociadas a un evento o episodio significativo de la vida de alguno de sus dirigentes: nacimiento de Aarón y de Samuel Joaquín, primera revelación divina de Aarón, arribó a Guadalajara de Aarón, y “elección” apostólica de Samuel.

A partir de estos aspectos mencionados, no deja de llamar la atención el tipo de estructura constituida en La Luz del Mundo. Al figurar sus líderes religiosos como los mediadores de la autoridad “divina”, se conforma una estructura *catolizante*: donde las instancias que descienden se originan y legitiman a partir de su máxima autoridad religiosa. Con ello, La Luz del Mundo mantiene y constituye una estructura organizativa con semejanzas a la existente en la Iglesia católica.

Sin duda ese proceso de emulación del modelo apostólico en la formación de La Luz del Mundo, nos muestra una influencia de la Iglesia católica. De hecho, no sólo en el sistema de autoridad de La Luz del Mundo constituida en torno a sus líderes, sino también en su estructura que integra dos planos, uno político, y uno religioso; en la forma de apropiarse del espacio, así como en sus relaciones sociales, existe una clara influencia y referencia hacia la Iglesia católica.

La Iglesia católica y en general el entorno católico, han estado presentes no sólo como un referente para que La Luz del Mundo se distinga, sino también para emular un modelo católico-apostólico, que incluso le ha permitido rivalizar con aquella y asumir una estrategia que intente revertir la situación predominante del catolicismo en Guadalajara.

Precisamente, en este apartado observaremos en las dimensiones racional, social, y relacional, por una parte, los aspectos distintivos de La Luz del Mundo y por otra, la influencia que ha generado en ella, la Iglesia católica local y el catolicismo como parte importante de su entorno social en Guadalajara, en la emulación de aspectos organizativos.

A. Dimensión racional: Composición y estructura organizativa

La Luz de Mundo es la segunda organización religiosa más importante en Guadalajara, debido a su número de miembros, los temas de interés y sus bases de influencia en el entorno social.

En un período relativamente corto, logró consolidarse y adquirir un carácter nacional e internacional. En 1964, cuando muere el líder fundador, Aarón, la iglesia tenía congregaciones en veintitrés estados de la república y en cuatro países del extranjero¹⁷⁹. A partir de la dirección de Samuel Joaquín, La Luz del Mundo extendió su localización a nivel nacional, y experimentó un importante crecimiento en el ámbito internacional. En 2008, según datos de la organización, se encontraba presente en 35 países¹⁸⁰ con una membresía general estimada en aproximadamente 5 millones, de los cuales, 1.5 millones estaban en México (La Luz del Mundo, 2008: s/p).

Los datos referentes a la membresía en el país difieren de los registrados por la Muestra Censal de 2000 y 2010. Tal y como mostrábamos en el capítulo anterior, en el 2000 se registraron 63,465 miembros de 5 y más años, mientras en el 2010, a 168,897 integrantes. Ambos datos están muy por debajo de lo estimado por la Iglesia.

En cuestión de membresía en la ZMG, como ya señalamos hasta el 2010, la organización registraba a 22,553 creyentes, de los cuales el 72.9% (16,435) se localizaban en el municipio de Guadalajara, el 11.3% (2,541) en Tonalá, el 10.6% en Zapopan (2,387) y el restante 5.3% en los municipios de el Salto (2.7%), Tlajomulco (0.8%), y Tlaquepaque (1.8%). En su composición el 52.6% de su membresía son mujeres y el 47.4% hombres.

En La Luz del Mundo no existen movimientos de laicos como en la Iglesia católica. Hay asociaciones civiles vinculadas a la organización, pero con un trabajo que prioriza el entorno social, y que en este sentido se asemeja a la estrategia de la Iglesia local que conforma organizaciones insertas en la sociedad civil para realizar acciones de presión y ampliación de su influencia.

Dentro de las asociaciones civiles vinculadas a La Luz del Mundo se encuentran las siguientes: a) la *Fundación Elisa*, que es una organización de beneficencia social,

¹⁷⁹ Los estados del país donde tenía presencia eran: Aguascalientes, Baja California, Coahuila, Chihuahua, Colima, D.F., Durango, Edo. de México, Guerrero, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Morelos, Nuevo León, Nayarit, Oaxaca, Puebla, San Luis Potosí, Sinaloa, Sonora, Tamaulipas, Veracruz y Zacatecas. A pesar de esta presencia en varios estados, como observamos en el capítulo anterior, La Luz del Mundo sobre todo concentra su membresía en tres entidades: Jalisco, Veracruz y Nayarit. En lo que respecta a los países con presencia en el extranjero se encontraban: Estados Unidos, en las ciudades de Los Ángeles y San Antonio, en el Salvador, en las ciudades de Cojutepeque, El Salvador y San Miguel, en Costa Rica, en San José, y en Honduras, en el cerro del gobernador (Cfr. Rentería, 1999: 270-271).

¹⁸⁰ La Luz del Mundo tiene presencia a nivel internacional en 35 países de África, Asia, América y Oceanía. Según datos de la misma Iglesia tiene presencia en los siguientes países: Argentina, Australia, Belice, Bolivia, Brasil, Cabo Verde, Canadá, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Curazao, Ecuador, El Salvador, España, Estados Unidos, Francia, Guatemala, Haití, Honduras, Inglaterra, Italia, Israel, Jamaica, México, Moldavia, Nicaragua, Nigeria, Panamá, Paraguay, Perú, Portugal, Puerto Rico, República Dominicana, Suiza y Venezuela.

encabezada por la esposa del dirigente de la Iglesia, Eva García López, y encargada de proporcionar despensas y atención médica a familias, personas de la tercera edad y viudas, en condición de marginalidad de la zona metropolitana de Guadalajara, además de atender en la celebración de la Santa Cena el comedor para miembros de escasos recursos; b) la *Plataforma de Profesionales y Técnicos, A.C* (PLAPTSAC), que reúne a los miembros de la Iglesia con un grado académico o carrera técnica. La asociación tiene como propósitos participar en acciones en contra de la “discriminación religiosa”, en “defensa de la laicidad” y los “derechos humanos”, así como realizar proyectos para el desarrollo comunitario con la incorporación de infraestructura y tecnología avanzada. La Plataforma de Profesionales contribuye a la actualización de los ministros mediante cursos de preparación, y en la presencia de la Iglesia en temas o campos de interés tales como la educación, el derecho, la política, el desarrollo comunitario, las telecomunicaciones y la comunicación social; c) la *Federación Nacional de Colonos en Provincia*, organización corporativa, afiliada en sus orígenes a la CNOP del Partido Revolucionario Institucional, y cuyo vínculo se tradujo en la obtención de bienes y servicios materiales para los miembros de la Iglesia. A decir de Renée de la Torre, con dicha organización el líder de la Iglesia, Samuel Joaquín negoció la concesión de terrenos para la fundación de las colonias Bethel y Maestro Aarón Joaquín al oriente de la ciudad (De la Torre, 1995: 143-144).

Ahora bien en cuestión de estructura organizativa, La Luz del Mundo está dividida en dos ámbitos, el político-administrativo, y el eclesiástico-religioso. Cada uno con sus respectivas distinciones jerárquicas, y con una sola dirección, la de su líder Samuel Joaquín, quien al mismo tiempo desempeña el cargo de Director Internacional y de Apóstol de la Iglesia de La Luz del Mundo. Esta es una primera distinción, que no deja de llamar la atención, por las similitudes que tiene con aquella que ostenta el Pontífice de la Iglesia católica, quien es Jefe de Estado y Jefe de la Iglesia católica. La sede nacional e internacional de La Luz del Mundo es la colonia Hermosa Provincia, otro paralelismo que tiene con la Iglesia católica al gozar de “una especie de pequeño Vaticano” (Cuellar, 1997).

El plano político-administrativo realiza prestaciones para el funcionamiento de su estructura eclesiástica en servicios concernientes a sacramentos, matrimonios, bautizos, construcción de templos, evangelización, y designación de ministros. De igual forma, se encarga de atender áreas tales como salud, medios de comunicación, y educación, algunas de ellas con una expresión espacial mediante una red de servicios

concentrados, en su mayoría, en las colonias de la Luz del Mundo: Hermosa Provincia, Bethel y Aarón Joaquín.

Desde la fundación de La Hermosa Provincia se establecieron instituciones de salud y educativas que formaban parte de la estrategia para aislar a sus miembros del entorno y evitar que sufrieran actos de intolerancia. Actualmente ese conjunto de servicios funciona para establecer una presencia e influencia en la sociedad¹⁸¹.

De ahí que lo característico de este ámbito político-administrativo sea su constitución en torno a funciones de control y gestión interna así como de mediación e interlocución con su entorno social y las autoridades políticas (Biglieri, 2000).

A esta dimensión corresponden diferenciaciones específicas, su Director Internacional delega funciones de vigilancia y ejecución en un consejo de obispos formado por seis ministros¹⁸². Esta instancia colegiada toma decisiones relativas al cambio de ministros, y se responsabiliza del funcionamiento adecuado de sus ministerios. Los ministerios son instancias responsables de una determinada área en la Iglesia. Así existen un conjunto de ministerios enfocados al área “espiritual”, a saber: el ministerio de Ortodoxia, de Oficios Sagrados, de Honor y Justicia, de Evangelización, y la Dirección de Ceremonial. Hay otros ministerios centrados en lo social: ministerio de Bienestar Social, de Comunicación Social, de Salud, de Estadística y de Cultura. Finalmente existen ministerios dedicados a áreas administrativas-financieras: ministerios de Intendencia, Patrimonio Eclesiástico, Terrenos, Administración Financiera y Telecomunicaciones¹⁸³.

En el trabajo especializado de sus ministerios existe una importante participación de los laicos sobre todo en educación, salud y medios de comunicación, que marca una diferencia en relación con el componente clerical que domina en la Iglesia católica.

Asimismo, como parte de sus vínculos con las autoridades políticas, La Luz del Mundo establece cinco jurisdicciones registradas como asociaciones religiosas ante la

¹⁸¹ Dentro esta red de servicios establecidos en las colonias de La Luz del Mundo se encuentran las siguientes instituciones: El sanatorio “Aarón Joaquín”, la Casa de Viudas y Ancianas, la Casa Hogar Bethesda, el Hospital de especialidades Siloé, las Secundarias Hermosa Provincia número 1 y 2, el Jardín de niños de la Colonia Bethel, la Preparatoria Hermosa Provincia, y el Centro Universitario de Educación Superior Hermosa Provincia (Cfr., Estrada González, 2003: 39-41).

¹⁸² Los seis obispos que forman parte del consejo son: Benjamín Joaquín García, Juan Mancilla Martínez, Jesús Orozco Montellano, Daniel Nuñez Ávalos, José Moreno Carbajal y Pablo Benjamín Chávez Joaquín (Cfr. Revista HP, 2007: 6-7).

¹⁸³ Con sus respectivas especificidades podemos señalar que esta estructura política-administrativa, se asemeja a la curia romana en el plano internacional de la Iglesia católica, y a las curias diocesana en el ámbito de las iglesias locales.

Secretaría de Gobernación, a saber: jurisdicción nacional, norte, centro, sur y fraternidad levítica¹⁸⁴. Las jurisdicciones desempeñan funciones de interlocución política: transmiten las posiciones “oficiales” de la Iglesia y defienden tanto los intereses o derechos de sus miembros como de la organización frente al gobierno en sus diferentes ámbitos de competencia. Para ello, en cada jurisdicción se establecen los siguientes cargos especiales: representante oficial –regularmente encabezado por un obispo- apoderado legal y vocero oficial.

De las estructuras políticas-administrativas, se distinguen aquellas con carácter eclesial que cumplen tareas enfocadas a cuestiones pastorales-religiosas. Sin embargo, los detentadores del cargo de un lado, regularmente desempeñan funciones en el otro, comenzando con su líder que en esta dimensión es el apóstol de la Iglesia de La Luz del Mundo.

Después del apóstol, le siguen en jerarquía los obispos o pastores, los diáconos, presbíteros o encargados y por último los misioneros. Dichos cargos tienen en la organización un ámbito espacial de competencia¹⁸⁵. La organización divide el territorio en *distritos* en donde se concentran entre 30 a 50 congregaciones además de un número determinado de misiones¹⁸⁶. El *obispo* o *pastor* es el responsable de dirigir y orientar el trabajo pastoral-religioso de las congregaciones de un distrito.

La congregación es un grupo de miembros que asisten regularmente “al templo y que cuenta con un ministro autorizado, dedicado a la atención espiritual de los

¹⁸⁴ Contempla a todas las congregaciones de la zona metropolitana de Guadalajara.

¹⁸⁵ Salvo la autoridad de su apóstol – que como la del papa en la católica- es universal con consecuencias en todas las iglesias. Al igual que sucede con la autoridad del Papa en la totalidad de la organización.

¹⁸⁶ En el ámbito nacional existen veintiocho distritos, y en el extranjero ocho. En el país se presentan los siguientes distritos: Distrito I, comprende Guadalajara (zona metropolitana); Distrito II, el municipio de Tonalá; Distrito III, el resto del estado de Jalisco, y Colima; Distrito IV, Michoacán; Distrito V, los estados de Sinaloa y Baja California Sur; Distrito VI, Nayarit; Distrito VII, San Luis Potosí, Zacatecas e Hidalgo; Distrito VIII, Guanajuato y Aguascalientes; Distrito IX, el norte de Veracruz; Distrito X, Guerrero; Distrito XI, Morelos y el norte del Distrito Federal; Distrito XII, Delegación Venustiano Carranza, D.F. y los municipios de Chimalhuacán, y Nezahualcóyotl, en el Edo. de México; Distrito XIII, el resto del D.F. y del oriente del Estado de México; Distrito XIV, el poniente del Edo de México, y el estado de Querétaro; Distrito XV, el sur de Puebla; Distrito XVI, el norte de Puebla y Tlaxcala; Distrito XVII, Oaxaca, Distrito XVIII, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo; Distrito XIX, el centro de Veracruz; Distrito XX, el sur de Veracruz; Distrito XXI, Sonora; Distrito XXII, Baja California Norte; Distrito XXIII, Chihuahua; Distrito XXIV, Coahuila; Distrito XXVI, Tamaulipas; Distrito XXVII, Chiapas y, Distrito XXVIII, ciudad de Torreón y Durango.

Con respecto al ámbito internacional la mayoría de los ocho distritos se encargan de atender congregaciones ubicadas sobre todo en territorio de los Estados Unidos. Así el Distrito I, abarca los estados de Washington, Oregón, Alaska, y California Norte; Distrito II, Illinois, Wisconsin, Minnesota, Kansas, Colorado, y Missouri; Distrito III, Centro de California, Hawaii y Australia; Distrito IV, Sur de California; Distrito V, Utah, Arizona, Nuevo México y Nevada; Distrito VI, Texas y Louisiana; Distrito VII, Florida, Pennsylvania, Kentucky, Carolina del Norte, Carolina del Sur, y Georgia, y Distrito VIII, New York, Massachusetts, Canadá, Puerto Rico, Haití, y República Dominicana (Cfr., Revista HP, 2008: 44-47).

asistentes” (Revista HP, 2008: 43). Es el nivel de la Iglesia más próximo a las necesidades de sus miembros y a las relaciones que la organización establece con las comunidades o el entorno social.

De ahí, que en la estructura eclesiástica-religiosa, la congregación es el ámbito de aplicación de los lineamientos establecidos por el obispo. Para desempeñar las funciones de dirección y orientación, el obispo se auxilia de *diáconos* quienes, además de atender su respectiva iglesia, colaboran en la supervisión de un número de congregaciones –que oscila entre 2 a 4- en el distrito. El *diácono* supervisa en cada congregación designada, el trabajo de su *encargado* en relación con la atención de las necesidades materiales o espirituales de sus miembros, además de que es responsable, en dichas congregaciones de officiar los sacramentos tales como el bautizo, la presentación de niños, el matrimonio y la impartición de la Santa Cena.

La dirección de las congregaciones está a cargo de un *encargado* que es la autoridad designada “para estar al frente de una congregación a fin de auxiliarla en sus necesidades espirituales y materiales, así como para administrar la doctrina de Jesucristo” (Revista HP, 2008: 43). A nivel de jerarquía, es el oficio eclesiástico de mayor proximidad a las necesidades y a la vida de los miembros de la organización. Aunque, como señalamos, no están facultados para officiar los sacramentos de sus miembros para lo cual depende del diácono.

En la última escala de esta jerarquía se encuentra el *misionero* u *obrero*, dedicado al trabajo de evangelización de su congregación y donde predominan los jóvenes de cada iglesia. Resultado de las tareas de evangelización de los *obreros* surgen las *misiones* que son grupos organizados de miembros donde se celebran cultos regulares pero no tienen un ministro autorizado y dependen todavía de una congregación. Un requisito indispensable para que una misión sea reconocida como congregación es la capacidad de los miembros de sostener económicamente a su ministro.

Toda esta estructura tanto la política-administrativa como la eclesiástica-religiosa se conjugan en las funciones de control y orientación de sus miembros. A ello, es importante agregar el papel central que desempeña la concentración espacial de los miembros de La Luz del Mundo en colonias al oriente de la ciudad de Guadalajara, y que permiten delimitar fronteras simbólicas y espaciales, así como controlar las interacciones con el entorno social.

Cabe señalar además dentro de la estructura eclesiástica, el papel de vigilancia que desempeñan los *diáconos* sobre las congregaciones asignadas. Es un oficio *bisagra* que permite transmitir al obispo del distrito la información recabada en las congregaciones que vigila¹⁸⁷.

B. Dimensión social: emulación del modelo apostólico

Como observamos en esta estructura jerárquica existe una clara distinción entre poseedores de cargo y subordinados. Los primeros recaen en la línea descendente de oficios derivados de la autoridad del apóstol; en ese sentido son portadores de esa autoridad apostólica en sus diferentes niveles de competencia. El obispo en su distrito, el diácono en aquellas congregaciones que vigila y el encargado en los miembros de su congregación. Además de que estos oficios se empalman, con el trabajo de control que la misma Iglesia desarrolla con sus ministerios de gobierno.

Dicha estructura, se legitima a partir de una ortodoxia en la cual La Luz del Mundo se autoidentifica como la restauración de la primitiva Iglesia cristiana que se “edifica sobre el fundamento de los apóstoles” (La Luz del Mundo, 2008: s/p). La centralización en la organización se regula a partir del modelo de gobierno apostólico, cuyo único titular es el apóstol que se convierte en mediador entre Dios y la Iglesia.

La autoridad apostólica se justifica con base en la creencia de la “elección divina”: Aarón Joaquín fue el apóstol “elegido” mediante la revelación del 6 de abril, para iniciar la restauración, mientras Samuel Joaquín, hijo menor del fundador de la Iglesia, para continuarla¹⁸⁸. La sucesión de Aarón, por su hijo Joaquín es legitimada a partir de dos momentos destacados en la narrativa oficial y respaldados en la creencia de

¹⁸⁷ En este sentido el vocero oficial explica: “...la labor de vigilancia continua que ha establecido el Apóstol de Jesucristo; los diáconos tienen el deber de supervisar...dos, tres, cuatro congregaciones...para ver si hay situaciones que el ministro del lugar no está atendiendo no porque se dude del sentido de responsabilidad de ese ministro sino se hace con el fin de que los miembros tengan libertad de comentar si en realidad están siendo atendidos en sus necesidades espirituales, morales, materiales, económicas de cualquier orden...si es un asunto que escape a la competencia del responsable de la congregación se le reporta al obispo...y así se van conociendo las necesidades de aquella iglesia a través de esa vigilancia constante que hay sobre todas las iglesias...”(Vocero Oficial, Luz del Mundo, Jurisdicción Centro, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2008).

¹⁸⁸ Indicativo de esta creencia se observa en el siguiente texto de un integrante de La Luz del Mundo: Dios, en su sola potestad, ha determinado espacios y tiempos para a dar a conocer sus propósitos a la humanidad. Pero lo ha hecho, como dijera el Apóstol Pablo, de muchas formas y de muchas maneras. Lo hizo el 6 de abril de 1926 al manifestarle al mundo el inicio de la Restauración de la Iglesia mediante el llamamiento del hermano Aarón Joaquín González, para hacerse cargo de la administración y gobierno apostólico. Lo hizo también el 9 de junio de 1964, llamando al hermano Samuel Joaquín Flores para que continuara los trabajos de la Restauración (Pozos, 2003: 15).

sus miembros: el primero fue el nacimiento de Samuel, el 14 de febrero de 1937, donde se comparte entre sus miembros la creencia de que nació muerto, y por la intercesión de su padre, Aarón, volvió a la vida. Con este hecho “sobrenatural” se resalta la elección de Samuel desde el momento de su nacimiento. Como se observa en la siguiente narración:

No obstante la muerte, el inalterable e inquebrantable propósito de Dios conforme a la Elección habría de permanecer. Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que por encima de la oración del hermano Aarón, estaba la Elección de Dios, de acuerdo a la cual, el hermano Joaquín había sido apartado para desempeñar un glorioso Ministerio: el de la Reconciliación [...] Ese 14 de febrero, de acuerdo al perfecto Plan de Dios, no estaba hecho para que fuese un día luctuoso, sino un día de gozo y alegría (Maya, 2005: 43).

El carácter de “elegido” de Samuel desde su nacimiento, se refuerza con un segundo momento: la muerte de Aarón suscitada el 6 de abril de 1964, y que pone el tema de la sucesión en la Iglesia. La historia mítica narra que previo a la muerte de Aarón, éste experimenta su última visión donde Dios concede la sucesión apostólica a su hijo (Rentería, 1999: 278). Posteriormente la elección será legitimada por el respaldo “súbito” que recibe Samuel de los miembros de la Iglesia, cuando se encarga de comunicar en el templo de la Hermosa Provincia, el deceso de su fundador. De igual manera, el crecimiento internacional experimentado por la organización a partir de que toma la dirección Samuel es considerado como una evidencia de lo “acertado” de su designación divina:

Veintisiete años habrían de transcurrir después de lo acontecido aquel 14 de febrero de 1937, para que Dios comenzara a declarar por qué y para qué había nacido este gran hombre de Dios. Cuando el hermano Aarón Joaquín fue llamado al descanso de los justos, el 9 de junio de 1964, el hermano Samuel Joaquín Flores recibía de Dios –no de su padre, ni de la Iglesia ni del cuerpo ministerial- el Apostolado [...] Este sublime acontecimiento, con el que el Señor comenzó a manifestar a quién había elegido, marca el inicio de una fructífera administración. Las acciones evangélicas realizadas por el hermano Samuel Joaquín a partir de entonces han venido confirmando lo acertado de la designación hecha por Dios. El resultado de esta eficiente y permanente labor pastoral, ha sido la rápida e impresionante expansión del Evangelio en todo el mundo (Maya, 44-45).

La autoridad de sus apóstoles además se consolida con la conmemoración de los principales actos religiosos de la organización en torno a su figura. Debido a que doctrinalmente se considera que en torno a sus apóstoles se ha “edificado” la “restauración” de la Iglesia cristiana “primitiva”, no es casual que, precisamente, en torno a ellos se desarrollen las principales celebraciones religiosas.

La *Santa Cena* que es el evento religioso más importante de La Luz del Mundo, se realiza el 14 de agosto fecha en que naciera su fundador, Aarón. Con este evento los miembros de la Iglesia, recuerdan la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. De acuerdo con su doctrina la *Santa Cena* fue una celebración instituida por Cristo en el siglo I. De ahí que en la etapa de la restauración sólo mantenga su “actualidad y efectividad en la Iglesia de La Luz del Mundo” (Maya, 2006:8-9). Como Iglesia primitiva restaurada se considera, que a diferencia del “común” de los líderes y grupos religiosos, en la *Santa Cena* se evidencia la autenticidad y efectividad del acto, en virtud de que su apóstol es el “único” que cuenta con la “autoridad divina” para bendecir el pan y el vino¹⁸⁹. Y en ese sentido, los miembros de La Luz del Mundo se distinguen, frente al resto de los creyentes, como el pueblo elegido.

También se recuerda el 12 de diciembre, día de la llegada de Aarón a Guadalajara que es una fecha más dentro de la oposición con el catolicismo: permite fijar su “originalidad” –como verdaderos cristianos- y diferenciarse frente al sistema de creencias de los católicos donde destacan su fanatismo e idolatría por las celebraciones realizadas a la Virgen de Guadalupe.

En el período de Samuel, además es motivo de festejo el 14 de febrero fecha de su nacimiento y el 9 de junio de 1964 día de su llamado apostólico. Con la celebración de ambas fechas se refuerza la distinción sobre la “elección divina” de sus dirigentes en la cual fundamenta su autoridad política-religiosa y la estructura descendente en la organización.

De esta forma, la ortodoxia de La Luz del Mundo, construida sobre los ejes de la elección divina de los apóstoles y la misión de restaurar la Iglesia cristiana, son rasgos subrayados como distintivos frente al resto de las organizaciones religiosas. A partir de esa distinción, La Luz del Mundo observa al restante de las organizaciones religiosas en una situación de apostasía o despartadas de la experiencia cristiana primigenia, con una clara alusión al catolicismo por el predominio que conserva en la sociedad.

¹⁸⁹ Al respecto exponemos la siguiente reflexión de un integrante de La Luz del Mundo en donde establece como parte de sus distinciones frente a otros grupos, la “autoridad divina” de su líder religioso. Rasgo que convierte a la Santa Cena en un acto de verdadera comunión del pueblo cristiano, que difiere de aquel realizado por otros grupos religiosos:

El carácter sacramental de la Santa Cena es mucho más que organizar un evento en el que los concurrentes participan del pan y del vino. Sucesos como estos se pueden realizar-y se realizan- en cualquier agrupación religiosa. Cualquier líder religioso puede congrega a un grupo de personas para darles de comer pan y vino. Hay algo, sin embargo, que no pueden hacer: bendecir el pan y el vino con autoridad divina; ésta es dado en exclusiva a los apóstoles del Señor, quienes con potencia de lo alto hacen que el fruto de la vid se convierta en copa de bendición, y que los ázimos sin levadura vengam a producir la auténtica comunión (Maya, 2006: 8-9).

Cuando se ingresa a la organización debe existir en sus miembros la aceptación o acoplamiento de dichos rasgos distintivos. Se ingresa por medio del bautizo. Con su entrada el fiel acepta "...renunciar al mundo...tener disposición de sujetarse a lo que las normas establecen, creer en la elección divina de los apóstoles y estar dispuestos a recibir los consejos que los ministros que el apóstol de Jesucristo pone al frente de cada congregación" (Vocero Oficial, Luz del Mundo, Jurisdicción Centro, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2008).

La renuncia al mundo implica el rechazo al fanatismo, la intolerancia, y a todos los vicios tales como ingerir alcohol, fumar, o consumir algún tipo de droga, realizar actos de "inmoralidad" en cuestiones sexuales, decir malas palabras, asistir a fiestas, bailes o cines, así como evitar en su vestimenta cualquier accesorio. Aunado a estas regulaciones morales, se busca generar un sentido fuerte de "auto-identificación" entre sus miembros mediante un compromiso en las actividades de su congregación con la asistencia a las oraciones diarias, a tareas de evangelización o de enseñanza. Indudablemente como parte de esta auto-identificación está la aceptación necesaria de la "elección divina" de sus apóstoles, cuya aspecto legitima el gobierno apostólico y centralista adoptado. Pero además, como referimos, esa aceptación está relacionada con la creencia de pertenecer a un pueblo elegido.

El ingreso de los laicos a la organización se realiza, principalmente, en las diferentes congregaciones. Después, la congregación se encargará de realizar un trabajo de constante socialización. Para ello, se contempla una escuela dominical que se imparte a sus miembros por grupos de edades, género, y estado civil: niños, jóvenes, adultos, casados. Con lo cual en su trayectoria de vida, cada uno de sus miembros permanece en constante proceso de socialización. La enseñanza dominical es reforzada a lo largo de la semana, ya sea por el encargado de la congregación, o un laico que muestra suficiente conocimiento en la doctrina.

Además existe una constante vigilancia del ministro sobre sus miembros con acercamientos o pláticas personales en caso de percibir en alguno de ellos, una situación que considere "puede dañarle en su fe" (Vocero Oficial, Luz del Mundo, Jurisdicción Centro, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2008).

Desde las congregaciones se forman los próximos líderes de la organización. Los responsables de la congregación identifican las cualidades de sus miembros y ellos mismos se encargan de colocarlos en los espacios que aporten más a la congregación que puede ser en ministerios relativos a la educación, predicación o a las misiones.

Ahora bien, para aquellos miembros que deseen ser ministros, la Iglesia establece los siguientes requisitos:

- a) Ser feligrés activo con una antigüedad mínima de siete años.
- b) Presentar la solicitud respectiva.
- c) Llevar una vida honesta y santa de la que den testimonio los feligreses y el ministro de la congregación.
- d) Dedicarse al estudio de las Sagradas Escrituras.
- e) Haber cursado y aprobado los estudios de teología e historia que se imparten en la Iglesia.
- f) Aprobar los cursos de derechos humanos, educación cívica y administración en general que imparte la Iglesia por conducto del Ministerio de Cultura y Educación Cristiana.
- g) Aprobar el examen general de doctrina cristiana ante el Ministerio de Ortodoxia Evangélica y Doctrina Sagrada. (Revista HP, 2008: 43)

Cada congregación desempeña un papel esencial en la socialización de los miembros de la Luz del Mundo, en términos de lograr una legitimación por parte de sus miembros frente a sus autoridades y distintivos doctrinales, así como en cuestiones de formación y circulación de líderes debido a la inexistencia de un seminario o instituto similar en la organización.

Por esa razón, la vigilancia y el control constante que realiza el diácono sobre las congregaciones y el cambio permanente de los mismos ministros en la organización, son formas en que tratan de evitar una desviación doctrinal o pastoral en sus iglesias. Por su posición de bisagra, el diácono es una fuente importante de información para el obispo sobre la situación de las congregaciones que se encarga de supervisar.

Una forma importante de evitar que algún presbítero o encargado acumule poder en una congregación y con ello de una posible disidencia, es su rotación constante.

C. Dimensión relacional: Oposición y competencia con la Iglesia católica

La Luz del Mundo se formó en un entorno social donde existía una fuerte identificación de las personas con la religión católica. La diferencia que La Luz del Mundo mostró en sus creencias y prácticas con respecto a la tradición católica, fue motivo de rechazo social y de constantes muestras de intolerancia religiosa en Guadalajara. La oposición no sólo procedió de las personas sino dentro del entorno social destacó aquella efectuada por integrantes de la Iglesia católica. Así, el tipo de relación que se define entre La Luz del Mundo y la Iglesia católica es de clara oposición.

Para la Luz del Mundo esa oposición social fue observada como resultado del fanatismo e idolatría existente en la sociedad de Guadalajara¹⁹⁰, -percepción que también comparten otras denominaciones religiosas¹⁹¹-. De hecho en la historia de La Luz del Mundo se recupera y enfatiza el tema de la intolerancia religiosa como un elemento que influyó en su constitución organizativa y, hasta el momento, en el tipo de relación establecida con la sociedad.

La estrategia desarrollada por La Luz del Mundo fue el “aislamiento” físico de sus miembros de ese contexto católico hostil de la ciudad. La fundación en 1964 de la Colonia Hermosa Provincia ubicada al oriente de Guadalajara, tuvo el propósito de evitar la intromisión e intolerancia de los católicos en las actividades de los integrantes de La Luz del Mundo.

La colonia se erigió a las afueras de la ciudad, con lo cual se establecía al mismo tiempo una frontera simbólica y territorial. Esa concentración espacial, posibilitó que la organización desarrollara un mejor control de las interacciones de sus miembros e influencias externas.

Además con la mediación de sus dirigentes ante las autoridades estatales, se establecieron los servicios básicos en materia de educación, salud, y fuentes de trabajo, que sirvieron en la construcción de esa vida alterna.

En estos aspectos observamos cómo el entorno católico influye como referente externo frente al cual la organización se adapta y responde con un aislamiento de sus miembros. Esta estrategia de aislar a los miembros, no sólo se observó en La Luz del Mundo, sino en otras organizaciones que respondieron también ante un ambiente hostil con un control de las interacciones de sus miembros mediante una regulación estricta que contemplaba cuestiones de vestido, y hábitos¹⁹².

¹⁹⁰ En la historia de Aarón, se describe el momento en que llega junto con su esposa a Guadalajara de la siguiente forma: “Por fin el 12 de diciembre de 1926 estaban ante la gran ciudad, cuna del paganismo, de idolatría recalcitrante, de fanatismo feroz y sobre todo de rechazo brutal y de intolerancia religiosa...” (Rentería, 1999: 114).

¹⁹¹ Pongo el caso de pastor bautista que compara su lugar de origen Chihuahua con el de Guadalajara de la siguiente forma: “...lo que pasa es que Chihuahua tiene un porcentaje menor de católicos, o puede ser que el porcentaje sea más o menos igual, sin embargo, la gente del norte es más liberal mientras las personas aquí del centro son más fanáticas, y el ser fanático es ser intolerante. Allá en el Norte son más tolerantes, aceptan mejor a uno y a la diferencia con más seriedad. Quizás ahora la situación está cambiando aquí en Guadalajara, pero aquí la gente es más cerrada, más ignorante también... menos dispuesta a escuchar (Pastor bautista, Guadalajara, Jalisco, 7 de noviembre de 2008).

¹⁹² Es el caso de la Iglesia Bíblica de Guadalajara que surge en la década de los setenta del siglo pasado. El actual pastor de dicha Iglesia refiere a esa forma de control de sus miembros y de oposición empleado frente a los católicos: “Cuando nace la iglesia el ambiente era más hostil. Por ejemplo, en aquellos años cuando una familia católica tenía problemas con el vicio, en su matrimonio y veíamos su necesidad espiritual, nosotros nos acercamos. Aunque todavía yo no estaba esa era la idea general; nosotros les

Aunque actualmente se reconoce que esa hostilidad por parte de las personas ha disminuido, la presencia y el protagonismo de la Iglesia católica, se mantiene en La Luz del Mundo como una fuente de oposición frente a su entorno social.

Con su ubicación en la periferia, la organización generó una forma de observar y oponerse a elementos característicos de la Iglesia católica en la ciudad. Así sus principales distinciones de La Luz del Mundo tendrán una clara oposición sobre aquellas que representa la Iglesia católica local.

Ante la posición que ocupó la catedral de Guadalajara – que en un momento figuró como símbolo distintivo del Estado-, se contrapuso desde la Hermosa Provincia, el majestuoso templo de La Luz del Mundo que es “símbolo de orgullo comunitario ...[y] de grandeza y crecimiento...” de la organización (De la Torre, 1995: 72). Como sede internacional, además el templo se ha convertido en un centro de “peregrinación”- y que del lado católico es un aspecto característico en sus centros marianos- que con motivo de la Santa Cena acuden anualmente miembros de diferentes partes del mundo.

No tan sólo en este aspecto se muestra dicha oposición, ya vimos en las secciones anteriores, como en la estructura organizativa se comparten características con la Iglesia católica. En primer lugar destaca la concentración de un plano político y otro eclesiástico en su estructura organizativa, con ambos planos le permite a la Luz del Mundo ejercer un mejor control de sus miembros, al tiempo que atiende la dimensión política como un espacio de presencia social y disputa con la Iglesia católica.

Ello, principalmente se realiza en torno al tema del Estado Laico con el cual se intenta evitar mayores beneficios a la Iglesia católica, y un trato igualitario. Así lo demuestra la postura de un integrante importante de La Luz del Mundo:

...nosotros a pesar de que somos una minoría, la primera minoría hablando numéricamente no nos consideramos que estemos en una desigualdad en los derechos porque los derechos son igualitarios para todos. Sin embargo existen grupos intolerantes y existen personas que fomentan la intolerancia y en eso nosotros...buscamos el respeto, que nos respeten en el ejercicio de nuestros derechos y libertades religiosas que tenemos y que la misma constitución nos la otorga...entonces si tenemos ese aspecto de intolerancia y de falta de respeto de algunas autoridades y también de algunas personas que son movidos a través de ciertos representantes religiosos en contra de nuestros feligreses...por supuesto que nosotros quisiéramos tener mayores espacios, que hubiese una ley igualitaria que nos permitiera el acceso también a los medios de comunicación como se lo dan preferentemente a la Iglesia mayoritaria pues desde luego que nosotros deseamos

decíamos: “Dios es tu salida al problema del vicio”. Lo que hacíamos, entonces, era separarlo lo más posible del ambiente católico. A que me refiero con esto: les prohibíamos ir a una fiesta, a ir a misa, a reunirse con sus amigos católicos; les señalamos que debido a que ese medio no le ayudó tenía que rechazarlo, rechazar a tu familia y todo eso...era otro ambiente en el que la misma hostilidad de la gente nos hacía ser hostiles hacia ellos” (Pastor de la Iglesia Bíblica de Guadalajara, 9 de octubre de 2008).

ese trato igualitario y estamos luchando con abogados, nosotros estamos luchando en que exista un trato igualitario, que el Estado si les permite y les concede sus espacios que son de fomento y de cultura y le permite a una iglesia pues que se lo permita en un trato igualitario a todos por igual, pero muchas de las veces viene la situación de que “bueno te concedo el permiso” pero la iglesia La Luz del Mundo se sostiene con las aportaciones económicas que cada uno de los feligreses da, nosotros no recibimos los donativos como a otras denominaciones les hacen (Integrante de la Luz del Mundo, Templo Bethel, Guadalajara, Jalisco, 4 de diciembre de 2008).

Por otra parte con su plano eclesiástico, se establece una disputa doctrinal con la Iglesia católica en torno a la legitimidad de la autoridad apostólica. La Luz del Mundo fundamenta la autoridad apostólica de su líder en su elección divina y en su propósito de restauración cristiana. A partir de estas distinciones se deslegitima a la Iglesia católica, con el cuestionamiento a la autoridad papal al referirse como un elección realizada por hombres –función cumplida por los cardenales-, y no instituida de manea divina¹⁹³. Y a su vez, cuestionan que en su constitución esa característica –de una elección por “hombres”- tiene como consecuencia la corrupción y el desvío doctrinal en que ha caído la Iglesia católica, y de ahí que se oponga ante esta situación el asunto de la restauración cristiana.

III.3. Conclusiones parciales

En este capítulo expusimos aspectos relacionados con la composición, estructura e influencias en las organizaciones religiosas. Para ello consideramos tres dimensiones de estudio, la racional, la social y las relaciones inter-organizativas. En cada una encontramos similitudes y diferencias con respecto a la Iglesia católica y La Luz del Mundo en Guadalajara.

En la *dimensión racional* aunque ambas organizaciones son complejas, la Iglesia católica local se caracteriza por un crecimiento constante de esta, debido a los

¹⁹³ En la Revista HP elaborada por integrantes de la Luz del Mundo, en un artículo denominado “*La ¿interrumpida? sucesión papal*”, escrito por Humberto García Mora señala dentro de sus argumento en contra de la elección del Papa lo siguiente: “Históricamente y bíblicamente, se puede comprobar que la jerarquía propiamente de Papa, se introdujo tiempo después de la Época Apostólica. En esa época, no existe papado, ni sacerdocio como ahora se conoce dentro de la Iglesia Católica...La jerarquía instituida por Dios es el **apostolado**. El apostolado es la **Institución de Dios**...El origen del papado, entonces, nada tiene que ver con Cristo o sus apóstoles. El papado, como ahora lo conocemos, surge siglos después de la época apostólica, no siendo una institución sino siendo creada y dirigida por hombres...Es falso que la autoridad de Pedro (y la de los demás apóstoles) haya ido pasando por sucesión ininterrumpida a una larga línea de obispos y papas. La autoridad apostólica es intransferible. Los apóstoles no nombraron sucesores; la elección es directa de Dios...” [subrayados del autor] (García, 2003: 25, 27)

procesos de adaptación generados con el propósito de comprender y abarcar todos aquellos campos de su entorno social que representen un desafío para su conservación futura. Cada tema incorporado deriva en nuevas diferenciaciones en la organización católica: frente al desafío pastoral por el crecimiento de los grupos religiosos no católicos, se han presentado cambios organizativos y la construcción de una estrategia específica para su contención.

La Iglesia católica local intenta racionalizar la conducta de sus miembros mediante un marco normativo de reglas y programas que establece prioridades en el trabajo de sus agentes. En las últimas décadas, resalta sobre todo el énfasis puesto a la evangelización como estrategia para enfrentar los procesos de pluralización y secularización. Sin embargo, observamos que sus alcances son limitados, y eso se debe a la dificultad de coordinar la complejidad existente en cuanto a diversidad de miembros, niveles de decisión, y campos de interés. Incluso, para la tarea de coordinación se propician nuevas diferenciaciones en la creación de instancias encargadas de orientar e influir, principalmente, en el trabajo parroquial como nivel de aplicación de las decisiones diocesanas.

Por otra parte, la forma en cómo tradicionalmente se estructuran las relaciones de autoridad y de poder en la diócesis basada en la distinción centro/periferia, ocasiona una sobrecarga de responsabilidades en la categoría de los clérigos sobre los laicos, que ahonda las dificultades para contralar y atender la complejidad adquirida.

En cambio, La Luz del Mundo, si bien mantiene un grado importante de complejidad, la conduce con un fuerte dispositivo que conjuga las estructuras del plano político-administrativo con las eclesiásticas. Asimismo, existe un mayor trabajo de vigilancia y orientación de sus niveles locales, a saber: las congregaciones.

Para influir en el trabajo de sus congregaciones, no se implementan instancias de coordinación como en la Iglesia católica con los decanatos, sino de control y vigilancia que son desempeñados por el diácono.

En la *dimensión social* enfatizamos el hecho de que ambas organizaciones comparten el modelo organizativo apostólico. Por ello, conforman estructuras y oficios que descienden de su autoridad máxima, y que se distinguen por compartir niveles de responsabilidad de acuerdo con el ámbito de competencia. Los laicos en cada organización, al estar en una posición inferior se acoplan a la organización con la aceptación de aquello distintivo en su tradición: en La Luz de Mundo con la elección divina de los apóstoles y en la católica con la eclesialidad.

Sin embargo, en La Luz del Mundo son las congregaciones las que desempeñan la función principal en el proceso de incorporación y socialización de sus miembros, lo cual explica la constante vigilancia por el diácono de su trabajo.

En el caso de la Iglesia católica local existen diferentes instancias de socialización tales como la parroquia, los movimientos de laicos, las órdenes religiosas y los institutos educativos, entre otras. Esta variedad sobre las vías de socialización de sus miembros, amplía la posibilidad de contingencias frente a rechazos y conflictos internos.

Por último, en *las relaciones inter-organizativas* se resaltó la posición de predominancia de la Iglesia católica y la existencia de una variedad de organizaciones periféricas. En este escenario, señalamos la influencia que genera el crecimiento de otras organizaciones en la Iglesia católica con procesos de cambio organizativo, y acciones tendentes a contener su presencia.

Por ello, no obstante la condición de predominio católico, el incremento de otras organizaciones religiosas representa la posibilidad de modificar en el horizonte dicha situación. Es así que la Iglesia asume como una de sus prioridades presentes y futuras responde al crecimiento de nuevos grupos religiosos. Desde su posición de centro la Iglesia responde con una estrategia que busca defender la *tradición* y la primacía de los valores católicos. En ese sentido, deslegitima a las diferentes organizaciones por estar en clara oposición a ello.

Asimismo, la Iglesia católica como parte importante del entorno social *influye* en los otros grupos, como se mostró en el caso de La Luz del Mundo. Dicha organización si bien se distingue y se opone al entorno católico, en su constitución también emula aspectos de distintivos de la Iglesia católica, como es el caso de la adopción del modelo apostólico, además de rivalizar en diferentes ámbitos donde aquella se hace presente.

IV. San Cristóbal de Las Casa: Un caso cercano al mayor pluralismo religioso

Introducción

Una condición opuesta a la hegemonía religiosa, la cual se caracteriza por el predominio de un centro y de diversas organizaciones periféricas, es aquella donde se presenta un escenario religioso segmentado. Esto significa que no existe un centro sino más bien varias organizaciones religiosas que presentan tanto capacidades como bases de influencia semejantes. Por esas capacidades “semejantes” entre diferentes grupos religiosos se generan constantes procesos de contrapeso y control entre sí, pero también de prestaciones mutuas en cuestión de estrategias, creencias o estructuras que son adoptadas y empleadas en la competencia religiosa.

Si en el caso de hegemonía religiosa, la Iglesia católica se sitúa como centro, en la condición segmentaria su acción está limitada por un contexto de mayor pluralidad y competencia religiosa. Tal es el caso de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, que es extensivo a todo el estado de Chiapas, donde la Iglesia católica está en un escenario religioso competitivo en el cual existen diferentes agrupaciones religiosas con una posición e influencia semejantes a ella.

Esta situación de mayor competencia religiosa no es exclusiva de Chiapas, sino que se comparte por todos los estados pertenecientes a la región sureste (Campeche, Quintana Roo y Yucatán), que es la zona del país donde el proceso de cambio religioso se acentúa más.

Sin embargo, de acuerdo con datos de la Muestra Censal de 2010, Chiapas es la entidad federativa que destaca por tener la menor población católica en el país (58.78%), y la mayor población cristiana no católica (29.7%). Asimismo cuenta con la proporción más alta de protestantes históricos (7.24%), de pentecostales (12.97%) de bíblicas no evangélicas (8.53%), sin omitir el alto porcentaje de personas sin religión (11%)¹⁹⁴ categoría que posiblemente aglutine a quienes practican el catolicismo de la

¹⁹⁴ De acuerdo con la Muestra Censal de 2000, Chiapas fue la entidad federativa con mayor proporción de población sin religión con 12%. Para el 2010, desciende un punto porcentual al 11%, y se convierte en la segunda entidad con mayor proporción de población sin religión seguida de Quintana Roo, la cual pasó en un decenio de 10% a 12.67%.

costumbre (Bastian, 2007: 166) o a quienes ocultan su afiliación religiosa por cuestiones de conflicto u intolerancia religiosa (INEGI, 2005a: 9)¹⁹⁵.

Sin duda, la posición actual de la Iglesia católica en un ámbito organizativo más competitivo y segmentado, se debe a factores históricos y religiosos regionales que se remontan hasta el proceso de evangelización en la Colonia. A diferencia de la diócesis de Guadalajara, y en general del occidente, la evangelización en el sur fue tardía, con una presencia eclesiástica débil y en ocasiones ausente. Además de las dificultades derivadas de la resistencia permanente mostrada por los grupos étnicos de la región.

Así, en Chiapas a pesar de ser una de las primeras diócesis fundadas en la Colonia (1539), que incluso antecedió a la de Guadalajara (1548), la evangelización comenzó tardíamente, décadas después de que la región fuera sometida por los españoles (Viqueira, 1995: 231).

El escaso número de evangelizadores –empresa que estuvo principalmente a cargo de dominicos-, la extensión y accidentada geografía de su territorio así como “la poca presencia española en la región limitó el impacto cultural de sus acciones misioneras” (Viqueira, 1995). Sin desconocer que la evangelización se dejó de realizar tempranamente por los religiosos quienes si bien en un momento asumieron una “defensa” y “protección” de los indígenas, inspirados en el ideario de fray Bartolomé de Las Casas, pronto se insertaron en la estructura de poder colonial para convertirse en uno de los principales propietarios de fincas en Chiapas. La creación de congregaciones o reducciones de indios fue una de las estrategias seguida por los dominicos para concentrar a las comunidades indígenas dispersas y debilitar las identidades étnicas.

Sin embargo, a lo largo de la Colonia se mantuvo la resistencia de los diferentes grupos indígenas que se expresó de múltiples formas, ya sea con la reproducción clandestina de sus cultos en cerros, cuevas, o a las afueras de los pueblos; con el ocultamiento de imágenes de sus dioses detrás de las católicas; con la reapropiación de elementos cristianos sobre la base de antiguas creencias prehispánicas; con la huida a montes para evitar el dominio español o bien con brotes de sublevación violenta (Ruz, 1995). Todas estas formas de resistencia mostraron por una parte, las dificultades que enfrentaron los clérigos en Chiapas para “acabar” con las creencias tradicionales de los grupos indígenas, y por la otra, las estrategias empleadas por la población nativa para

¹⁹⁵ En ese sentido Chiapas está en una situación inversa a Jalisco donde ubicamos nuestro primer caso con la diócesis de Guadalajara. Mientras esta última figura en la actual como un bastión del catolicismo, Chiapas por el contrario muestra un proceso de “descatolización” (Meyer, 2000; Bastian, 2007).

preservar y recobrar su autonomía¹⁹⁶. Desde la Colonia se formó una percepción anticlerical de los diferentes grupos indígenas frente a la Iglesia considerada como parte de la estructura de dominio español. Lo que en gran medida mostraba su condición más de católicos nominales y su capacidad para mantener vigente un conjunto de creencias que “les permitieran diferenciarse de los españoles” (Ortiz, 2003: 19).

Después de la Independencia, en el transcurso del siglo XIX la disputa de la clase política local entre la fracción “liberal” encabezada por los terratenientes de Tuxtla Gutiérrez y los “conservadores” por los de San Cristóbal, será aprovechada por los pueblos indígenas de Los Altos –aunque no todos- para recuperar el “control sobre su vida social y religiosa” (Ortiz, 2003: 22). Establecerán una alianza estratégica con la fracción liberal, quien buscaba minar las bases de poder económico de la élite religiosa-política san cristobalense vinculados al control de los pueblos nativos (Ortiz, 2003).

En la segunda mitad de siglo con la aplicación de las leyes de desamortización y nacionalización de los bienes eclesiásticos y préstamos hipotecarios así como la expulsión de las órdenes religiosas, disminuyó aún más tanto la presencia como el poder eclesiástico, al tiempo que reditúo en los pueblos indios al hacerse cargo de la actividad religiosa por medio del sistema de cargos.

Desde 1910 se abrió en la entidad un período de inestabilidad política que se prolongó a lo largo de la primera mitad de siglo, en el cual se establecieron una serie de medidas anticlericales que ocasionaron la casi “muerte” de la Iglesia local (Ríos, 2002). Dicho período inicia con la rebelión del grupo de San Cristóbal por recuperar la sede de la capital estatal que desde 1892 había sido trasladada a Tuxtla Gutiérrez. En esa confrontación, la Iglesia católica dirigida por el obispo Francisco Orozco y Jiménez, quien debido a su “cercanía” con los indios y su protagonismo pastoral, fue acusado por la élite de Tuxtla de dirigir el grupo “conservador” san cristobalense en contra de su proyecto “progresista” (Ríos, 2002). El protagonismo del obispo si bien generó un ambiente anticlerical, fue sólo un antecedente de las medidas desarrolladas entre las décadas de los veinte y treinta. A decir de Julio Ríos mientras los “ataques” propiciados al obispo Francisco Orozco se situaban en el contexto de la disputa entre la clase política local por la capital de la entidad, las disposiciones anticlericales de los siguientes decenios, a diferencia del occidente del país que estaban motivadas por una

¹⁹⁶ Juan Pedro Viqueira señala al respecto cómo la sublevación en Cancun de 1712, en donde los rebeldes mataron a varios sacerdotes, evidenció “el poco respeto que la Iglesia les inspiraba” así como el interés de “recuperar el control sobre su vida religiosa” (Viqueira, 1995: 231).

presencia e influencia considerable de la institución eclesiástica, tuvieron como trasfondo la construcción y centralización del Estado a nivel nacional (Ríos, 2002: 209) y la radicalización de los gobiernos posrevolucionarios mediante la imposición de un marco restrictivo cuyo propósito fue la exclusión de la religión y en especial a la Iglesia católica del espacio público.

Al respecto, por los alcances y propósitos de las medidas anticlericales en la entidad, destacan dos momentos diferentes. El primero entre 1920-1932 cuando se aplica una política anticlerical “indulgente” que sirvió como fachada para demostrar la sintonía de la élite local con el proyecto nacional. El segundo entre 1932-1938 que fue el período de radicalización: la formación del Partido Nacional Revolucionario, y la presencia de Tomás Garrido Canabal como caudillo del sur, sirvieron como mecanismos por los cuales el poder estatal central se aseguró y presionó para la aplicación en la entidad de acciones tanto anticlericales destinadas a “combatir” a la Iglesia, como de “desfanatización” cuya finalidad fue la “liberación de las conciencias”. Entre las disposiciones aplicadas resaltaban la reducción del número de sacerdotes o ministros religiosos, el cierre de templos, la sustitución de “fiestas religiosas por ferias comerciales” y la quema de “santos en plazas públicas” (Ríos, 2002:83-88).

Como resultado de ello, a finales de la primera mitad del siglo XX se presenta una Iglesia prácticamente ausente en la entidad. De acuerdo con datos del obispo Lucio Torreblanca, en 1944 la diócesis de Chiapas, que comprendía todo el estado, contaba con sólo 27 sacerdotes (Torreblanca, 1944a: 6), una cantidad menor de clérigos que la alcanzada en 1908 por el obispo Francisco Orozco con 62 (Ríos, 2002: 39). Esa condición de ausencia y vacío pastoral permitió por una parte, que las expresiones “católicas” costumbristas ganaran mucho más autonomía de la alcanzada (Meyer, 2000), y por otra parte, el dinamismo y crecimiento de organizaciones protestantes y evangélicas quienes se hacen notorias precisamente en la década de los cuarenta y cincuenta (Viqueira, 1995: 232).

Aquí hay que hacer un paréntesis para ubicar a partir de lo señalado, diferencias importantes entre la diócesis de San Cristóbal de Las Casas con la de Guadalajara, que nos permiten ubicar la especificidad y posición diferencial de la primera en el contexto socio-religioso.

Como observamos, Guadalajara es un caso relevante del occidente del país que desde la evangelización se caracterizó por condensar o localizar recursos

eclesiásticos¹⁹⁷; condición que le permitió a la Iglesia influir en la construcción de la identidad regional y con ello generar una asociación entre sociedad y catolicismo. Esa asociación fue un factor importante para que la Iglesia mantuviera una capacidad reactiva y de contención frente aquellas iniciativas que significaran una reducción de su influencia social, como fue precisamente el caso del movimiento cristero frente a la aplicación de la política anticlerical, o bien del rechazo generalizado que se observó al ingreso y trabajo de los grupos religiosos no católicos. La instauración “exitosa” en la Colonia de un monopolio católico en Guadalajara, dotó a la Iglesia local de fuentes importantes de influencia que conserva hasta el momento en cuestiones políticas, educativas, de asistencia social, y en una capacidad religiosa para incorporar a diversas expresiones que constituyen un mercado religioso interno que cumplen con la función de contener la movilidad de los católicos. Sin embargo, también la condicionó en la manera de responder a los procesos de secularización y pluralización, con adaptaciones que amplían su variabilidad interna con el propósito de hacerse “extensiva” al conjunto de la sociedad.

En Chiapas encontramos una condición opuesta. Desde la Colonia no se logró consolidar un monopolio religioso debido a factores tales como la escasez de personal religioso, lo tardío de la evangelización, las limitaciones que impuso las características orográficas del territorio pero sobre todo, por la resistencia de los grupos étnicos. El rechazo al dominio católico llevó a las comunidades indígenas a generar estrategias de resistencia –primero culturales (con mecanismos de acoplamiento sincréticos, y conservación de sus creencias), y después políticas con el establecimiento de alianzas con el fin de minar el poder del clero y conservar su autonomía.

Así, la religión popular católica, opuesto a Guadalajara, se presenta como un factor que ha limitado históricamente la acción e influencia de la Iglesia. Esa fragilidad histórica eclesiástica se acentuó a lo largo del siglo XIX con las disputas de la clase política y la aplicación de la Leyes de reforma, y en la primera mitad de siglo con las mediadas anticlericales.

De esta forma, observaremos como esa condición de fragilidad institucional, y casi desaparición de la Iglesia católica condiciona la manera en cómo responde al proceso de pluralización. Desde mediados de siglo XX, la Iglesia católica tuvo que construir nuevas bases de influencia lo cual implicó desenvolverse en la *forma* de

¹⁹⁷ Desigual intra-institucional que se mantiene hasta la fecha.

organización con la constitución de un proyecto socio-religioso que la distinguiera, entre los existentes, y que le permitiera disputar a otras organizaciones religiosas – sociales y al Estado- la influencia y el control de los grupos indígenas. Por eso, sus adaptaciones y su constitución organizativa están destinadas no hacerse co-extensiva con la sociedad, sino a posicionarse en un contexto competitivo y revertir su condición institucional.

Así, siguiendo a Jean Meyer, observamos que “A partir de 1940, la Iglesia católica empezó su labor prácticamente desde sus fundamentos frente a iglesias rivales que la aventajaban considerablemente” (Meyer, 2000: 25) en cuestiones de estrategias de evangelización con un trabajo misionero en poblaciones indígenas respaldado por la labor del Instituto Lingüístico de Verano en el conocimiento de las lenguas indígenas y en la traducción de la Biblia a estas, así como en el establecimiento de programas de atención de salud en las comunidades.

Asimismo dentro de esas ventajas “comparativas” se encontraban aquellos rasgos organizativos de los protestantes y evangélicos que les permitió figurar como una oferta religiosa alterna al catolicismo y ganar adeptos. Donde encontramos su componente laical con el cual sostenían su expansión, la existencia de un “cuerpo de pastores casados” quienes predicaban en su idioma, ceremonias participativas, el combate al alcoholismo y a los gastos excesivos de fiestas tradicionales (Meyer, 2005:55). Dichos aspectos se diferenciaban del carácter clerical de la Iglesia todavía predominante hasta inicios de la segunda mitad de siglo XX, y carente de funcionalidad ante el problema endémico de la escasez de sacerdotes y de la existencia de amplios territorios parroquiales, que ocasionaban situaciones de vacío pastoral¹⁹⁸.

De esta forma, la competencia religiosa se presentó tempranamente como un problema para la Iglesia católica que estimuló sus adaptaciones y su desarrollo organizativo. El repertorio de métodos de evangelización empleados por los protestantes, sirvieron de referente para que la Iglesia católica los adoptara con el fin de contener su avance.

Desde la década de los cincuenta se decidió ampliar la participación de los laicos con una organización de catequistas destinada a cubrir los vacíos pastorales

¹⁹⁸ Precisamente como observamos en la diócesis de Guadalajara su rasgo de semillero de vocaciones sacerdotales permite que el modelo clerical se reproduzca institucionalmente y que se enfatice en el trabajo pastoral el centro sobre la periferia. Más adelante observaremos como el problema de escasez de clero en Chiapas obligó a incorporar un trabajo importante de laicos, y que sobre todo traten de priorizar las periferias sociales (en cuanto a sectores sociales) y espacios que son los ámbitos donde se percibe el proceso de cambio religioso.

existentes, se asumió una estrategia de misión que recibió un fuerte impulso con la llegada de órdenes religiosas tales como jesuitas, dominicos y maristas, se atendió la cuestión del conocimiento de los idiomas indígenas, y se comenzó el proceso de traducción de la Biblia, en especial a la lengua tzeltal. Además se realizó una reorganización del amplio territorio de la diócesis de Chiapas: en 1957 se creó la iglesia de Tapachula y en 1964, la de Tuxtla Gutiérrez. Por su parte, desde 1957, la diócesis de San Cristóbal conservó la antigua sede episcopal y después de desprenderse la porción del territorio correspondiente a Tuxtla concentró la mayoría de población indígena presente en la entidad.

Principalmente, el obispo Samuel Ruiz fue el encargado de dotar a la estrategia de evangelización de una distinción propia frente a la empleada por organizaciones protestantes, al orientarlas con base en las “innovaciones” del Concilio Vaticano II y de la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, sobre las líneas pastorales de encarnación del evangelio en las culturas y de opción preferencias por los pobres mediante las cuales definió los campos y destinatarios centrales de la Iglesia local. Se fijó como destinatario “privilegiado” de la acción pastoral y de disputa frente a otras organizaciones: a los indígenas-campesinos. Para ello, se consideró el campo político-social además de las culturas como los ámbitos prioritarios para construir las fuentes sociales de influencia y de legitimación del proyecto diocesano.

A partir de estas líneas pastorales se planteó conformar una *iglesia autóctona* arraigada “profundamente” en las culturas de las comunidades indígenas-campesinas para que estos se convirtieran en verdaderos sujetos colectivos de su propia historia (II Sínodo, 2008: 15-16, 21-22, 37)¹⁹⁹.

En su construcción se generó una jerarquía religiosa local “inserta” en los pueblos, que implicó no sólo la ampliación y consolidación de la red de catequistas sino

¹⁹⁹ El Concilio Vaticano II introdujo, como vimos en el capítulo II, la premisa de “encarnar” en las culturas el evangelio, aunque eso no implica que se deba estar ligada de manera exclusiva a una cultura. Para ello, el Concilio consideró que la Iglesia debe de incorporar como pueblo de Dios, todo lo “positivo” de las costumbres, tradiciones e idiosincrasia que es favorecido y purificado por el evangelio. Pero al mismo tiempo enfatizó la necesidad de “rechazar” aquellas costumbres o aspectos negativos que muestran en las culturas un “divorcio entre fe y la vida diaria” (Cfr. Constitución dogmática de la Iglesia (1985); también Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (1985)). Ahora bien, en el decreto “*Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia” es donde se establece el programa general de la Iglesia en lugares de misión y donde se resalta la importancia de “implantar” Iglesias autóctonas considerando las *semillas de la palabra de Dios* (o aspectos “positivos” que no se oponen a lo establecido en el evangelio) al señalar: “El fin propio de esta actividad misionera es la evangelización e implantación de la Iglesia en los pueblos o grupos en que todavía no está enraizada, de suerte que de la semilla de la palabra de Dios crezcan las iglesias autóctonas particulares en todo el mundo suficientemente organizadas y dotadas de energías propias y de madurez, para que provistas convenientemente de su propia jerarquía unida al pueblo fiel...aporten su cooperación al bien de toda la Iglesia” (*Ad gentes*, 1985: 347).

también el nombramiento de prediáconos y diáconos además de una diversidad de cargos religiosos comunitarios. Dichos *agentes* católicos se constituyeron en intermediarios entre la comunidad y la Iglesia, pero también frente a otros interlocutores de organizaciones religiosas, políticas o sociales. En aquellas comunidades donde se consolidó la red de cargos religiosos encabezada, sobre todo, por los diáconos y los catequistas ocasionó una “cohesión e identificación” que contuvo el crecimiento de otros grupos religiosos (Entrevista a Integrante de la misión de Bachajón, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 19 febrero, 2009).

Al mismo tiempo, a través de los catequistas y agentes de pastoral se promovieron en las comunidades acciones sobre salud, derechos humanos, y participación política. Y desde la década de los noventa se creó la “estructura” del *Pueblo Creyente* con la cual se moviliza a los agentes de pastoral de las comunidades y parroquias ante las autoridades políticas sobre motivos asociados con la “lucha por la justicia social” (II Sínodo, 2008: 102; Aubry, 2001: 191).

Aunque la estrategia de evangelización implementada por la diócesis, ha restablecido y ampliado la presencia de la Iglesia en la sociedad, y en algunos casos ello ha frenado el crecimiento de otros grupos religiosos, el proceso de fragmentación religiosa en la diócesis continúa como uno de los principales factores que condiciona su actuación además de evidenciar los límites del proyecto católico (Estrada, 2011: 119).

Como mencionamos, Chiapas es la entidad con menor proporción de católicos y mayor población cristiana-no católico. De 2000 a 2010 este proceso se ha acentuado, con un descenso de 64.5% a 58.8% en católicos y una ampliación de la población cristiana-no católica de 22.6% a 29.3%. Sin omitir los porcentajes de la población sin religión que se ubicó en el mismo lapso de tiempo de 12.04 y 11%.

En la diócesis de San Cristóbal (DSC) las proporciones de católicos están por debajo de la mostrada en la entidad y de igual forma, son superiores la de cristianos-no católicos. En 2000, el 60% de la población de 5 años y más (1, 327,447) se declaró católica, el 27.32% profesaba una religión cristiana diferente, y el 11.45% se pronunció sin religión. Para el 2010 decrecieron los católicos hasta el 54.5%, y aumentó -siete puntos- el porcentaje los cristianos, con el 34.40%. Mientras la población sin religión (aunque en números absolutos hay un incremento de 17,459 personas) descendió de 11.4% a 9.8% respectivamente.

A pesar de que la población católica es mayoría en la diócesis existe una parte de tradicionalistas que optan todavía por declararse como católicos (Viqueira,

1995:233) –que como señalamos son expresiones celosas de su “autonomía”, y muchas veces con un claro rechazo a las directrices de las diócesis- mientras otro sector se declara sin religión.

Cuadro 35. Comparativo DSC y Chiapas: Población de 5 años y más según agrupamiento, 2000-2010

Religión	DSC				Chiapas				1/	
	2000		2010		2000		2010		2000	2010
	Frec.	%	Frec.	%	Frec.	%	Frec.	%		
Católica	795,247	59.91	944,592	54.48	2,198,891	64.51	2,487,322	58.78	36.17	37.98
Protestantes Históricas	151,640	11.42	214,132	12.35	221,342	6.49	306,959	7.25	68.51	69.76
Pentecostales	113,988	8.59	261,644	15.09	256,151	7.51	548,830	12.97	44.50	47.67
Luz del Mundo	316	0.02	1,349	0.08	1,419	0.04	3,988	0.09	22.27	33.83
Otras evangélicas	8,440	0.64	11,229	0.65	15,546	0.46	17,822	0.42	54.29	63.01
Bíblicas no evangélicas	87,900	6.62	108,051	6.23	274,211	8.04	360,902	8.53	32.06	29.94
Otras cristianas	393	0.03	42	0.00	880	0.03	62	0.00	44.66	67.74
No cristianas	121	0.01	1,205	0.07	580	0.02	2,170	0.05	20.86	55.53
Espiritualistas	157	0.01	14	0.00	716	0.02	83	0.00	21.93	16.87
Ninguna religión	151,981	11.45	169,440	9.77	410,220	12.04	465,563	11.00	37.05	36.39
No especificada	17,294	1.30	22,075	1.27	28,601	0.84	37,543	0.89	60.47	58.80
Total	1,327,477	100	1,733,773	100	3,408,557	100	4,231,244	100	38.95	40.98

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000; INEGI, XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

1/ Porcentaje por agrupamiento: población de la DSC con respecto a su población en la entidad

Con respecto a la población cristiana no católica, destacan los protestantes históricos quienes concentran en la diócesis casi el 70% por cierto de su membresía ubicada en Chiapas. En la población de la diócesis, los protestantes históricos incrementaron en un decenio su proporción al pasar de 11.4%, en el 2000, a 12.3%, en el 2010.

En la diócesis, la denominación presbiteriana es la que concentra la mayor membresía en los protestantes: en el 2000 mantenía el 95.7% de los miembros, y en el 2010 descendió esa concentración a 87.5%. De igual forma, en la población total ha conservado proporciones significativas: de 10.9% y 10.8%, respectivamente.

Dentro de la población presbiteriana está presente la Iglesia Nacional Presbiteriana uno de los grupos religiosos no católicos más representativos en la entidad y con una trayectoria histórica que se remonta hacia las primeras décadas del siglo XX. Su organización se basa en cuerpos “colegiados” denominados presbiterios integrados por un determinado número de congregaciones de una región. En la diócesis mantiene presencia con los presbiterios Maya Tzeltal, Tzotzil, Ch’ol y Alfa y Omega.

Desde la década de los noventa del siglo XX, han aparecido también dentro de los presbiterianos grupos renovados quienes conservan la organización en presbiterios, pero incorporan alabanzas carismáticas similares a los neopentecostales y con un trabajo

basado en células, cuyo ejemplo más significativo es la Iglesia Presbiteriana Renovada dirigida, por un pastor proveniente de la Iglesia Nacional.

Además de esta presencia importante de presbiterianos²⁰⁰, en los últimos diez años, destaca el aumento de la población bautista. Después de significar en el 2000, el 0.47% de la población de 5 años y más, y el 4.11% en los protestantes, los bautistas incrementaron a 1.39% y 4.11%, en el 2010. De hecho en gran medida el descenso en el agrupamiento protestante de los presbiterianos se explica, sobre todo, por el crecimiento de los bautistas.

Cuadro 36. Diócesis de San Cristóbal, Chiapas: Población de 5 años y más según agrupamiento Protestantes históricos, 2000 y 2010

Protestantes históricas	2000			2010		
	Frecuencia	% P. Protestante	% P. Total	Frecuencia	% P. Protestante	% P. Total
Bautista	6,233	4.11	0.47	24,183	11.29	1.39
Nazareno	235	0.15	0.02	1,551	0.72	0.09
Presbiteriana	145,109	95.69	10.93	187,295	87.47	10.80
Otras Protestantes históricas	63	0.04	0.00	1,103	0.52	0.06
Total	151,640	100	11.42	214,132	100	12.35

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000; INEGI, XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

Asimismo en las organizaciones religiosas con un avance considerable están las bíblicas no evangélicas quienes adquieren notoriedad en las décadas de los sesenta y setenta (Rivera et al., 2005:77). En este agrupamiento resaltan, esencialmente, Adventistas del Séptimo Día y Testigos de Jehová, quienes en conjunto concentran la casi totalidad de la membresía (99%), mientras los mormones mantienen una presencia discreta en el territorio diocesano. En el último decenio, los Adventistas del Séptimo Día mostraron una tendencia de decrecimiento, en contraste con el incremento de los Testigos de Jehová. De 2000 a 2010, los Adventistas disminuyeron de 4.7% a 3.72% en la población de 5 años y más, en tanto en el agrupamiento bíblicos después de concentrar el 70.80% de los miembros cayeron hasta el 59.62%. En cambio, los Testigos mostraron una expansión significativa en el mismo período al pasar de 1.89% a 2.45% en la población de 5 años y más, e incrementar su membresía en el agrupamiento religioso, de 28.55% a 39.29%.

²⁰⁰ Un aspecto importante sobre los presbiterianos es la alta concentración de sus miembros en la diócesis de San Cristóbal con respecto al resto del territorio del estado. En el 2000, del total de creyentes en el estado (179,809) el 80.7% (145,109) se localizaba en la diócesis de San Cristóbal.

Cuadro 37: Diócesis de San Cristóbal, Chiapas: Población de 5 años y más según agrupamiento Bíblicos no evangélicos, 2000 y 2010

Bíblicas no evangélicas	2000			2010		
	Frecuencia	% P. Agrupamiento	% P. Total	Frecuencia	% P. Agrupamiento	% P. Total
Adventistas del Séptimo Día	62,230	70.80	4.69	64,417	59.62	3.72
Mormones	576	0.66	0.04	1,185	1.10	0.07
Testigos de Jehová	25,094	28.55	1.89	42,449	39.29	2.45
Total	87,900	100.00	6.62	108,051	100.00	6.23

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000; INEGI, XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

Ahora bien, en la diócesis de San Cristóbal, La Luz del Mundo mantiene una membresía reducida, al contrario de la observada en Guadalajara. Eso se debe al patrón de concentración de La Luz del Mundo especialmente, en tres entidades, Jalisco, Veracruz, y Nayarit. Según datos censales, en el 2000 había en la diócesis, 316 miembros, y en el 2010, la organización aumentó su presencia a 1,349 miembros.

En el espacio diocesano, los grupos pentecostales se han convertido en los principales competidores para el catolicismo. Los primeros grupos pentecostales arribaron desde la segunda mitad del siglo XX. Dentro de la variedad de organizaciones destacan, la Iglesia Apostólica, Iglesia del Evangelio Completo, Iglesia Agua Viva, Fuerza de Ágape, la Asamblea e Iglesia de Dios, y una diversidad de grupos concentrados en las categorías *cristiana, evangélica y pentecostal*.

Cuadro 38: Diócesis de San Cristóbal, Chiapas: Población de 5 años y más según agrupamiento pentecostales, 2000 y 2010

Pentecostales	2000			2010		
	Frecuencia	% P. Pentecostal	% P. Total	Frecuencia	% P. Pentecostal	% P. Total
Asamblea de Dios	5,062	4.44	0.38	5,011	1.92	0.29
Iglesia de Dios	4,475	3.93	0.34	4,313	1.65	0.25
Iglesia del Evangelio Completo	5,550	4.87	0.42	4,094	1.56	0.24
Cristiana	3,576	3.14	0.27	36,486	13.94	2.10
Evangélica	20,572	18.05	1.55	49,539	18.93	2.86
Pentecostal	64,889	56.93	4.89	153,552	58.69	8.86
Otras pentecostales	9,864	8.65	0.74	8,649	3.31	0.50
Total	113,988	100	8.59	261,644	100.00	15.09

Fuente: Elaboración propia con base en: INEGI, XII CGPV, Muestra Censal, 2000; INEGI, XIII CGPV, Muestra Censal, 2010.

En 2000 los pentecostales (8.59%) se encontraban sólo por debajo de los protestantes históricos (11.42%), y en el 2010 se ubicaron como el principal agrupamiento cristiano no católico al significar el 15.09% en la población de 5 años y más, el 15.09%.

En la década de los noventa, período donde se suscitó la mayor escalada de conflicto religioso en la diócesis, principalmente, en su región de los Altos (Rivera et al., 2005), surgen grupos neopentecostales en ciertos casos formados por líderes religiosos provenientes de denominaciones protestantes quienes ante su participación en defensa de los expulsados, y el rechazo de sus iglesias a su actividad política deciden crear sus propias organizaciones. Algunas iglesias neopentecostales creadas en este contexto, adoptan un modelo organizativo apostólico semejante al católico. Incorporan una estrategia proselitista basada en el sistema de células, con un fuerte activismo en medios de comunicación principalmente en la radio, el internet y la televisión, además de su propuesta sincrética de acoplamiento en la cultura indígena. Ello está acompañado de una agenda política con la movilización de sus miembros mediante marchas o con la inserción de discusiones relacionados con el Estado laico (presencia en medios de comunicación de las organizaciones religiosas, conformación de partidos políticos o asociaciones políticas “evangélicas, entre otras). Además de constituir *redes* o instancias formadas por diferentes organizaciones pentecostales que permiten establecer estrategias de cooperación para un crecimiento *denominacional* y de *interlocución* política.

Un caso relevante de este tipo de organizaciones es el de Alas de Águila, que precisamente fue seleccionada como un caso donde se percibe la influencia generada por la Iglesia católica en aspectos tales como la adaptación de un modelo apostólico que le permite combinar una estructura religiosa con otra política, en “ofertar” el compromiso social-político en sus miembros, y en la elaboración de su propia “opción” por los pobres con una estrategia de defensa de los “mártires” evangélicos; sin omitir que con la definición de dichos aspectos, amplía los ámbitos de competencia con la Iglesia católica al campo de la política.

Así, el argumento de este capítulo establece que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, a diferencia de la Guadalajara, respondió con procesos adaptativos “tempranamente” al escenario de diversificación y competencia religiosa. Debido a su posición objetiva de la Iglesia caracterizada más por su ausencia y un vacío pastoral en la sociedad, además de la autonomía adquirida por las comunidades indígenas, careció de bases firmes de influencia para contener el avance de los grupos protestantes observado a finales de la primera mitad de siglo XX.

Por esa carencia, la Iglesia tuvo que generar nuevas fuentes que sustentaran y legitimaran sus acciones en un escenario de competencia religiosa instaurado por el

crecimiento de protestantes y evangélicos. Para ello, fue necesario que la diócesis pasara de la emulación de los métodos misioneros de los grupos protestantes, en esencia de los presbiterianos, a la distinción de su proyecto el cual se logra cuando son adoptadas las líneas pastorales de opción por los pobres y de encarnación del “evangelio” en las culturas indígenas. Con base en ellas, la Iglesia conforma sus propios agentes “cualificados” encargados de impulsar su proyecto y desmarcarse con su estructura organizativa en las *periferias* (comunidades indígenas-campesinas) como los espacios privilegiados de disputa religiosa-social.

Con eso, se asumió la intención de obtener bases “firmes” de influencia y control mediante la instauración de un proyecto católico de “iglesia autóctona” insertado y fundado desde las mismas comunidades indígenas-campesinas tendente a revertir su condición de “fragilidad” institucional y a constituir una “hegemonía” religiosa-social (Estrada, 2011). Si bien con la implementación de dicho proyecto, la Iglesia católica extendió su presencia e influencia social hasta el ámbito comunitario: mediante una territorialización de la diócesis en regiones pastorales que permitió “una atención sectorizada de su feligresía” (Rivera, 1998:180). La misma opción “preferencial” por los pobres al tiempo que la distinguió, generó exclusiones (en las mismas periferias) entre los indígenas-campesinos –ya sea porque eligieron otra alternativa religiosa-social, o bien porque no se alinearon a dicho proyecto- que implicaron nichos para el crecimiento de otras organizaciones religiosas y sociales. De igual forma, la Iglesia local al instituir una ortodoxia liberacionista se constituyó en centro para varias expresiones periféricas católicas inconformes u opuestas a dicha posición que cuestionarán con su crecimiento seriamente el proyecto diocesano.

Así, la actual fragmentación del campo religioso y el crecimiento de organismos católicos con propuestas opuestas a la “liberacionista” –donde destacan los movimientos de renovación carismática y los apóstoles de la palabra – evidencian, tanto desde “afuera” como desde “dentro” de la Iglesia, los límites del proyecto diocesano.

A pesar de que la acción de la Iglesia está limitada o condicionada por un entorno religioso segmentado, figura como un rival importante y su opción pastoral de compromiso social impuso un modelo organizativo, en cuanto a estructuras y estrategias que han sido adoptadas por otras iglesias, donde destacan aquellas de corte (neo) pentecostal. Tal es el caso de Alas de Águila cuya adaptación del modelo apostólico centralista y jerarquizado, le permitió construir una propuesta que integra tanto la dimensión “religiosa” como la “política”. En su distinción política constituye un

Ejército de Dios donde moviliza a sus miembros a un compromiso político, y lo opone al *Pueblo Creyente* de la diócesis que cumple con funciones semejantes. Así al integrar esas dos dimensiones amplía las esferas de disputa con el catolicismo diocesano.

IV.1. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas

A. Dimensión racional: cambio y desarrollo organizativo en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

La composición que presenta la Iglesia católica en San Cristóbal de Las Casas es resultado de un desarrollo organizativo que se impulsa a mediados de siglo XX. En dicho momento para revertir su condición de ausencia, la Iglesia local tuvo que transitar por un proceso de (re) constitución²⁰¹ y de reajustes internos en donde se definieron las estructuras organizativas, las líneas pastorales prioritarias, y el tipo de miembros que la distinguen actualmente.

Correspondió al obispo Lucio Torreblanca y Tapia (1944-1959) iniciar con dicho proceso, mediante la incorporación de laicos organizados en la Acción Católica (AC) y en el Movimiento Familiar Cristiano para auxiliar en las parroquias y comunidades, en tareas de instrucción religiosa así como de defensa de la fe católica. Además con la llegada de Jesuitas y los Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús y María, se impulsa la formación de catequistas y de misiones en comunidades indígenas.

Con esas decisiones adoptadas se atendió el problema de la escasez de sacerdotes que fue una de las principales preocupaciones en el obispado de Lucio Torreblanca. En 1944, cuando el obispo Lucio asumió la diócesis de Chiapas en su Primera Carta Pastoral (1944a) *sobre las vocaciones eclesísticas*, señalaba el “alarmante problema de la escasez de sacerdotes” al contar tan sólo con 27 de los cuales 6 estaban “consagrados a la Curia” y solamente 21 se dedicaban al “ministerio parroquial” (Torreblanca y Tapia, 1944a: 5-6). El vacío pastoral ocasionado por la falta de sacerdotes era la causa principal para el obispo, de la existente “ignorancia religiosa”, la “descristianización”, “indiferencia”, la “hostilidad” de los indígenas

²⁰¹ A mediados de siglo XX, la Iglesia al estar en una situación, a decir de Julio Ríos (2003), casi “muerta”, se observa un proceso de reconstitución que transcurre por etapas similares al de varias organizaciones cristianas que presentaron en su formación. Así, la Iglesia local tuvo que transitar de una *forma* simple con escasos miembros, a una *compleja* donde se han incrementado el número de miembros, restaurado la jerarquía y diferenciado su estructura organizativa.

(Torreblanca, 1944a) y del crecimiento del protestantismo en las localidades rurales (Torreblanca, 1944b).

Para atender a los problemas de “ignorancia religiosa” y del “peligro protestante”(Torreblanca, 1944b) presentes en el entorno, el obispo Torreblanca impulsó un programa centrado en los siguientes aspectos: a) *Instrucción religiosa* en cuyo aspecto ordenó la creación de centros catequéticos o de doctrina cristiana “no sólo en las cabeceras de las parroquias, sino en los pueblos, en las colonias, fincas, [y] rancherías” (Torreblanca, 1944b); b) *Campaña antiprotestante y de defensa de la fe* en torno a la cual se dispuso en el Edicto diocesano *sobre la defensa de la fe ante el protestantismo* (1944b) y el II Sínodo Diocesano (1947), la instrucción en la catequesis de aquellos aspectos doctrinales “impugnados” por los protestantes; la inserción de la Acción Católica en las parroquias para el desarrollo de una campaña antiprotestante, y el establecimiento de una Comisión Diocesana de Defensa de la Fe así como de subcomisiones en las parroquias a cargo de la Acción Católica como instancias encargadas de coordinar en el nivel diocesano y parroquial, las acciones de defensa de la fe (Torreblanca, 1944b: 5; II Sínodo diocesano, 1947: 97-99); y c) *el fomento de vocaciones sacerdotales* considerado como la principal “solución” al vacío pastoral existente. A pesar de la escasez de sacerdotes predominaba una concepción eclesial donde los seglares eran considerados sólo como auxiliares en el apostolado jerárquico de la Iglesia. De esta forma, únicamente con el fomento de vocaciones y el aumento de sacerdotes se reconocía la posibilidad de que “prosperara” la Iglesia y la “vida cristiana” en las comunidades²⁰².

Sobre el fomento del sacerdocio, desde el obispo Torreblanca existió el interés de constituir un clero indígena. Ese proyecto atendía las directrices del Papa Pío XI quien en su encíclica *Rerum Ecclesie: sobre la acción misionera* (1926), estableció la necesidad de formar un clero indígena responsable de dirigir la Iglesia “implantada”

²⁰² El obispo Lucio Torreblanca subrayada este vinculo en su Carta Pastoral sobre las vocaciones eclesíásticas al referir lo siguiente:

...bien se comprende se comprende cómo existe íntima conexión entre la prosperidad de la Iglesia y sacerdocio, entre la exuberancia de la vida divina en las almas, de la vida cristiana en los pueblos y de todo el orden social y el ministerio de santos y numerosos sacerdotes y cómo, por otra parte, si la sociedad se paganiza, si los vínculos sociales y sobre todo el vínculo sagrado de la familia se relajan...si, en fin, los errores y aún la herejía se propagan y encuentran paso amplio y franco en nuestra sociedad antes tan cristiana, es porque Cristo se va alejando de nosotros y es necesario que Cristo vuelva a ser conocido y amado por el ministerio de santos y abnegados sacerdotes.

Y aquí se nos presenta en toda su magnitud y trascendencia pavorosa el capital problema de la escasez de sacerdotes. Os confesamos que nada preocupa tanto nuestra mente ni oprime tanto nuestro corazón, desde que tomamos las riendas de esta nuestra amada Diócesis en la que este problema ha llegado a tener proporciones alarmantes (Torreblanca, 1944a: 5).

entre personas de su misma condición y origen. En los propósitos de avance de la Iglesia en las zonas de misión, la existencia de un clero indígena fue considerado de la mayor relevancia no sólo por las ventajas existentes al ser parte de la comunidad -en cuestiones relativas en el conocimiento de la lengua, del carácter de las personas y la confianza en establecer relaciones sociales- sino también porque le otorgaría a la institución más estabilidad en su trabajo en especial en aquellos contextos de crisis política-social, ya sea derivado de situaciones de guerra o cambio de régimen donde se pudiera suscitar la expulsión de los misioneros extranjeros (Cfr. Pio XI, 1926: 9-11; Estrada, 2011: 98-99). De hecho, en gran medida varias de las decisiones tomadas por el obispo Torreblanca atendían las disposiciones de la encíclica papal *Rerum Ecclesie*, tales como la formación de catequistas en las tareas de misión, así como la fundación de casas de religiosos para hombres y mujeres.

Sin omitir la importancia de estos lineamientos papales en las decisiones adoptadas por el obispo Torreblanca, observamos que en el proceso de reconstitución de la Iglesia católica local principalmente, con las adaptaciones realizadas donde se incorpora a integrantes de órdenes religiosas, seculares organizados y catequistas, influyó el avance “temprano” del protestantismo además de la preocupación por “cristianizar” las expresiones religiosas populares. En la sección respectiva observaremos cómo esos cambios tuvieron su correspondencia en la dimensión estratégica en la cual se responden con métodos semejantes a los empleados por los grupos presbiterianos para contrarrestar su propagación.

Como parte del proceso de reconstitución de la Iglesia, el obispo Torreblanca convocó y presidió el II Sínodo Diocesano. En 1947, a menos de tres años de iniciar su obispado, el obispo realizó el II Sínodo en la diócesis de Chiapas, que después de

...las persecuciones desatadas en contra de la Iglesia [fue motivado por] los numerosos documentos y decretos de la Santa Sede que deben ser fielmente observados; la disciplina eclesiástica que debe uniformarse y mantenerse en renovado vigor [...]; las deformaciones que han sufrido las antiguas costumbres cristianas de nuestro pueblo y que es necesario extirpar y el espíritu cristiano que debemos infundir a nuestros fieles (II Sínodo, 1947: 8).

Debido al carácter de obligatoriedad que tienen los resolutiveos de un Sínodo en las diócesis, en el caso de Chiapas permitió, hasta cierto grado, restablecer la “institucionalidad” prácticamente desaparecida por los efectos que tuvieron las medidas anticlericales en la Iglesia. Eso implicó en aspectos de estructura y composición

organizativa: restablecer las distinciones jerárquicas entre clérigos²⁰³ y entre estos con los laicos²⁰⁴; instituir normas de disciplina para los sacerdotes²⁰⁵; fijar una organización territorial de la diócesis en donde se dispuso la división en ocho Vicarías Foráneas²⁰⁶ (antecedente de los decanatos o en el caso de la diócesis de San Cristóbal de las zonas o equipos pastorales) cada una a cargo de un vicario foráneo responsable de vigilar el trabajo de los párrocos y sacerdotes de su circunscripción. Además de establecer premisas o disposiciones prioritarias sobre el trabajo pastoral en las parroquias como ámbitos de aplicación y en las cuales se contemplaban desde las funciones sacramentales y de culto hasta aquellas sobre *la defensa de la fe*: en estas últimas se subrayaba el *deber* del párroco de realizar campañas de instrucción religiosa con el respaldo de la Acción Católica, y de combatir el protestantismo precisamente, mediante una enseñanza “sólida” y “metódica” de las “verdades” católicas (Cfr. II Sínodo, 1947).

Indudablemente en la dimensión racional, en cuestión de normas, composición, y campos prioritarios, el período del obispo Torreblanca fue importante en la reconstrucción de la Iglesia orientándola a un trabajo de misión y evangelización. Aunque con efectos muy limitados, debido a que la Iglesia se mantuvo “todavía [en una situación] muy precaria” (Ríos, 2002: 210)

De hecho, el obispo Samuel Ruíz (1960-2000), sucesor de Lucio Torreblanca, continuará sobre las directrices establecidas entre el período de 1961 a 1968. Mientras entre 1968 a 2000, reorientará el trabajo a partir de la línea pastoral de opción por los pobres y encarnación del evangelio en cuyo período la diócesis adquiere su fisonomía y composición actual²⁰⁷.

²⁰³ Sobre este aspecto los estatutos sinodales establecen la obligación de “obedecer y reverenciar a su Prelado Diocesano” (II Sínodo, 1947: 46). Además determina la jerarquía interna: Obispo, Vicario General, Consultores diocesanos, Secretario de la Curia, Examinadores y Jueces Sinodales, Párrocos de la ciudad Episcopal, Vicarios Foráneos, Párrocos y sacerdotes de la diócesis (II Sínodo, 1947: 38).

²⁰⁴ El sínodo señala que “Los fieles están obligados a prestar a los clérigos reverencia interna y externa... [y] En los actos eclesíasticos los clérigos ocuparán un lugar preferente al de los seglares”. De igual forma se solita a los clérigos evitar a reuniones de laicos “que desdigan de su estado clerical” (II Sínodo, 1947:37).

²⁰⁵ Se regularon aspectos tales como el hábito y vestido clerical, sus prohibiciones en el trato con mujeres, áreas prioritarias de especialización pastoral, entre otras.

²⁰⁶ Las ocho Vicarías Foráneas contempladas en los estatutos sinodales fueron: 1. San Bartolomé, 2. Comitán, 3. Copainala, 4. Ocosingo, 5. Simojovel, 6. Tapachula, 7. Tonalá, y 8. Tuxtla (Cfr. II Sínodo, 1947: 72-73)

²⁰⁷ Dicha periodización es establecida por el mismo obispo Samuel Ruíz en su Carta Pastoral *En esta hora de gracia*, donde diferencia en el proceso de evangelización y formación de catequesis la primera etapa de 1952 que inicia desde el obispo Lucio Torreblanca, y una segunda etapa a partir de 1968. Sin embargo, Marco Estrada sugiere diferenciar dos períodos con base en un criterio de contenido y praxis pastoral a saber: 1961-1968 denominada etapa “asistencialista y desarrollista” que consistió en una continuación del

En este sentido, en la primera etapa del obispo Samuel Ruiz no sólo permanece la preocupación central sobre el protestantismo sino de igual forma se “continúa sobre la línea de la Acción Católica” (Meyer, 2000:61), además de que ingresan nuevos institutos religiosos a la diócesis: a la Misión de Tenejapa atendida por los Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús y María; y de Bachajón por La Compañía de Jesús, se suman la Misión de Ocosingo por La Orden de Predicadores (Dominicos), y La Misión de Guadalupe en Comitán, por los Hermanos Maristas.

Asimismo, con el ingreso de dichas misiones se fortaleció la formación de catequistas indígenas. En 1962 a sugerencia del Delegado Apostólico, Luigi Raimondi, se fundaron cuatro escuelas para catequistas indígenas, dos en San Cristóbal, una en Bachajón y otra más en Comitán (Ríos, 2002:144). Ante la falta de sacerdotes, el catequista fue orientado a desempeñar en las comunidades y en los parajes una función de autoridad religiosa sustituta. Así, es señalado por un marista de la Misión de Guadalupe encargada de uno de los internados donde fueron formados entre 1963 a 1970, 512 catequistas indígenas de las etnias tzeltal, tzotzil, choles y tojolabales:

La formación de catequistas indígenas es, a no dudarlo, la obra más importante que existe en este medio por parte de la iglesia. Ya que la presencia del catequista en un paraje, significa una autoridad religiosa y sus decisiones valen más que cualquier otra palabra. El catequista viene a ser sustituto del sacerdote que sólo una vez al año visita a sus parroquianos. Por tanto la formación del catequista requiere mucho cuidado y debe abarcar todos los aspectos posibles como son: religión, enfermería, primeros auxilios, civismo, agricultura, oficios, etc., y más que todo la formación de su carácter y de su voluntad, para que llegue a ser un verdadero apóstol (Citado en Carrasco, 1987: 14)²⁰⁸.

Desde mediados de los sesenta, se comienza a “reorientar” el trabajo de la diócesis a partir de los resolutivos del Concilio Vaticano II (1962-1965), y a la II Asamblea del Episcopado de Latinoamérica (1968).

El Concilio Vaticano II, como señalamos en su momento, influyó en el conjunto de la Iglesia con el impulsó de un proceso de adecuación del trabajo pastoral que tuvo como fin lograr una transmisión del evangelio de manera eficaz en los diferentes contextos sociales y culturales. Así, no es sólo en la diócesis de San Cristóbal donde se suscitan cambios a partir de los lineamientos conciliares, en el caso de Guadalajara por ejemplo, observamos el propósito de propiciar un trabajo de conjunto y de evangelización en la sociedad.

trabajo del obispo Torreblanca, y de 1968 a 1999, denominada “liberacionista” donde sólo en apariencia existe una ruptura con el pasado (Estrada, 2011: 101).

²⁰⁸ La cita empleada por el autor fue a su vez retomada de Vargas Mendoza, Javier (1963), *Ecos de Familia*, número, 205, p. 1060.

Sin embargo, la importancia del Concilio y la II Asamblea del Episcopado Latinoamericano –cuyo propósito fue la aplicación y reflexión de los resolutive conciliares a la religión- en la diócesis de San Cristóbal se tradujo en la construcción de un proyecto católico centrado en las líneas pastorales de la opción por los pobres y la encarnación del evangelio, que permitirá a la Iglesia restablecer su presencia en las comunidades indígenas-campesinas quienes se convierten en el centro de la atención diocesana.

En términos globales el proyecto planteó que indígenas y campesinos dejaran de “ser objetos de decisiones” y empezaran “a ser sujetos de ellas” “no sólo dentro de la sociedad civil sino también, inclusive, como es la aspiración, dentro...de la propia Iglesia” (Ruiz, 1993: 19). Para ello, se propuso la construcción de la Iglesia autóctona, tal como fue subrayado en el Concilio Vaticano II en su decreto *Ad Gentes*, enraizada en los pueblos y en donde se asuman su cultura, identidad, liturgia, estructura religiosa tradicional y comunitaria para “revitalizarlos” con su integración a la “fe cristiana” (Ruiz, 1993:57). Con ello se buscaba generar una “organicidad” entre estructuras eclesiales y la de la comunidad pues se consideraba que los pueblos indígenas se caracterizan por su “concepción unitaria” (Iribarren, 1991: 15).

Como parte de este proyecto se conformó un tipo-ideal de agente pastoral: “inserto” en las comunidades y con capacidad de impulsar cambios personales y comunitarios, de participar en la “solución” de problemas sociales, y de evangelizar desde sus valores y tradiciones culturales a los indígenas y campesinos. Se subrayó la exigencia de su formación integral que contemplara cuestiones económicas, políticas, sociales, culturales y religiosas “para enfrentar nuestros problemas y así lograr el cambio que exige Jesús desde que inicia su misión” (III Sínodo, 2008: 47).

Ahora bien, para justificar la orientación de sus agentes al *nuevo* trabajo pastoral, la diócesis generó un proceso de “auto-reflexión” donde el *pasado* – principalmente aquel desarrollado en la primera etapa– a partir de las líneas optadas, fue observado como negativo por su carácter “tradicional” “vertical” “occidentalizado” y con consecuencias en la “destrucción” de las “culturas autóctonas” (Cfr. Ruiz, 1993:36; Iribarren, 1985: 55). Mientras lo “nuevo” se conceptualizó positivamente como un trabajo que “aprecia” a las culturas, que es “comunitario” y “participativo”, y con una actitud de “servicio” (Iribarren, 1985: 58).

Sin embargo, bajo esta dualidad donde lo pasado tenía una carga *negativa* mientras lo *nuevo* una positiva, se genera una paradoja debido a que para fundamentar

la concepción liberacionista, no sólo se justificó con base en los resolutivos conciliares sino se acudió a la historia de la diócesis con la experiencia de su primer obispo Fray Bartolomé de Las Casas quien se caracterizó por su “defensa” a los indígenas y que muestra como la “Iglesia preferentemente se ha caracterizado, desde su creación el 19 de marzo de 1539...y desde su primer obispo efectivo...como una Iglesia misionera y profética” (Ruiz, 1993: 27). Con ese vínculo lo que se realiza es dotar de “historicidad” a la ortodoxia liberacionista constituida. Como trataremos en el apartado siguiente, en la organización la ortodoxia liberacionista justifica una estructura de poder y el establecimiento de los procesos de inclusión y exclusión en la diócesis.

Sobre esta concepción de Iglesia y las líneas pastorales elegidas, se replanteó el papel de los catequistas. Con base en el “nuevo” esquema normativo de opción por los pobres e inculturación del evangelio, se encaminó a que los catequistas cumplieran con el rol de intermediarios o “portadores de la reflexión de la comunidad” y no el de “maestros” responsables de imponer su concepción “prefabricada” (Iribarren, 1985: 56), además de prepararlos para desempeñar un liderazgo social en sus respectivas comunidades. La red de catequistas formada en la diócesis por sus números y alcances pastorales se ha constituido en uno de los principales rasgos organizativos de la Iglesia. Sin duda, en el esquema diocesano los catequistas son agentes centrales que además de posibilitar la conexión de la Iglesia con diferentes comunidades o localidades donde antes estaba ausente, han permitido el desarrollo del proyecto católico diocesano. Para 1988, la diócesis contaba con 7,186, catequísticas, número que se incrementó en 1992, con 7,822, (Ruiz, 1993, 37) y a principios de 2011, alcanzó los 8000²⁰⁹.

Por otra parte, a los catequistas se han sumado otros integrantes característicos del proyecto de “iglesia autóctona”: los diáconos permanentes cuya ordenación trajo nuevas diferenciaciones en la estructura diocesana. Hay que referir que el diácono es uno de los tres “grados” de ministerio de orden contemplados en la Iglesia: obispo, presbiterio y diacono. Por esa razón integra el cuerpo de *clérigos* que se opone al de los *laicos*. Debido a su ubicación en la jerarquía, el diácono es considerado como un “colaborador” del obispo y del presbiterio (CEM, 1997: 337).

El diácono fue restaurado en la Iglesia por el Concilio Vaticano II. El decreto *Ad Gentes* señala la relevancia que tiene su restauración para dirigir a *nombre* de sacerdotes

²⁰⁹ Los datos concernientes a sacerdotes, diáconos y catequistas sobre el 2011 que se citan en este apartado fueron extraídos de (http://diocesisdesancristobal.com.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=52&Itemid=68)

u obispos, comunidades lejanas. La Conferencia del Episcopado Mexicano ha sugerido su empleo para atender zonas en condición de marginalidad, tales como los barrios en las ciudades, las localidades rurales o indígenas donde existe un vacío pastoral por la escasez de sacerdotes. Asimismo, como parte de los desafíos que se proponen enfrentar con su promoción está el relativo a contrarrestar el crecimiento de los grupos religiosos, tal como es referido en el documento denominado *Directorio nacional para el diaconado permanente* en donde se establece que los diáconos “tendrán...como misión urgente enseñar, alentar, prevenir y defender la fe de los católicos que se encuentran sometidos a la constante acción proselitista de grupos y movimientos sectarios” (CEM, 1997: 345). Un argumento similar, inclusive, fue utilizado por el obispo Felipe Arizmendi para que la Santa Sede quitara la prohibición de ordenar diáconos permanentes al señalar que

Las distancias son enormes. Las comunidades están dispersas, y muchas veces, sin comunicación. Un diácono debe visitar varias comunidades, además de trabajar para sostener su hogar. Hay muy pocos sacerdotes...La *presencia de las sectas es muy activa*. Hay muchos catequistas, pero los fieles solicitan servicios que sólo los diáconos pueden dar, cuando no hay sacerdotes [Subrayado mío] (Arizmendi, 2006: 161).

En la diócesis de San Cristóbal el nombramiento de diáconos permanentes, permitió a la Iglesia ampliar su ámbito de influencia y acción ante la escasez de sacerdotes (Ruiz, 1988. 36). Los diáconos por su carácter de ministro de orden permitieron reforzar con sus tareas el vínculo de la iglesia con diferentes comunidades y entre las propias comunidades. Además de que en las comunidades se conformaron otros cargos eclesiales y sociales, tales como: principales, encargados de templo, presidentes de ermitas, juntas de fiestas patronales, cofradías, rezadores, promotores de salud, de arreglo de problemas, de derechos humanos, coordinadores de organizaciones sociales y políticas (Iribarren, 1991: 10-14; III Sínodo, 2008: 140). Mediante estos cargos comunitarios y con la dirección de diáconos y catequistas en determinados casos se logró una identificación entre comunidades e Iglesia católica.

El diseño de ese modelo de organización católica en misiones como la de Bachajón, implicó el nombramiento de un amplio número de diáconos que posibilitaran entrelazar varias comunidades y donde cada diácono se encarga de atender de dos a tres comunidades para “evitar” sobrecargas en su trabajo (Entrevista, Integrante de la Misión de Bachajón, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 19 de febrero, 2009).

En la diócesis de San Cristóbal, los diáconos permanentes alcanzaron proporciones importantes que no se observan en ninguna Iglesia local del país²¹⁰. Para 1988, existían 46 diáconos y en 2003 aumentó a 339. A principios de 2011 este número disminuyó a 320 debido a la prohibición de la Santa Sede de nombrar nuevos diáconos, y a la muerte de varios de ellos.

Cuadro 39. Número de diáconos permanentes, Diócesis SCLC, 1988-2011

Año	Diáconos Permanentes
1988	46
1990	69
1999	311
2000	336
2001	337
2003	339
2007	329
2008	325
2011	320

Fuente: Elaboración propia con base en las siguientes fuentes: del año 1988 *Cfr.* Ruiz, 1988: 13; de los años de 1990 a 2001, *Cfr.*, www.catholic-hierarchy.org/diocese/dsnrcr.html; del 2003 y 2007, de Armendáriz, s/f: 5; del 2008 en Directorio Diocesano, 2008:17.

Así, parte importante de la composición de la diócesis se muestra en su base diaconal y en su red de catequistas, además de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) que sobre todo mantienen una presencia activa en localidades urbanas de la diócesis aunque con alcances limitados. En contraparte con este componente importante de seculares –catequistas y CEB's – y diáconos, existe un reducido número de sacerdotes.

La falta de sacerdotes como hemos visto, ha sido un problema endémico en la diócesis. Datos de la diócesis de 2011, señalan la existencia de 90 sacerdotes: 39 (43.3%) de ellos pertenecen al clero regular y 51 (56.7%) al secular. De los 51 sacerdotes seculares, 37 son diocesanos y 14 extradiocesanos. Como se presentan en los datos, además del reducido número sacerdotes una parte proviene del clero regular, y otra de iglesias locales que prestan ayuda a la diócesis.

²¹⁰ Actualmente treinta y ocho iglesias locales en el país han incorporado un importante número de diaconados permanentes tales como la arquidiócesis de México, con 125, San Andrés Tuxtla, con 34, Monterrey, con 25, Oaxaca, con 21, diócesis de Yucatán, con 24, Texcoco, con 24, y Ciudad Juárez con 14, entre otras (CEM, 2009), aunque ninguna presenta las proporciones alcanzadas por la Iglesia católica en San Cristóbal de Las Casas. Para el año 2009, la CEM tenía contabilizados a 765 diáconos permanentes distribuidos en 38 diócesis. Tan sólo la diócesis de San Cristóbal concentraba el 40% de los diáconos (*Cfr.*, CEM, 2009).

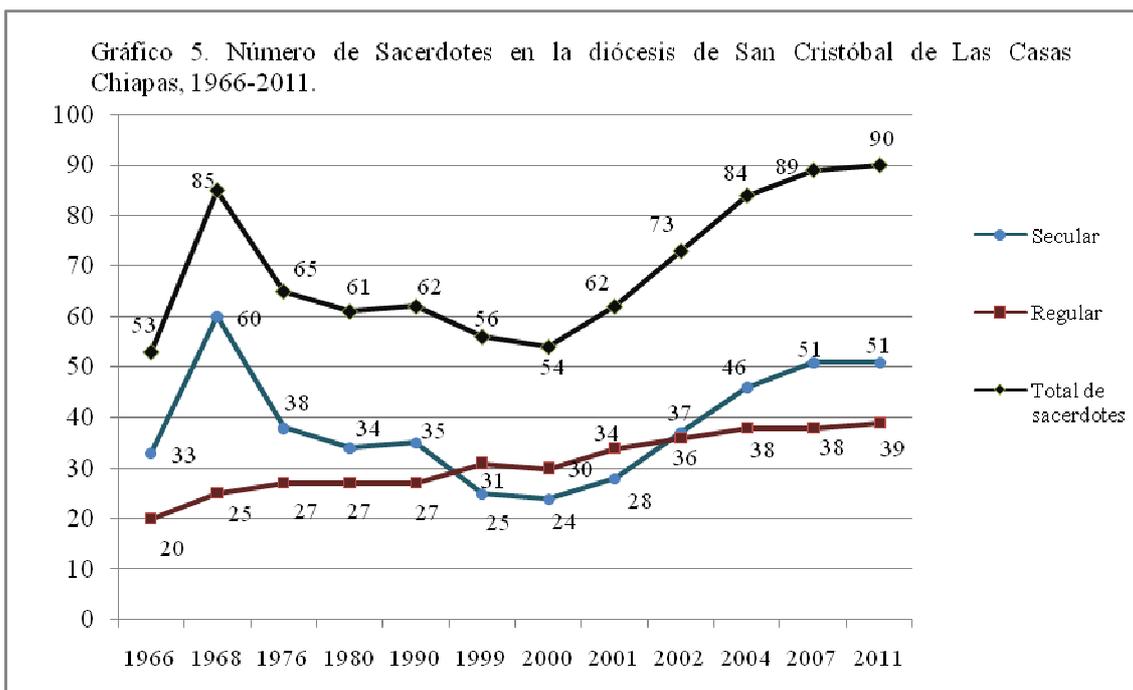
Sin desconocer esta escasez histórica de clérigos que se remonta hasta la Colonia, y se ahonda por las medidas anticlericales, el énfasis en el nombramiento de diáconos y la formación de catequistas, marginó en lo local el fomento del sacerdocio en la diócesis. Eso incluso es reconocido por un sacerdote de la diócesis en la siguiente declaración:

Llegó un momento en donde la presencia del laico cubrió muchos vacíos y ya no se veía tanto la necesidad del sacerdote. Toda la visión de los maristas se manejó sin sacerdote y tenían una iglesia muy viva, muy participativa y a veces mejor que donde había sacerdotes. Don Samuel decía “las comunidades más visitadas por un sacerdote no son las que más crecen”. Por ejemplo, en la ciudad de San Cristóbal donde todos los días hay misa y con sacerdotes, ahí es más difícil que el laico quiera participar. Decía un obispo Brasileño “cuando se me acabaron los sacerdotes nació la iglesia de los pobres” con eso no quiero decir que los sacerdotes no sean necesarios, si se integran y trabajan son importantes. Pero aquí no se les dieron tareas tan importantes, y luego que venían muchos sacerdotes provenientes de otros lugares a realizar su servicio. Entonces, debido a esos factores, se descuido un poco el seminario (Sacerdote diocesano, municipio Las Margaritas, Chiapas, 10 de febrero, 2009).

Así, en la perspectiva de construir una Iglesia autóctona el fomento de vocaciones sacerdotales no fue prioritario y cuya premisa se justificaba por “las dificultades” que “la concepción misma de vocación” tenía para arraigar en la “idiosincrasia y cultura de la población” indígena “...donde el soltero no tiene peso en la comunidad, ni su voz es escuchada, puesto que carece de la seriedad que confiere al indígena la responsabilidad familiar [...] por encima de las buenas intenciones de los formadores y responsables de los seminarios, esos instrumentos de la vocación obligan a una transculturación del indígena...” (Ruiz, 1988:49).

Precisamente, el Gráfico 5 nos muestra que en el período correspondiente de 1968 a 2000 con sus altibajos, prevaleció una tendencia de descenso en el número de sacerdotes, que coincide con la etapa “liberacionista” del proceso diocesano (Estrada, 2011:101). Del año 2000 en adelante se observa por el contrario, una tendencia de aumento en cuyo período la Santa Sede prohíbe de manera indefinida el nombramiento de diáconos a la Iglesia de San Cristóbal y donde además la diócesis orienta un cambio en la política sobre el papel de seminario.

Sin embargo, a pesar de que con esa base de catequistas y diáconos se busca resaltar la “expresión de una iglesia más horizontal” (Entrevista a sacerdote integrante de la curia diocesana, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 4 de marzo, 2009), lo cierto es que a nivel normativo se ubican en una posición inferior al escaso número de sacerdotes, lo cual desde la dimensión racional se puede interpretar como una expresión de mayor verticalidad.



Fuente: Elaboración propia con base en las siguientes fuentes: De 1966 a 2004 la información se tomó de www.catholic-hierarchy.org/diocese/dsnrcr.html; concerniente al año 2007 de Arizmendi, s/f, y de 2011 cfr., referencia de cita 209.

Ahora bien, en cuanto estructura organizativa el propósito de centrar la acción pastoral en los indígenas-campesinos, implicó para la diócesis que considerará el ámbito comunitario como el nivel de aplicación del proyecto diocesano.

Para llegar a la comunidad se observó un proceso de diferenciación y organización territorial respaldado por un conjunto de estructuras que coordinan el trabajo pastoral en cada una de las dimensiones espaciales. La diócesis se dividió en seis zonas pastorales basadas en un criterio “lingüístico-cultural” a saber: Centro, Chab, Ch’ol, Sur, Sureste, Tzeltal y Tsotsil.

Las zonas pastorales encargadas de coordinar a un determinado número de parroquias o regiones están presididas por un vicario episcopal, quien hace presente la autoridad del obispo en dicha porción territorial y el cual está acompañado por una estructura colegiada denominada equipo pastoral. A su vez en las parroquias se subdivide el territorio en regiones, en donde cada región comprende un conjunto de zonas, las cuales finalmente son las responsables de atender “de 10 a 12 comunidades” (Iribarren, 1991: 13). En los respectivos ámbitos territoriales hay estructuras que coordinan y supervisan el trabajo pastoral: en la parroquia corresponde al párroco junto con un sub-equipo; en la región a los responsables regionales, mientras en la zona al jefe de zona. En las comunidades el diácono o catequista, o aquel responsable de algún

ministerio eclesial, son los encargados de aplicar o implementar el proyecto pastoral como “intermediarios” de la comunidad y la Iglesia.

En la comunidad se trata de operar la “opción por lo pobres” en un conjunto de áreas tales como *derechos humanos, promotores de salud y educación, dignidad de mujeres, atención a migrantes, pastoral juvenil, catequesis, evangelización, solidaridad, comunidades eclesiales de base, y pueblo creyente*. Mediante dichas áreas se busca desarrollar una evangelización “integral” donde ofrezcan “alternativas” de participación comunitaria.

Cada una de esas áreas muestra un tema de interés o preocupación en el entorno de la Iglesia local, algunas han sido incorporadas como parte de las actualizaciones realizadas por la diócesis para responder a un “nuevo” desafío presente en las comunidades. Por ejemplo, el tema de derechos humanos se consolida en 1988 como área prioritaria en la diócesis con la creación “formal” del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas. Con su formación, la Iglesia incorporó como campo de su acción la “denuncia” a violaciones de derechos humanos por motivos políticos y religiosos. De igual forma, el caso del pueblo creyente –o asamblea de laicos- tiene sus orígenes en la acción “colectiva” de los agentes de pastoral para denunciar el encarcelamiento del sacerdote diocesano Joel Padrón. En 1991 se instituyó como estructura diocesana con el nombre de *pueblo creyente* cuya instancia sirve para movilizar a los agentes de pastoral sobre cuestiones que estimen “injustas” o “agravios” a los derechos humanos o al proceso diocesano. Dentro de sus repertorios de protesta contemplan las marchas o manifestaciones.

Ahora bien al ser el ámbito de aplicación las comunidades, las otras instancias: zona, región parroquia y equipo pastoral cumplen, sobre todo, con funciones de orientación y coordinación. Lo cual evidencia un desmarque espacial diferente al de la diócesis de Guadalajara. Mientras en Guadalajara, el ámbito de aplicación es la parroquia que en su distinción centrada de la organización genera un énfasis en el centro parroquial, en San Cristóbal, la Iglesia se orientó a atender la *periferia* precisamente, representada en las comunidades indígenas-campesinas donde se estaba suscitando los procesos de cambio religioso y se veía minada su influencia social. Dicho “énfasis” puesto en la periferia implicó la exclusión del centro.

Asimismo, para la coordinación de los equipos se contempla a nivel diocesano el Consejo de Pastoral, que es un órgano colegiado donde están presentes integrantes de los diferentes equipos pastorales. Y finalmente, la Asamblea Diocesana que es la

“máxima autoridad” debido a que es “presidida” por el obispo y donde participan una representación de los diferentes agentes católicos (III, Sínodo Diocesano, 2008: 174).

En la conformación de estas estructuras organizativas se conjugan el principio de primacía y de colegialidad. De ahí, que cada ámbito de diferenciación represente una distinción en los roles y en las responsabilidades de la organización que no rompen con el principio jerárquico, y en ese sentido dificulten encarnar una Iglesia “popular” o “comunitaria”. De manera inevitable, el aumento de complejidad de la organización trajo jerarquías y diferenciaciones internas al tiempo de la necesidad de “orientarla” por medio de un trabajo de planeación.

Precisamente, por los problemas de “descoordinación” entre los equipos pastorales, surge el Consejo de Pastoral como instancia de coordinación diocesana que desde un inicio tuvo serias limitaciones en su función debido a la “autonomía” adquirida por las zonas pastorales. De ahí que en 1986 se desarrolló el primer Plan Diocesano donde se definen además de un objetivo, ejes para un trabajo pastoral en común. Como objetivo se delineó el compromiso de la Iglesia diocesana de servir “al pueblo, insertándose como Jesús en el proceso de liberación de los oprimidos, donde ellos sean gestores de su historia y juntos construyamos la nueva sociedad...” (Diócesis de San Cristóbal, 1986: 39). Se seleccionaron cinco aspectos de prioridad donde se intenta operar el objetivo: 1) trabajos de concientización y capacitación; 2) acompañamiento al pueblo en su proceso de lucha y “liberación”; 3) inserción y revaloración crítica de las culturas; 4) impulso de evangelización en zonas rurales y urbanas; 5) promoción de la articulación y coordinación entre los agentes de pastoral.

Aunque a partir de este proyecto de planeación se intentó “concientizar” e impulsar un proceso de transformación social (Iribarren, 1985:40), en los últimos años del obispado de Samuel Ruíz, el trabajo normativo y de planeación en la diócesis sobre todo se enfocó a un propósito de “conservación”: de asegurar la continuidad del “proceso diocesano” ante la cercana renuncia del obispo por motivos de edad. Para ello, se realiza el III Sínodo diocesano en 1999 que con su aprobación y sanción por el obispo Samuel Ruíz impuso al recién obispo, Felipe Arizmendi, “restricciones” normativas y de premisas pastoral, las cuales sólo pueden ser modificadas con la realización de otro sínodo.

Así mientras el II Sínodo permitió restablecer la “institucionalidad” en la diócesis, después de su casi desaparición a mediados de siglo XX, el III Sínodo realizado a finales de siglo, buscó conservar lo alcanzado en cuestiones de estructuras,

opciones pastorales, y trabajo de evangelización realizado en torno a los grupos indígenas-campesinos.

B. Dimensión social: Instauración de la ortodoxia liberacionista

Ya señalamos en el apartado anterior cómo con la elección de las líneas pastorales de opción por los pobres y de encarnación del evangelio en las culturas se constituyó una ortodoxia en la diócesis. Dicha ortodoxia al tiempo que justifica los roles diferenciados en sus miembros a través de una jerarquía instituida, las estructuras organizativas creadas, y el tipo de trabajo pastoral esperado de sus miembros, genera exclusiones en aquellos que no aceptan o se desapartan del compromiso socio-religioso deseado. Por ello, la ortodoxia “liberacionista” funciona como una forma de observar a lo “heterodoxo” donde se ubica a diferentes grupos religiosos-no católicos y a las disidencias internas en tanto desvinculados u opuestos al proyecto diocesano.

Con las líneas pastorales prioritarias mediante un trabajo de inserción, concientización, y acompañamiento en los procesos de “liberación” de las comunidades indígenas, se aspira a formar una Iglesia “comunitaria” “horizontal” con capacidad de agencia tanto en cada uno de sus miembros como colectivamente.

A partir de esa concepción de Iglesia, inspirada en la noción conciliar de Pueblo de Dios²¹¹, la fe adquiere una dimensión práctica-política “impregnada de profundos anhelos de liberación” (III, Sínodo Diocesano, 2008: 37). Se configura lo que Marco Estrada ha denominado *la política de la fe* (Estrada, 2011:107). Donde la política adquiere una connotación positiva en tanto es empleada para suscitar los procesos de liberación y construcción de un Reino de Dios en la tierra, y un sentido negativo cuando se establece una *política mundana* inclinada a dividir y a optar por un sistema opresor e injusto (Cfr., Estrada, 2011: 107-109).

Así, a partir de la elección en la diócesis de la línea pastoral de opción por los pobres, se desprende una primera distinción ideológica-ortodoxa basada en la dualidad: *Iglesia comunitaria-liberadora/Iglesia jerárquica-opresora*. El primer tipo de Iglesia es visto de manera positiva en tanto que busca “encarnar” en sus estructuras ese principio

²¹¹ Si bien la concepción conciliar de *Pueblo de Dios* permitió incorporar a todos sus integrantes, otorgándole una centralidad a los laicos, en un sacerdocio común y en la misión religiosa de la Iglesia. Dicha concepción no desdibuja las diferencias jerárquicas, como fue interpretado por varias posturas cercanas a la Teología de la Liberación. Así en el Pueblo de Dios, el Concilio Vaticano II reconoce que es el “sacerdocio ministerial” (obispos, presbíteros y diáconos) el encargado de dirigir y, principalmente, de “servir” a los fieles (Cfr. Constitución dogmática de la Iglesia, 1985: 26-27).

comunitario y en donde la dimensión política de la fe está inclinada a los procesos “liberacionistas”. Mientras el segundo tipo, adquiere una carga negativa por su anti-testimonio evangélico y su servicio a un sistema opresor.

Ese esquema dual sirvió también para conceptualizar temporalmente en un *antes/después* de la opción a los pobres, el denominado “proceso diocesano” emprendido por el obispo Samuel Ruiz. Observemos la siguiente declaración de un integrante “histórico” de la diócesis que expresa dicha visión:

A partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia es el pueblo creyente, es una Iglesia de base. No como antes donde lo importante y el punto de partida era la jerarquía: había una Iglesia vertical en la cual el obispo y el sacerdote eran los responsables de atender al pueblo. Después del Concilio Vaticano II, el responsable es el pueblo creyente, el pueblo bautizado (...) Es a ese pueblo a quien la Iglesia tiene que ayudar, servir, y acompañar. La otra gran verdad es que la Iglesia está, como señaló el Vaticano II, en el mundo ya no está en los templos. La Iglesia al reconocer que es el pueblo, es una Iglesia que está en el mundo, presente en un modelo social determinado desde donde tiene que aportar. La razón de ser de esta Iglesia es servir al pueblo; él es quien decide, el pueblo es el que va a responder a Dios, quien le habla ante una realidad de injusticia y de marginación (Entrevista realizada a Integrante de la curia diocesana, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 4 de marzo, 2009).

Además de esa distinción con la cual se diferencia en el tiempo en un *antes y después* el trabajo pastoral, al interior de la diócesis funciona para incluir a quienes están a favor de las opciones pastorales, y sancionar, marginar o excluir a quienes disienten de esa visión. Ambos lados se distinguen en la dualidad *ortodoxia/heterodoxia*.

A partir de la primera Asamblea diocesana realizada en 1975 cuando fue asumida “oficialmente” la opción por los pobres y la formación de una Iglesia autóctona aparecen “algunos sacerdotes [que se manifiestan] contrarios a los pasos dados en los equipos y a las opciones diocesanas” (Iribarren, 1985: 9). Las diferencias se agudizan a finales de la década de los setenta cuando se observa la existencia de un pluralismo “excesivo” en la diócesis que evidenciaban concepciones diferentes de Iglesia. En 1979 en el *Encuentro Pastoral: Evangelización y Mundo* el cual tuvo como propósito evaluar el trabajo pastoral diocesano, se reconocen las “tensiones” generadas a partir de los siguientes ejes:

Hay tensiones cuando se intenta imponer un camino político al pueblo. Esta no es una tensión, son errores [...]
Hay ciertas batallas ideológicas que dar, pero hay que concentrarlas bien. No podemos levantar la bandera de lo espiritual contra lo material y entrar en dualismos. Sabemos que lo divino de Jesús sólo aparece a través de lo histórico. Hay que hacer notar la globalidad. No se trata de jugar la alternativa entre Iglesia-institución o Iglesia-popular. Hay que ser más radicales que eso. El que no va hacia el pueblo, se coloca

automáticamente fuera del caminar de Jesús que vino a anunciar (Iribarren, 1985: 22-23).

A partir del eje Iglesia-institución/Iglesia-popular se distinguió por una parte, en el primer lado a los grupos “tradicionales” “espiritualistas” opuestos a asumir un compromiso político y las líneas pastorales diocesanas, y por otra, en el segundo lado aquellos que a pesar de apoyar la opción por los pobres sólo la empleaban como “trampolín político” y con ello marginaban el proceso de “evangelización”. Ambas posiciones reflejan los conflictos internos y las dificultades de construir un discurso o proyecto hegemónico en la diócesis (Estrada, 2007: 215).

Hay que subrayar que dichas divisiones incluso, fueron alentadas por los mismos agentes o especialistas religiosos que aceptaron las opciones pastorales, debido a que no existían los consensos o acuerdos sobre la forma y el método de asumir esa praxis política de la fe: algunos se inclinarán a favor de realizar “alianzas con movimientos contestatarios”, otros en cambio se opondrán por “temor” a una pérdida de “independencia” de la Iglesia (Estrada, 2007: 217).

Las “tensiones” se evidenciaron precisamente en el ámbito de las comunidades donde se presentaron confrontaciones entre catequistas o diáconos por posiciones “políticas” o “personales” (Cfr. Ruiz, 1993: 37), o bien por aquellas dificultades derivadas de

catequistas y *pequeños* grupos que llevan una línea anterior o diferente a la del Concilio, sienten la extrañeza de un cambio hacia una Iglesia que se hace más consciente de lo que significa la Palabra de Dios, para hacer que se convierta la Religión –la virtud del hombre religioso- no sólo en un culto, en una discusión apologética o en mero entusiasmo subjetivo y fanático, sino en un compromiso con el hermano y con la creación de estructuras sociales que puedan aminorar sensiblemente su sufrimiento (Ruiz, 1993:37).

Dichos conflictos en la diócesis han sido una constante desde que se asumió la opción por los pobres hasta el momento actual, donde varios de esos movimientos ubicados al margen o en la periferia ya no son tan *pequeños* como refiere la cita, sino todo lo contrario su crecimiento en comunidades y ciudades con una membresía en ocasiones semejante o superior al de los católicos “liberacionistas” pone en cuestión el proyecto diocesano. En el III Sínodo diocesano se alertaba sobre el crecimiento de estos grupos al referir “que hay quienes se dejan engañar o confundir por grupos religiosos no coordinados, y sectas, por algunos partidos políticos y por falsas informaciones (III Sínodo, 2008: 72). Es decir, además de que se subraya el papel de “engaño” y “confusión” de todos aquellos que están excluidos o en oposición al proyecto diocesano,

lo destacable es que en el plano religioso se colocaba en una condición semejante a grupos tanto “no coordinados” católicos como a las “sectas”.

Ahora bien, dentro de estos movimientos “heterodoxos” católicos que destacan actualmente por su crecimiento se encuentran los grupos de renovación carismática, los Apóstoles de la Palabra, y el movimiento de Jesús y María de Comitán –el cual comparte rasgos en cultos y alabanzas con los carismáticos-. Esos grupos son estigmatizados con la categoría de *descoordinados* por oponerse ya sea a “coordinarse” en las parroquias en algún servicio o área contemplada desde donde se opera la “opción” por los pobres, tales como derechos humanos, salud, catequesis, comunidades eclesiales de base, pueblo creyente, entre otros, o bien por no asumir el III Sínodo diocesano (Entrevista a sacerdote diocesano, municipio Las Margaritas, Chiapas, 10 de febrero, 2009).

No deja de llamar la atención la categorización que utilizan los agentes de pastoral para referirse a estos movimientos seculares “opuestos” donde se resalta sus “excesivas” características espirituales carentes de una “praxis transformadora”. Tal es el caso del grupo de renovación carismática, que a decir de un sacerdote diocesano se mantiene al margen de la organización debido a que sólo “les gustan gritar, aplaudir, cantar, brincar, recibir al Espíritu Santo y desmayarse, pero cuando son invitados a una manifestación o peregrinación se enojan y no quieren saber nada” (Entrevista a sacerdote diocesano, municipio Las Margaritas, Chiapas, 10 de febrero, 2009)²¹². De igual forma, como parte de esta categorización mediante la cual enfatizan su posición marginal de dichos grupos “heterodoxos”, se emplea el *estigma* de compartir rasgos semejantes con los “protestantes” o las “sectas”.

Algunos integrantes del movimiento de Jesús y María en Comitán refieren, precisamente, dentro de los motivos de su rechazo de la diócesis además de su no coordinación, las similitudes que tenían con los protestantes y las sectas:

²¹² En la misma entrevista realizada al sacerdote diocesano se detallaron los aspectos de dicho movimiento que se oponen a la ortodoxia diocesana: “En la diócesis hay grupos católicos que no les gustó este modo de ser de Iglesia. Una Iglesia comprometida con los pobres, que incida en lo social, y que estuviera en el devenir de la historia. Un evangelio que suscitara procesos de liberación, que se encarnara en la realidad; más bien son cristianos que quieren una Iglesia que *mire hacia las nubes* que se *dedique solamente a rezar* o que esté en la sacristía y que no participe en lo político porque consideran que eso no es su campo de competencia. Sin embargo, la fe tiene una dimensión política y la caridad significa buscar el bien común. La Iglesia diocesana es muy consciente, no participamos en cuestión de partidos ni tampoco para inducir su voto, ni para ocupar cargos de elección pública, pero cuando se denuncia un pecado social y un pecado estructural eso también tiene una incidencia política y eso la Iglesia lo puede hacer, lo debe hacer. No podemos quedar callados, hay católicos que no lo entienden. No se sienten a gusto con eso. No quisieron entrar en este camino, y se quedaron al *margen*” [Subrayado mío] (Entrevista, Sacerdote diocesano, municipio Las Margaritas, Chiapas, 10 de febrero, 2009).

Del señor obispo y de la Iglesia no había aceptación. La Iglesia que estaba muy radical con la Teología de la Liberación no nos aceptaba. El obispo nos dijo que éramos contrarios a su movimiento. Nos decían que éramos protestantes, una secta [...] Porque aplaudíamos, cantábamos, orábamos, y se daban muchas sanaciones. Y como no estábamos integrados en la parroquia, en los ministerios de la parroquia, no nos permitían *pertenecer* a la *comunidad* estando o sirviendo en la parroquia. Decían que éramos protestantes porque no estábamos coordinados. Todavía en algunas parroquias nos dicen descoordinados [Subrayado mío] (Entrevista a fundadoras del movimiento Jesús y María, Comitán, Chiapas, 2009).

Como un rasgo característico dentro de estos movimientos católicos “heterodoxos” tales como renovación carismática –o algún grupo semejante a este, como es el caso del movimiento de Jesús y María en Comitán- y los Apóstoles de la Palabra, incorporan ya sea de manera indirecta o directa una pastoral en contra del avance de organizaciones religiosas no católicas. Aunque en el caso de este último grupo que se caracteriza por desarrollar acciones de defensa de la fe católica (y que en Guadalajara influyeron en la creación, precisamente, de la instancia denominada programa de promoción y defensa de la fe) consideran a la diócesis como “la secta de la liberación que hay que combatir” (Entrevista a sacerdote diocesano, municipio Las Margaritas, Chiapas, 10 de febrero, 2009).

El crecimiento de estos grupos ha sido interpretado como un factor de división y obstaculización del trabajo diocesano en las comunidades. Sin embargo, para algunos miembros tanto su crecimiento como la división que ocasionan en las comunidades, en gran medida han sido alentados por el obispo actual, Felipe Arizmendi, con su posición de “apertura” y su disposición a integrarlos en la diócesis.

Sin duda esta posición de apertura del obispo Arizmendi, ha sido percibida por sus agentes de pastoral como una discontinuidad en el “proceso diocesano” sobre todo, en aspectos concernientes a las condiciones de inclusión de sus miembros. A continuación expongo dos posturas, ambas de sacerdotes diocesanos donde se muestra esa percepción de *discontinuidad* temporal:

Con Don Samuel existían diferencias pero atenuadas no estaban tan vivas sino subsistían. A la gente que no quería caminar se les toleraba, nunca se les cerró la Iglesia: como individuos se les casaba, bautizaba, y asistían a la misa [...] Pero con Don Felipe, muchos de estos grupos ahora tienen más lugar, han ocupado más espacio. Ahora las divisiones son más fuertes, tenemos muchas comunidades divididas (Entrevista a sacerdote diocesano, municipio Las Margaritas, Chiapas, 10 de febrero, 2009).

El actual obispo tiene un sentido de apertura a lo diferente y en ese sentido ha abierto más la posibilidad a que se integren los grupos descoordinados. Aunque yo considero

que la postura de la diócesis debe ser: sólo integrarlos si se coordinan. En otro momento, la diócesis ha sido más tajante con esa decisión; hoy han quebrado muchas comunidades y el obispo, sin embargo, mantiene su postura de apertura. Eso genera también conflictos con comunidades, con sacerdotes y religiosos, que sí son coordinados porque [el obispo la] les sigue dando oportunidad de estar y no existe una postura firme. Nos siguen tomando el pelo, argumentan que “el obispo les tiene permitido estar” pero nunca dicen: ¡sí vamos a coordinarnos! (Entrevista a sacerdote integrante de la Vicaría de Pastoral de la curia diocesana, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 16 de febrero de 2009).

Lo que evidencian estas declaraciones sobre la discontinuidad (entre un antes/después de Samuel Ruíz), es el debate en torno al tipo de membresía: por una parte, mantener una membresía “cerrada” condicionada a que todos sus agentes transiten para su incorporación por un proceso formativo en donde muestren cualidades, como son su capacidad de servicio, entrega, y compromiso con los pobres; y por otra, establecer una membresía más “abierta”, como la de Guadalajara, donde diferentes movimientos periféricos se integren a la Iglesia conservando parte de su “especificidad”. Lo cual, para algunos agentes de pastoral remite nuevamente a la disputa entre dos “modelos” de Iglesia:

(...) podríamos decir que en nuestra diócesis tenemos el modelo de la iglesia que va más conforme con la teología de la liberación y existe el modelo de Iglesia conservador reconocido en todo el mundo. Aquí este segundo modelo no tenía lugar, ahora tiene lugar y es parte de ese pluralismo, que es un pluralismo medio de derecha pero que se está dando porque a veces también a la otra tendencia se le va frenando (...) (Entrevista a sacerdote diocesano, municipio Las Margaritas, Chiapas, 10 de febrero, 2009)

Como hemos observado, la ortodoxia construida a partir de la opción por los pobres excluye o margina a católicos que no asumen como parte de su fe, el compromiso social. Estas exclusiones tienen una expresión espacial no sólo en las mismas *periferias* o comunidades rurales en las cuales han abierto la posibilidad del crecimiento de grupos disidentes o de otro grupo religioso o social, sino también en el centro o ciudades que han sido marginadas de la atención pastoral.

En la dualidad rural/urbano, el trabajo diocesano ha concentrado la atención en lo rural y se ha excluido a las ciudades. Nuevamente en esta distinción observamos cómo opera la concepción liberacionista para justificar esa elección. Dicha concentración en lo rural se justifica precisamente por la presencia mayoritaria de población indígena-campesina que figura como el destinatario central de la acción pastoral. Además de que en la lógica discursiva de la concepción liberacionista dicha población representa el sector oprimido y el principio comunitario de la Iglesia autóctona. En cambio, la exclusión de las ciudades partió del sentido contrario, al

representar la concentración del poder político y económico, así como vivir en ellas el sector “opresor”²¹³.

Así tenemos que con base en la ortodoxia instaurada en la diócesis, las exclusiones permitieron tanto en las comunidades y en las ciudades, el crecimiento de disidencias internas y de otros grupos religiosos, en sectores “pobres” y “excluidos”, pero también en poblaciones urbanas (mestizos, jóvenes) que fueron desatendidas al concentrar el trabajo pastoral en las localidades rurales. Semejante al caso de Guadalajara, en la diócesis de San Cristóbal, se observa cómo la dimensión social limita los alcances establecidos en el plano “racional” de la organización.

C. Dimensión relacional: De la defensa de la fe católica a la opción por los pobres

Desde la década de los cuarenta del siglo XX, la Iglesia local respondió al crecimiento de los grupos protestantes. Dado el “alarmante problema de la escasez de sacerdotes”, la dificultad para llegar a las comunidades ubicadas a “grandes distancias de la cabecera”, a la “variedad de lenguas”, a la “edad avanzada” de algunos de sus sacerdotes y a un territorio casi en su totalidad accidentado (Torreblanca, 1944a:6), el avance del protestantismo fue identificado “tempranamente” por la Iglesia como un *peligro* (Torreblanca, 1944b) y cuyo reconocimiento se tradujo en la adopción de una estrategia misionera de *defensa de la fe*.

Para contribuir a su aplicación, el obispo incorporó a diferentes congregaciones religiosas con la instauración de misiones en zonas indígenas. Se fundaron principalmente, la Misión de Tenejapa a cargo de los Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús y María, y la Misión de Bachajón a cargo de Jesuitas.

La diócesis, mediante esas misiones, se propuso atender la formación de catequistas y con ello acudir a las comunidades indígenas donde se identificaba la presencia activa de organizaciones presbiterianas.

²¹³ Esta lógica argumentativa se observa en el siguiente texto del obispo Samuel Ruiz:

“Otro reto importante en nuestra Diócesis lo constituyen la dificultades propias de la pastoral en las zonas urbanas, en ellas se ha desarrollado más una pastoral de conservación de la fe y de las tradiciones. Ello dificulta el desarrollo de una Iglesia más viva y participativa en la población urbana a causa de factores como: la disgregación mayor de la gente, la pérdida de su identidad, el pluralismo social y cultural...Podemos decir que en líneas generales los centros de la cabeceras municipales o cabeceras parroquiales muestran un poco más de resistencia a la acción evangelizadora profética y misionera, ya que a medida que en un grupo humano se da una mayor concentración de poder económico y político, se da una mayor resistencia...en cambio los pequeños, los pobres, los sencillos tienen una gran apertura”. (Ruiz, 1993: 30).

En la estructuración del tipo de respuesta, se observa en la Iglesia una clara influencia del trabajo religioso realizado especialmente por los presbiterianos, al emular o retomar sus métodos de evangelización (Meyer, 2009:57).

Mardonio Morales integrante de la misión de Bachajón refiere a esta similitud entre los métodos incorporados por la Iglesia, con aquellos empleados por los presbiterianos de la siguiente forma:

Estamos en la década de los 50. El obispo de Chiapas, que abarcaba a todo el estado como Diócesis, en ese tiempo, cuenta solamente con 17 sacerdotes para atender pastoralmente tan amplia, complicada y azotada región. Ante esta problemática humanamente insoluble, el Sr. Obispo Lucio Torreblanca apoya decididamente la fundación de los misiones del Sgdo. Corazón (...) para la atención de las Comunidades indígenas. Es el inicio de la liberación. Con esto se conjuga otro golpe al Espíritu al llegar los *Presbiterianos* a evangelizar la región (...) Los misioneros del [Sagrado Corazón] inician desde Tenejapa el movimiento de catequistas que tiene dos características importantes: atienden a la población indígena dispersa por la sierra, inicia así el proceso de atención a la *periferia* que rompe con el *centralismo parroquial* (...) y segunda, la catequesis se da en la lengua indígena (...) *También el movimiento presbiteriano tiene estas características.* [Subrayado mío] (Morales, 1995: 2-3).

Como se observa en la cita, ante la situación de escasez de sacerdotes, la formación de catequistas indígenas representó la intención de insertar una autoridad religiosa “sustituta” en aquellos espacios *periféricos* donde se combinaba la ausencia eclesial y el crecimiento de presbiterianos los cuales estaban acompañados por el trabajo del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) dedicados a la estructuración y traducción de la Biblia a las lenguas indígenas.

La Misión de Bachajón además de impulsar la formación de catequistas apoyó en la realización de “misiones populares” en las parroquias de la región. Cada misión se concentraba por un mes en una parroquia en donde se recibía el apoyo de otras parroquias colindantes pertenecientes a la misma Vicaría Foránea. Las misiones integradas por sacerdotes y religiosos se centraban en fomentar actos devocionales y de culto. Un integrante fundador de la Misión de Bachajón, describe estos métodos de las misiones y sus resultados en las parroquias:

Cuando llegamos aquí hace 50 años la estructura de la diócesis era parroquial. Don Samuel todavía no llegaba, estaba el obispo Lucio Torreblanca. Yo llegué en septiembre de 1959, nueve meses después de la fundación de la Misión, el 2 de diciembre de 1958. La unión de la Misión de Bachajón con la diócesis fue realizar un apoyo mutuo con las parroquias. Nos organizábamos en misiones populares íbamos, por ejemplo, a la parroquia de Yajalón, y nos acompañaban las parroquias colindantes que eran Ocosingo y Palenque. Entonces el grupo de sacerdotes y religiosos teníamos una misión de corte antiguo con actos cuaresmales, y de penitencia. En un mes de misión, lo que sucedía es que dejábamos un trabajo diferente al señor cura con grupos muy concientizados en armonía ya con Dios nuestro señor: se conseguían avances muy

buenos en las comunidades (Entrevista a integrante de la misión de Bachajón, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 19 de febrero, 2009).

Asimismo, los jesuitas, ya con el obispo Samuel Ruiz, respondieron además al trabajo lingüístico realizado por el ILV mediante una traducción de rituales católicos (matrimonios, bautizo, sacramentos) al tzeltal, y comenzaron con el apoyo de catequistas, la traducción de una biblia católica (Entrevista a integrante de la misión de Bachajón, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 19 de febrero, 2009).

La Misión de Bachajón observó como uno de los principales campos de disputa religiosa con los presbiterianos, el relativo al conocimiento y a la traducción de las lenguas indígenas. Se percibía que mediante el trabajo lingüístico de los protestantes, se “agredía” a la Iglesia con traducciones “mal intencionadas” que denigraban las “creencias católicas” y motivaban la conversión de católicos al presbiterianismo. De ahí que una de las medidas centrales para contrarrestar el “éxito” de los protestantes fue rivalizar en ese mismo ámbito, como se muestra en la siguiente cita:

Quando llegamos (...) ya habían hecho su presencia los protestantes, estaban los presbiterianos y apoyados por el Instituto Lingüístico de Verano con un proyecto de alfabetización con los pueblos y muy agresivos con la Iglesia católica (...) hacían una traducción muy mal intencionada, por ejemplo el Santo Patrono en Tzeltal se dice el cuidador y ponían ídolo. Cuando leían la Biblia y se creía que era la palabra de Dios, no se podía dar su fe al Santo Patrono porque era un ídolo. Eso fue lo que *nos motivo hacer una traducción legítima de la palabra de Dios*. De igual forma, a la Virgen María la traducían como la Señora Luna. Entonces en los pueblos que tenían por patrona nuestra Señora quedaba denigrada su imagen; aquel que leía la traducción presbiteriana naturalmente se convertía en presbiteriano. Por eso, uno de *los primeros logros* de la misión *fue la traducción de la Biblia* [Subrayado mío] (Entrevista a integrante de la misión de Bachajón, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 19 de febrero, 2009).

Como hemos señalado, la primera respuesta de la Iglesia católica frente al crecimiento protestante fue emular sus métodos de evangelización, tales como la predicación en la misma lengua con el empleo de catequistas, misiones populares, y trabajos de traducción. Además de integrar desde la primera etapa de Samuel Ruíz un equipo de enfermeros catequistas que atendían la cuestión de salud en las comunidades indígenas, y que también formaba parte del repertorio de estrategias de los presbiterianos.

En términos generales, con la adopción de esos “exitosos” métodos de evangelización, la Iglesia buscó rivalizar en los mismos ámbitos establecidos por los presbiterianos con el fin de contener su avance. La estrategia conformada fue de defensa, no sólo por la reacción y su propósito de contención ante el avance del

protestantismo, sino porque con ello también se intentaba “proteger” a la religión católica y a la Iglesia de la “labor antipatriótica, inmoral e impía” de la “campana, metódica y agresiva” de las “sectas protestantes de Norteamérica” (Torreblanca, 1944b: 2).

Esa estrategia de defensa de la fe, como referimos en la primera sección, se constituyó con el obispo Torreblanca y continuó en la primera etapa de Samuel Ruiz. A partir de los resolutivos conciliares y la adopción de las líneas pastorales prioritarias se “marginó” dicha estrategia defensiva, aunque muchos de los métodos evangélicos adoptados sólo serán reforzados y reorientados para asumir un compromiso colectivo y político de sus miembros que, cabe subrayar, permitieron la distinción o constitución de una “oferta” religiosa-social diferente a los grupos protestantes. De igual forma, esa “marginación” de las campañas antiprotestantes tampoco implicó que el avance de otros grupos religiosos-no católicos dejara de ser una de las preocupaciones centrales para la diócesis, sino todo contrario siempre se contempló dentro de los desafíos y límites a la propuesta “liberacionista” y de encarnación de la Iglesia autóctona.

Además, como observaremos en seguida, esa preocupación se tradujo en algunos de sus equipos pastorales en la promoción de sus propios cursos de “apologética” “liberacionista” entre sus miembros en los cuales desde la opción por los pobres se defendía de otros grupos religiosos y se distinguía a la religión católica.

Lo primero a resaltar, es que con la opción por los pobres además de distinguir la “oferta” religiosa, la Iglesia amplió las esferas de acción e influencia social. Con dicha línea pastoral, la Iglesia construyó “nuevas” bases de influencia desde el trabajo de las mismas comunidades indígenas-campesinas que no sólo contrarrestó y compitió con otros grupos religiosos, sino también le permitió influir en diferentes ámbitos sociales. Dentro de esas bases se encuentran las siguientes:

a) Se refuerza la red de catequistas quienes se convierten en intermediarios entre la comunidad y la Iglesia. En su catequesis estimulan la participación y reflexión de las comunidades sobre problemas específicos, que derivan en compromisos y acciones específicas sobre transporte, educación, mujeres, salud comunitaria, entre otros (Leyva, 1995: 392). Además, dentro de la estructura de las comunidades se crean nuevos cargos “eclesiales” y “sociales” (encargados de templo, presidentes de ermita, juntas de fiestas patronales, cofradías, rezadores, promotores de salud, de arreglo de problemas, de derechos humanos, coordinadores de organizaciones sociales y políticas, entre otros).

En aquellas comunidades donde se conjugan estos cargos eclesiales y tradicionales con la “dirección” del catequista, se logró una “organicidad” que dio “solidez” y “estabilidad” al trabajo de la Iglesia (Iribarren, 1985: 58). Esa “cohesión” se fortaleció con el nombramiento de diáconos permanentes que por su ministerio de orden, vino a complementar el trabajo de los catequistas y eso permitió contener, en algunas comunidades, el avance de los grupos religiosos. Ese proceso es descrito en la siguiente declaración de un jesuita de la Misión de Bachajón:

Lo que aglutinó muy bien a los católicos fue, más bien, la ordenación de diáconos, porque el diácono recibe el sacramento, y no es un cargo temporal como lo es por ejemplo, el ser presidente de la ermita que se cumple en 2 o 3 años. El diácono recibe un cargo perene, para toda su vida. El diácono tiene la bendición del Espíritu Santo: como sacramento tiene carácter y eso afectó mucho a la comunidad, a los católicos. Con el diácono las comunidades ya tenían a una persona que diera los sacramentos, el bautismo, el matrimonio, la sagrada comunión, la visita de los enfermos y eso dio mucha cohesión al grupo católico y detuvo al protestantismo fuertemente (Entrevista a integrante de la misión de Bachajón, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 19 de febrero, 2009).

Sin omitir, la importancia de catequistas y diáconos como figuras de dirección de la red de cargos comunitarios, y su función en la “cohesión social”, se presentaron casos, donde sólo “rutinizaron” su carisma con tareas sacramentales y con la “enseñanza de la doctrina” sin otro compromiso comunitario; o bien donde debido a la concentración de poder y dirección, se convirtieron en “caciques” de la comunidad (Leyva, 1995: 393).

b) Relacionado con el punto anterior, la inserción de la Iglesia en las comunidades con una red de catequistas, de diáconos, y de agentes de pastoral, dotó a la diócesis de una capacidad de movilización entre sus miembros y de generar una determinada influencia en las comunidades y en la sociedad.

En la estructura de la diócesis se han actualizado ámbitos desde donde se moviliza a sus agentes de pastoral en temas relativos con derechos humanos, programas de salud, y educación, con los cuales mantiene una presencia activa en diferentes ámbitos de la sociedad. Además de que con la estructura del pueblo creyente se desarrollan acciones de protesta e interlocución con actores políticos y religiosos, que contemplan los diferentes planos territoriales en que está dividida la diócesis.

A pesar de estos aspectos, donde se observa una importante recomposición de la presencia e influencia de la Iglesia en la sociedad, el crecimiento de otros grupos religiosos se mantiene como una de las principales limitantes y desafíos de su entorno.

El obispo Samuel Ruiz en su *Informe quinquenal "Ad Limina Apostolorum"*, 1988-1993, reconoció dentro de los retos para el proceso de evangelización "profética":

...la presencia activa y vigorosa de iglesias y sectas evangélicas, dificultan grandemente el trabajo, aunque al mismo tiempo implican una exigencia de autocrítica y purificación de las actitudes y los modos de ser de nuestro pueblo; son un *contraste* que nos *obliga* a desarrollar una *identidad católica propia* más consciente, a lograr una formación cristiana y misionera más profunda del pueblo de Dios. La actitud de *evasión* que algunas sectas toman ante los *compromisos de transformación*, nos impulsan a buscar medios más aptos para que los cristianos podamos entender mejor los compromisos hacia el mundo que dimanen de nuestra fe, la cual fructifica en la justicia y el amor (Ruiz, 1993: 31).

Como se nota, al tiempo que se reconoce el límite que implica la presencia activa de otros grupos religiosos, ese mismo hecho obliga a *diferenciar* más su identidad católica, caracterizada por su *compromiso de transformación* en *oposición* a la actitud de *evasión* de determinadas iglesias evangélicas. De hecho, como se muestra en la cita, la observación generada por la diócesis sobre el fenómeno del pluralismo religioso, se desarrolla a partir de su ortodoxia liberacionista donde resalta la carencia de un "praxis liberadora" de las "sectas".

A partir de esta posición, incluso la diócesis define el tipo de relación que establece con las diferentes iglesias evangélicas y protestantes. Por una parte, se considera las relaciones ecuménicas y de diálogo sólo con iglesias protestantes históricas, y sobre la base de acciones que acompañen a las comunidades en su proceso de transformación y organización social. Este tipo de relaciones son escasas en la diócesis y sólo a partir del asunto de los refugiados guatemaltecos y de los problemas de expulsión se empezaron a realizar con presbiterianos, e iglesias europeas y norteamericanas, tales como la Iglesia Evangélica de Alemania y la Iglesia Unida de Cristo de los Estado Unidos.

Por el contrario, se define una relación de oposición y competencia frente a las organizaciones con carácter proselitista debido a que "atacan" y "dividen" a las comunidades con sus estrategias.

Esta diferencia en el tipo de relaciones definidas por la diócesis tanto de diálogo como de oposición, es ilustrada por agentes de pastoral en un folleto de divulgación denominado *Sectas, ecumenismo, liberación* de la siguiente forma:

Hay que distinguir muy bien lo que son **Iglesias Protestantes** y lo que son **sectas**. Las Iglesias Protestantes son cristianos como nosotros. Nos separan algunas cosas...Pero nos une lo fundamental: Tenemos el mismo Dios y Padre...el mismo bautismo, el mismo Evangelio; sólo que ellos se separaron. Por eso los llamamos hermanos separados (....).

Muchos hermanos de la Iglesias Protestantes respetan nuestra fe cristiana y católica; y nosotros hemos de respetar siempre su fe. También hay protestantes que luchan por la justicia y por la hermandad.

Al diálogo y trabajo en común con los hermanos separados de las Iglesias Protestantes se le llama **ecumenismo** (...).

Si te encuentras con un hermano protestante que respete tu fe, lucha junto a él, para que este mundo sea más justo y fraterno.

Pero esos protestantes que llegan a tu casa y atacan tus creencias, no son hermanos. Hablan muy bonito y por eso engañan a mucha gente. Cuídate de ellos. Son **sectas** (...).

Secta quiere decir “grupo aparte”. Sectas son los testigos de Jehová, los mormones, los sabáticos o adventistas, alianza, nazarenos, asamblea de Dios, Verbo Divino, luz del mundo...y cientos más.

Con las sectas es más difícil el ecumenismo. Generalmente no admiten diálogo con los católicos. No saben escuchar. Están entrenados para ser sólo lengua y nunca oído (...) Son como los fariseos que había en la época de Jesús, quienes se consideraban buenos y despreciaban a los demás (Equipo Pastoral Chicomuselo, 1986: 1-3).

Aunque un poco larga la cita, refleja los criterios para definir ya sea una relación de diálogo y otra de rechazo, frente a los grupos religiosos no católicos. Primero, para definir las relaciones ecuménicas se identifica a los protestantes históricos en un “nosotros” inclusivo, con la categoría de cristianos (“son cristianos como nosotros”), para después diferenciarlos como hermanos separados.

Sobre todo ese nosotros inclusivo permite diferenciar desde ese momento a los *adversarios* actuales de la contienda religiosa para la diócesis: las *sectas*. Así en la dualidad protestantes históricos/sectas, el primero es un destinatario de acciones “positivas” de la diócesis, mientras el segundo de las “negativas” en su calidad de adversarios.

Mientras, la diócesis con los protestantes históricos puede dialogar y trabajar en común, en cambio con las *sectas*, -en cuya categoría ubica a una diversidad de opciones religiosas en la cual destacan los pentecostales y las iglesias bíblicas no evangélicas-, se rechazan porque se “apartan”, “atacan” las creencias católicas y no “admiten” el diálogo.

Lo interesante del documento de divulgación *Sectas, ecumenismo, liberación*, elaborado por el Equipo Pastoral de Chicomuselo, perteneciente a la zona sureste de la diócesis, es que contiene una “apologética” “liberacionista” en donde se atienden – similar a lo que hacen los apóstoles de la palabra– aquellos aspectos que cuestionan del catolicismo diferentes organizaciones religiosas y donde se observa la constante distinción que hace de un oferta liberacionista católica frente a los diferentes grupos

considerados como sectas. En gran medida eso muestra la preocupación latente de la Iglesia católica local en un escenario de creciente competencia.

Así, el documento enuncia una serie de críticas que permiten posicionar la distinción y oferta de la diócesis frente a la impugnación más comunes realizadas por otros grupos religiosos: a) Frente a la crítica de que sólo la biblia es norma de fe, el documento subraya la interpretación individualista de las sectas en donde además de las escrituras “sagradas” el cristiano debe considerar lo que pasa en su comunidad, en el estado, en el país debido a que “Dios se manifestó también en la historia de nuestros pueblos” (Equipo Pastoral Chicomuselo, 1986:16); b) En relación con afirmación de una “adoración” a la Virgen María, se contrarresta con el argumento donde se resalta su imagen humilde y sencilla, además de que su devoción se explica por ser “símbolo” de liberación para la mujer; c) Un aspecto importante que el texto crítica de la propuesta de las sectas, es su concentración en el ámbito “espiritual”, que muestra su desprecio en lo material y en el compromiso hacía la justicia. De ahí que sobretodo distingan la “integralidad” liberacionista que desde la “fe” lleva al compromiso social con los pobres.

De lo anterior podemos señalar que si bien mediante la línea pastoral de la opción de los pobres, permitió construir bases de influencia para la Iglesia su acción está limitada y condicionada por un contexto de competencia religiosa. El mismo contexto de competencia religiosa lleva a la Iglesia a tratar de distinguir su oferta religiosa-social con un énfasis en su proyecto de compromiso por los pobres frente a sus actuales adversarios religiosos en donde se encuentra una diversidad de organizaciones religiosas cristianas y evangélicas.

Por último, la misma diócesis con su opción pastoral, segmenta o excluye a todo aquel que sostiene otra alternativa religiosa o se niega a alinearse en el proyecto diocesano. Y donde cabe resaltar, las limitaciones en el proceso de inclusión de miembros debido al tipo de membresía “cerrada” y cualificada que sostienen. De tal manera, que las exclusiones o segmentaciones generadas a partir de su propia distinción, como vimos en la sección anterior, abren la posibilidad para el crecimiento de otras expresiones religiosas, con inclusión de las disidencias internas.

IV.2. Iglesia Alas de Águila

La Iglesia Alas de Águila es una de las organizaciones neopentecostales más influyentes en la región de Los Altos de Chiapas (Rivera, 2008: 214), fundada por el pastor Esdras Alonso en 1996.

Originario del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, Esdras Alonso ingresó desde los 18 años a la iglesia nazarena donde dos años después comienza a desempeñarse como ministro de culto (Entrevista a Pastor fundador de Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, 25 de febrero de 2009). En 1993, llega a San Cristóbal de Las Casas para hacerse cargo de la Iglesia del Nazareno “Central”, en un contexto donde las expulsiones y agresiones por parte de las autoridades tradicionales de San Juan Chamula, se intensificaron en contra de los evangélicos.

Además de estudiar la licenciatura de teología en el seminario nazareno, en el Distrito Federal, el pastor Alonso tiene una maestría y estudios de doctorado en derecho penal, cuyas especialidades comenzó a estudiar en la Universidad Autónoma de Chiapas por la “necesidad” de denunciar las violaciones y defender los derechos humanos de los creyentes evangélicos (Entrevista a Pastor fundador de Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, 25 de febrero de 2009).

El contexto de “intolerancia religiosa”, “persecución” y “violaciones” constantes a los derechos humanos, es uno de los procesos que más influyeron en la distinción de la organización Alas de Águilas. Y cuyo interés se remite desde que su fundador dirigía la iglesia nazarena en San Cristóbal. En la Iglesia Nazarena, Edras Alonso se encargó de reorientar su dinámica con la adopción del sistema de células y el énfasis en los dones del Espíritu Santo, además de establecer como nicho de mercado prioritario de su trabajo de evangelización, la población de desplazados asentados en las colonias periféricas de los municipios de San Cristóbal y Teopisca. Tal como se muestra en la siguiente cita extraída de un texto elaborado por Edras Alonso denominado *Crecimiento de la Iglesia a través de los grupos familiares*.

...desde el 21 de Enero de 1966 al 25 de Noviembre de 1993 más de 23,000 creyentes han sido expulsados de sus comunidades por su fe. Existen 36 colonias de hermanos en San Cristóbal de las Casas y Teopisca. Las iglesias nazarenas tenemos un gran reto en el evangelismo, debemos cambiar de mentalidad, debemos alzar nuestros ojos y *mirar los campos que están blancos* para la siega... [Subrayado mío] (Alonso, 1994:1).

Con el trabajo en células en las referidas colonias de expulsados, se buscaba aumentar la membresía de los nazarenos: la meta era pasar de 69 miembros que había en 1993 a 600 en el 2000 (Alonso, 1994: 2).

La salida del líder religioso Edras de la denominación nazarena en 1996, se debió al rechazo por su participación política y su protagonismo en la defensa de los evangélicos expulsados e implicados en la masacre de Acteal (Rivera, 2008: 215; Entrevista a Pastor fundador de Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, 25 de febrero de 2009). Después de su salida, funda Alas de Águila que es definida por su líder como una iglesia neopentecostal independiente con una visión y praxis “integral” no sólo reducida a lo “religioso” sino con un compromiso en lo político y en lo social, que tiene como propósitos “defender los derechos de los evangélicos” y “propiciar el desarrollo comunitario”.

En la distinción religiosa de Alas de Águila, se enfatiza la diferencia con las “grandes” estructuras religiosas, especialmente con el protestantismo histórico y la Iglesia católica, al considerarse como un *grupo religioso pequeño* y con capacidad de movilización. En relación con el protestantismo, Alas de Águila se define como un proyecto *alternativo* debido a que en sus campos de acción, privilegia la dimensión política y excluye “esa visión conservadora [que] limita su alcance sólo al ámbito eclesiástico-religioso”, ello en clara alusión también a la falta de compromiso y defensa mostrada por las denominaciones históricas hacia los expulsados de Chamula. Mientras que en referencia con la Iglesia católica local, se considera como una propuesta *alternativa* porque no se centra sólo en lo material y margina lo “espiritual” sino que es “integral” (Entrevista a Pastor fundador de Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, 25 de febrero de 2009). Una crítica por cierto, similar a aquella realizada por la diócesis precisamente sobre las “sectas”.

Alas de Águila en su oferta religiosa mantiene algunas semejanzas con la propuesta de la Iglesia católica. No sólo por los campos definidos para su acción, religioso, social y político, sino por los propósitos y el modelo de gobierno asumido: en lo ideológico-doctrinal establece su propia opción por los pobres (al asumir en sus prioridades la defensa de los derechos de los evangélicos y de propiciar el desarrollo comunitario), además contempla una *dimensión política de la fe*, con la exigencia a sus miembros de una participación “política” en el ejército de Dios que es la estructura “política” y de “movilización” en la organización religiosa. Por ello, no es casual que para conjugar en la organización ambas dimensiones una “religiosa” y otra “política”, se

haya adoptado “creativamente” el modelo apostólico característico de la Iglesia católica, pero dentro de una oferta neopentecostal.

A decir de su fundador el carácter sincrético del pentecostalismo permitió esa posibilidad de integración. Lo que sin duda remite a lo señalado por Maurice Halbwachs, sobre la forma sincrética que deben adoptar aquellos sistemas de creencias que buscan sustituir a otro, o ejercer un dominio sobre otros (Halbwachs, 2004: 220 y 229). Así en ese proceso de competencia, Alas de Águila adquiere, en determinados aspectos, semejanzas con la propuesta por la diócesis que le permite colocar en el mercado religioso una oferta “sustituta”.

En este apartado observaremos con el tratamiento de las dimensiones racional, social y relacional de Alas de Águila, los elementos organizativos donde existe una influencia de la Iglesia católica. A partir de esos elementos que fueron subrayados arriba, dicha organización amplía las esferas de disputa con la Iglesia católica, no en el ámbito religioso sino que abarca el social y el político.

A. Dimensión racional: Composición y estructura organizativa

Alas de Águila es una organización con presencia en diversos estados del sur, destacan además de Chiapas, Oaxaca, Tabasco, Veracruz, y Guerrero. En Chiapas se calcula que posee una membresía de aproximadamente 4,500 personas, de las cuales el 60% pertenece a la región de Los Altos (Alonso, s/f)²¹⁴. La organización mantiene una afiliación religiosa importante en comunidades indígenas-campesinas, en sectores de jóvenes, y en mestizos de la ciudad (Rivera, 2008: 217).

La organización en su estructura organizativa distingue un ámbito religioso y otro político-social. Semejante a lo observado en La Luz del Mundo, las dos dimensiones están dirigidas por su líder fundador, Esdras Alonso. En el eclesiástico-religioso, su líder ostenta el cargo de apóstol de la Iglesia Alas de Águila, y en el político es Comandante General del Ejército de Dios. Ambas dimensiones están integradas por un modelo apostólico que permite concentrar en su pastor los dos tipos de cargos.

²¹⁴ Datos de la presencia y número de miembros según el líder religioso Esdras Alonso. Cfr Entrevista-Ejército de Dios en Chiapas, Cmte Gral Esdras Alonso en <http://es.filesmap.com/mp3/jZt9/entrevista-ejercito-de-dios-en-chiapas-cmte-gral-esdras-alonso/>

Esta estructura organizativa que integra la dimensión religiosa y política, es definida por su fundador de la siguiente manera: “el brazo religioso del ejército de Dios es Alas de Águila, al mismo tiempo que el brazo político de Alas de Águila es el Ejército de Dios” (Entrevista a Pastor fundador de Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, 25 de febrero de 2009).

En el plano religioso, la organización se estructura con la constitución de un sistema de células denominado G-12, en el cual cada célula se forma por doce miembros. Las células son homogéneas se integran sólo por “hombres (casados o unidos), mujeres (casadas o unidas), jóvenes (varones solteros), señoritas (mujeres solteras) y niños (de 7 a 10 años)” (Alas de Águila, s/f: 20).

El G-12 fue creado por el ministro colombiano Cesar Castellanos de la organización Misión Carismática Internacional y es considerado como una estrategia “exitosa” de evangelización y crecimiento. Dentro de los propósitos que Alas de Águila busca con el G-12 está, precisamente, el crecimiento de la organización mediante sus células con las cuales se “alcancen” y “retengan” a personas que se conviertan en los nuevos discípulos para la organización (Alas de Águila, s/f: 3). Para formar parte de la Iglesia, se establece un proceso denominado “escalera de éxito” que consta de tres etapas: un encuentro donde se busca generar una conversión de la persona; un reencuentro donde se propone su consolidación, y el lanzamiento en donde se prepara a los futuros “líderes” encargados de constituir su propia célula (Alas de Águila, s/f). Una vez concluido la etapa de lanzamiento, se ingresa a la Iglesia y al mismo tiempo al Ejército de Dios.

Al ingreso a la Iglesia a cada miembro le corresponde fundar su propia célula. En el proceso de integración de las células se aplica entre sus miembros la regla conocida como el *pacto de los tres*. Con dicha *regla* se compromete a cada miembro a invitar a tres futuros integrantes. De esta forma, el líder inicia con la invitación a tres de sus conocidos, quienes comienzan el tránsito por la “escalera del éxito”. Cada uno de esos tres invitados a su vez se comprometerá a invitar a otros tres con los cuales en caso de convertirse en miembros integrarían una célula de doce.

En la estructuración y expansión del G-12, el sistema de células que se configura adquiere una forma semejante a un modelo concéntrico. La célula primaria está integrada por su máxima autoridad y doce de sus colaboradores más cercanos. Después se ubican las células correspondientes a cada uno de los doce colaboradores del

apóstol, y de esta forma al tiempo que desciende se extiende el sistema. Cada célula está dirigida por un líder a través de los cuales se transmite el proceso de toma de decisiones.

Ahora bien como se refirió, todos los miembros de la Iglesia lo son también del Ejército de Dios. Una vez que concluye la escalera del éxito ingresan con la categoría de “boina verde” que designa un miembro “cualificado” o de “alto rendimiento”. Pero además se contemplan los diferentes niveles del ejército, alto mando, generales y oficiales. De esta manera los líderes de una célula realizan funciones “pastorales” y ostentan un “grado” militar. Con ello, reproducen la dualidad que mantiene su “máxima autoridad”, al concentrar un cargo religioso y otro “político”.

De acuerdo con su fundador después de meses de aplicación y de no funcionar el modelo del G-12, de origen colombiano, se realizó un proceso de “contextualización” en Chiapas, donde fue integrado a la estructura de células el principio “militar”. Así lo describe, su líder en la siguiente cita:

Me llevó un análisis el G-12, lo tuvimos aproximadamente tres años pero no funcionó, no se acoplaba. Realizamos un análisis para buscar un modelo integral, de unidad, que resistiera sólidamente la estructura, porque una cosa que surgió aquí fue el divisionismo de los grupos, se partían. Así, consideramos que el modelo militar es el que más servía para fortalecer la estructura y se creó el modelo del ejército de Dios, que tiene fundamentos bíblicos cuando David constituyó su ejército. Nos sirvió estudiar a Cesar Castellanos, pero para nosotros no era funcional. Al crear el ejército de Dios fusionamos dos conceptos: uno, estructura militar, mando vertical y sólido, disciplina, valor, todo lo que implica lo militar, pero le pusimos otro ingrediente, no es fundamentalismo pero la idea de Dios para nosotros penetra mucho más fuerte que un partido político. El sentimiento religioso supera por mucho algún vínculo económico, político, inclusive lo cultural. Fusionamos lo que es la estructura militar con la visión religiosa en un concepto que es Ejército de Dios (Entrevista a Pastor fundador, Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009).

Con esa estructura de mando militar se buscó controlar las posibles disidencias en las células y se intentó propiciar “decisiones y acciones al instante”, así como generar “una capacidad de movilidad efectiva” en sus miembros (Entrevista a Pastor fundador, Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009).

El Ejército de Dios como estructura política de la organización moviliza a sus miembros a una participación política mediante marchas ante autoridades locales. Las marchas además de resaltar determinada preocupación social de la comunidad, donde está presente una “filial” de la Iglesia, permiten a la organización establecer una función de interlocución política con las autoridades (Takeda, 2008). Dentro de las funciones “asignadas”, al ejército se encuentra el análisis de la legislación en materia religiosa, para insertar en la discusión pública una nueva agenda jurídica que contemple la

aceptación de candidaturas de ministros de culto, medios de comunicación cristianas, y la creación de partidos “confesionales”.

Asimismo, con la constitución del Ejército de Dios se busca “capitalizar” la memoria histórica de persecución e intolerancia en contra de los evangélicos, para erigirse en un movimiento que “reivindica” el pasado y que “defiende” sus derechos actuales. El Ejército de Dios se asume como heredero del grupo de autodefensa denominado Guardián de mi Hermano, formado por evangélicos y católicos a principios de la década de los noventa, en contra de las agresiones de los católicos tradicionales²¹⁵. A partir de ese rescate histórico, la organización define su propia opción por los pobres con la defensa de indígenas y campesinos evangélicos frente a los agravios y violaciones a sus derechos.

Además para establecer su propuesta “integral” que contempla áreas tales como educación, salud, equidad de género, derechos humanos, medios de comunicación, cooperativas, destinadas a incidir en “el desarrollo comunitario”, la Iglesia cuenta con una asociación civil “Visión Águila 2000” (Entrevista a Pastor fundador, Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009).

Como se observa, sin omitir sus propias distinciones, la incorporación de un modelo apostólico le permitió a la organización integrar dos dimensiones, por una parte, una religiosa con la Iglesia Alas de Águila y por otra, una política con el Ejército de Dios. Con esa integración se conformó una propuesta religiosa y líneas estratégicas equivalentes a la opción por los pobres que se puntualizan en la sección siguiente.

Por otra parte, Alas de Águila desde su distinción neopentecostal, integra una oferta religiosa que contempla alabanzas carismáticas, con un énfasis en los dones del Espíritu Santo, proyectos de medios de comunicación donde destacan desde el 2004 las radios cristianas, y un canal de televisión abierta, que en el 2005 operó en San Cristóbal por sólo siete meses debido a problemas económicos; así como la creación de un equipo, escuela y producción de música destinada a integrar a jóvenes. Finalmente, un rasgo importante de la organización es la incorporación de las mujeres no sólo como líderes dentro de las células, sino con la “ordenación” en el ministerio de culto.

²¹⁵ Aspectos que son abordados por su fundador en la siguiente reflexión: “ahora resulta que tuvimos también otro punto de intercambio, nuestra herencia histórica. A principios de los noventa aparece “Guardián de mi Hermano” que fue un grupo de autodefensa formado por gente combativa, que escribió la historia; gente que se quedó en la lucha. Hay una conciencia de nuestra gente, hay un recorrer histórico y en donde los mártires del pasado tienen que reivindicarse; esas muertes no tienen que quedar en el olvido [...] entonces no podemos manejarlo como un hecho aislado, sino como un proceso histórico que hoy se está *capitalizando* en el Ejército de Dios en movimiento” (Entrevista a Pastor fundador, Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009).

B. Dimensión social: Emulación del modelo apostólico

El modelo de gobierno adoptado por Alas de Águila es el apostólico, semejante en sus principios generales al católico. En la adopción de ese modelo por Alas de Águila, está presente la necesidad de diferenciarse del protestantismo histórico que es la tradición religiosa en la cual fue formado su líder fundador.

Las iglesias protestantes históricas en la década de los noventa, donde se registran el mayor número de agresiones o violaciones por parte de las autoridades tradicionales católicas de Chamula, en contra de los derechos de grupos de evangélicos y católicos (Rivera et al., 142-143), fueron cuestionadas por algunos de sus miembros debido a su postura “apolítica” tradicional y por ubicarse al “margen” de la situación.

Para Alas de Águila la adopción del modelo apostólico respondió a la intención de involucrarse en el ámbito político y social, motivado por el escenario de intolerancia religiosa, donde resultaba indispensable la defensa de los derechos humanos de los evangélicos expulsados. Pero también con el propósito de que la organización genere una capacidad de negociación e interlocución política, y con ello los grupos evangélicos amplíen sus espacios de influencia.

Así tenemos que en la ortodoxia construida por Alas de Águila, el protestantismo histórico se convierte en un referente importante para su distinción. Sin embargo, en ese proceso de distinción la organización adopta el modelo de gobierno apostólico con el cual genera líneas estratégicas similares a las que sostiene la Iglesia católica local.

Alas de Águila, como señalamos, se erige en defensora de los derechos de los evangélicos, principalmente de aquellos que habitan en las comunidades indígenas-campesinas en donde se han realizado el mayor número de violaciones. Esa opción “preferencial” es uno de los rasgos característicos de la “ortodoxia” de Alas de Águila y una de sus distinciones principales frente a las iglesias protestantes históricas, a quienes deslegitima para desarrollar dicho rol.

Para ello, precisamente la organización justifica su papel en la defensa de los evangélicos mediante el recate de la “memoria” histórica del contexto de persecución religiosa de los noventa, donde discursivamente subrayan de las iglesias protestantes los siguientes aspectos: a) su carencia de compromiso y apoyo ante sus mismos miembros expulsados, b) la discriminación existente en sus iglesias “mestizas” quienes se caracterizaron por su silencio frente a las violaciones sufridas por los evangélicos

indígenas, y c) sus posturas conservadoras sobre la política por su “tradicción” de evitar los conflictos con el estado. En contra parte, resaltan el papel de su líder fundador, Esdras Alonso, y de la organización Alas de Águila en el constante apoyo, defensa y acompañamiento hacía los evangélicos desplazado y perseguidos.

Dichos elementos los encontramos en la siguiente declaración del líder de Alas de Águila:

En el 1996 comienzo un proyecto nuevo, Alas de Águila. Ello porque a principios de los noventa, la iglesia del nazareno estaba con esa *visión conservadora* que aún mantiene y que *limita* su alcance, su misión sólo al ámbito *eclesiástico-religioso*; su *visión no involucra los sectores sociales* porque no está abierta hacia la *problemática social y política*. Ante los contextos que vivimos de persecución, intolerancia, y violaciones a los derechos humanos contra los creyentes de nuestra religión, yo me vi en la necesidad de estudiar leyes, para defender los derechos de nuestros hermanos de esa violación constante, e inclusive apoyando a los presbiterianos porque como denominación siempre se mantuvieron al margen de la persecución. Realmente sólo Abdías Tovilla²¹⁶ y nosotros [Alas de Águila] fuimos los que nos dedicamos a defender a los grupos perseguidos, pero la cúpula de la Iglesia Presbiteriana debido a que siempre ha tenido una *visión política en donde evitan los conflictos con el Estado* *prefirieron* mantenerse al *margen* de la persecución [...]

En realidad los liderazgos mestizos no se involucraron en la persecución, porque se vivía una *discriminación terrible* aquí en San Cristóbal de Las Casas. Ahora la situación ha cambiado bastante, pero hace 14 o 15 años había una discriminación terrible de la *iglesia evangélica mestiza*. *La iglesia étnica, la perseguida*, sufría una discriminación al interior del propio protestantismo, en donde resultaba más fácil guardar silencio por parte de la *iglesia mestiza* ante los atropellos de los indígenas. En este contexto contados líderes mestizos se involucraron (Entrevista a Pastor fundador, Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009).

De esta cita destacamos, cómo Alas de Águila, a partir del énfasis de dicho momento histórico de intolerancia, se presenta como una organización “autorizada” y representativa para defender los derechos de los evangélicos, y especialmente de ese sector evangélico excluido que es el de los indígenas-campesinos. Al mismo tiempo, al asumir dicha autoridad deslegítima de dicha papel a las denominaciones protestantes por mantenerse al margen de la situación y carecer de una preocupación política-social.

El mismo líder fundador refiere que hasta el día de hoy, capitaliza esa “historia, que forma parte de su identidad” (Entrevista a Pastor fundador, Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009). Así para establecer, en oposición al protestantismo histórico, una organización donde se conformara una visión “integral” no reducida a lo religioso, sino que abarcará el ámbito político y social, se adopta el modelo apostólico. Dejemos al propio fundador de Alas de Águila como la constitución de la propuesta integral implica la emulación del modelo apostólico:

²¹⁶ Líder proveniente de la Iglesia Presbiteriana Nacional, que funda la Iglesia Presbiteriana Renovada.

Ante estos acontecimientos de persecución e intolerancia nace el proyecto de Alas de Águila, con una visión más integral donde aparte del evangelio y la instrucción cristiana también nos propusimos defender los derechos y propiciar el desarrollo comunitario [...]

Nosotros en la organización ya fusionamos lo religioso y lo político, eso es lo interesante, hay una dualidad, se es apóstol pero también se es comandante. *Acuérdate que el Papa es jefe de Estado y es representante de una religión. Tiene la dualidad y eso tiene un fundamento bíblico: reyes y sacerdotes, la parte política y la parte religiosa, lo tiene una sólo persona. Ese modelo es de la Iglesia católica, cuando viene el Papa llega el representante de la Iglesia y un representante de Estado, y quién le discute eso, nadie. Ese modelo también se está extrapolando al modelo teocrático.* En este caso Alas de Águila es el brazo religioso del Ejército de Dios, al mismo tiempo que el brazo político de Alas de Águila es el Ejército de Dios [Subrayado mío] (Entrevista a Pastor fundador, Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009).

Con la emulación del modelo apostólico se integra esa dimensión política de la fe, donde sus miembros expresan su compromiso de “defender a los evangélicos” precisamente a través del ejército de Dios. Pero además, la adopción del modelo tuvo la intención de evitar comportamientos discordantes y con ello propiciar un crecimiento de la organización, que según eran características del protestantismo histórico que limitaban su desarrollo.

Tuvimos que retomar nuevamente el modelo vertical, el sistema apostólico porque nos dimos cuenta que las asambleas, los concilios, los colegiados, se dedican más a la discusión, pierden más tiempo. Eso ha contribuido a limitar su crecimiento. Nosotros decidimos por una verticalidad, por un modelo diferente, esto ha hecho que nosotros hayamos crecido más en menos tiempo y con un impacto mayor (Entrevista a Pastor fundador, Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009).

Dentro de los intereses de Alas de Águila, al adoptar el modelo apostólico, se encuentran las “ventajas” comparativas que ofrece en la interlocución con el gobierno. A diferencia del protestantismo histórico donde se subraya su carencia de “cabeza” debido a la existencia de “entes” autónomos con intereses y visiones distintas, el sistema apostólico define en su escala jerarquía la autoridad legítima para negociar o mantener una interlocución en representación de la organización con otra autoridad política:

...una de las grandes debilidades de los protestantismos mexicano *es que no tienen cabeza*; no hay cabeza, si gobernación habla ahora a los jefes de la Iglesia católica, en dos horas están ahí, porque ellos tienen definido por su sistema cristiano de gobierno quiénes son sus cabezas; pero si le hablan a los protestantes te aseguro que van estar cien diciendo que son las cabezas y entre ellos mismos se hacen pedazos (Entrevista a Pastor fundador, Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009).

De esta forma, observamos cómo Alas de Águila, en su proceso de distinción frente a los modelos de las denominaciones protestantes históricas –tradición religiosa de la cual proviene su líder fundador-, emula o adapta el modelo apostólico, característico de la Iglesia católica²¹⁷.

Con esa adaptación permitió que en su propuesta se conformaran aspectos similares a los de la Iglesia católica local. Como ha sido referido, con su propia opción por los “pobres” sobre la defensa de los derechos de evangélicos, la organización mantiene la exigencia de una dimensión política de la fe que se garantiza al ser parte de una estructura religiosa (Alas de Águila) y otra política (ejército de Dios).

Incluso a nivel de discurso se sostienen argumentos similares con la teología de la liberación, al señalar que Alas de Águila a través de su propia opción a favor de la defensa de los evangélicos indígenas busca “concientizar al indígena para que ellos comiencen a construir su propio estatus, para que ellos mismos hablen, y puedan visualizar lo que ellos quieren” (Entrevista a Pastor fundador, Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009).

No es casual que el mismo dirigente de la organización, Esdras Alonso, señale que mientras el “catolicismo optó por la teología de la liberación, nosotros lo que creamos fue su equivalencia” (Entrevista a Pastor fundador, Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009).

De ahí que con esa adopción del modelo apostólico permitió ampliar los ámbitos de competencia con la Iglesia católica al mismo tiempo que se diferenció de los protestantes históricos.

Ahora bien, un aspecto importante en la organización es el trabajo de socialización que se realiza para desarrollar en sus miembros esa dimensión política de su fe. Un primer espacio de socialización se realiza a través de la *escalera del éxito*. Como se señaló dicho proceso contempla tres niveles: un encuentro donde se pone énfasis en lo “espiritual”, en “suscitar” el “arrepentimiento” y la “sanidad” de las personas (Alas de Águila, s/f: 4). Después en las etapas de reencuentro y lanzamiento se ingresa a la “Escuela de líderes” en donde a los futuros miembros se les preparan sobre el sistema de trabajo del G-12, y su papel de soldado en el Ejército de Dios. Desde esta etapa se enseña que “la política no es pecado” sino parte integral de su identidad cristiana.

²¹⁷ Sin desconocer tampoco, que existe la influencia de otras organizaciones pentecostales como vimos en el caso del sistema celular retomada de Misión Carismática Internacional.

Un segundo espacio de socialización es el Ejército de Dios donde precisamente, a través de las marchas se afianza el vínculo entre miembro e iglesia. De acuerdo con la antropóloga Takeda Yukiko, quien realizó un trabajo de observación participante en varias marchas del ejército de Dios, encontró que éstas proporcionan la oportunidad para que sus miembros “presenten su fidelidad a Dios y su disposición cooperativa a la iglesia, mientras la iglesia también percibe sagazmente tal implicación de sus adeptos y sin falta les da agradecimiento por sus servicios” (Takeda, 2008:4)

Por último, la organización mediante su seminario prepara y especializa a sus miembros en materias tales como teología política, historia regional, y teologías contemporáneas, en éstas últimas se aborda lo relativo a la teología de la prosperidad y de la liberación.

Así, lo que la organización busca con esos procesos de socialización es que sus miembros se conviertan en agentes cualificados, y de cambio social. Una similitud con aquella que se muestra en la Iglesia católica con sus catequistas.

C. Dimensión relacional: Estrategia pastoral y competencia con la diócesis de San Cristóbal

Hemos observado cómo en su dimensión racional y social, la organización Alas de Águila, genera una propuesta que adquiere semejanzas con la de la Iglesia diocesana, además de que se diferencia frente a aquella de los protestantes históricos. No es causal ese doble proceso, debido a que ambos figuran como sus principales adversarios en el escenario de competencia religiosa.

Para Alas de Águila las “grandes estructuras” religiosas, tanto del catolicismo como del protestantismo histórico, se están “resquebrajando por la capacidad de movilización y propuesta de los grupos religiosos pequeños” (Entrevista a Pastor fundador, Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009).

Precisamente, Alas de Águila se asume como un *grupo pequeño* el cual con su sistema de células y su estructura jerarquizada mantiene una mayor capacidad de movilización que se adquiere con organizaciones menos complejas y diferenciadas. Su propagación mediante el sistema de células de doce permite ocupar o atender “nichos” vacíos, y ampliar su radio espacial de influencia.

Dentro de su oferta con el ejército de Dios mantiene el compromiso social y político, y con su Iglesia, atiende el ámbito religioso. De hecho, con ello busca figurar

como una alternativa importante frente a la Iglesia católica local, quien a decir del líder de Alas de Águila, sólo “se concentró en lo material o social y marginó lo espiritual”. Mientras los grupos evangélicos como el de Alas de Águila, han crecido porque además de “no descuidar lo espiritual ya están en lo social” (Entrevista a Pastor fundador, Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009).

El Ejército de Dios como estructura política de la organización, se hace presente en la sociedad por medio de marchas en comunidades donde existen grupos de afiliados. En esas marchas se enfatiza el papel que cumple el Ejército en la defensa a favor de los grupos indígenas, sobre todo de los evangélicos, y su intención de impulsar el desarrollo comunitario. Las marchas no sirven sólo para fortalecer los lazos con sus miembros o simpatizantes de la comunidad, sino para desarrollar un papel de mediación política con las autoridades locales. Estas manifestaciones permiten mantener presente a la organización en diferentes medios de comunicación, en especial periódicos locales, que publicitan el evento de la marcha (Takeda, 2008).

Por otra parte, por las funciones que realiza el Ejército de Dios, se presenta como una “alternativa” sustituta a la estructura diocesana del pueblo creyente, el cual se caracteriza por las manifestaciones de protesta, en forma de peregrinaciones o marchas. Asimismo, el Ejército de Dios ha resultado atractivo para muchos jóvenes de la ciudad, el cual ha afectado inclusive la membresía de otras iglesias como el de los presbiterianos, donde varios de sus jóvenes han optado por cambiarse a la Iglesia Alas de Águila. Esta situación es reconocida por un pastor de la Iglesia Nacional Presbiteriana en San Cristóbal al referir lo siguiente:

En este momento, hay un grupo que está muy fuerte aquí en San Cristóbal, se llama Alas de Águila. Tiene carisma en atraer a los jóvenes. Ese tipo de grupos nos están arrebatando a nuestros jóvenes. Nosotros como iglesia estamos adoctrinando a nuestros feligreses porque en este momento los jóvenes quieren salir y gritar, y se van con los soldados de Dios [se refiere al brazo político de la Alas de Águila denominado Ejército de Dios] (Entrevista a Pastor, Iglesia Nacional Presbiteriana, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 29 de enero de 2009).

Como parte de la estrategia de Alas de Águila, se encuentra su integración a una *red* de organizaciones de corte pentecostal, formado por la Iglesia Presbiteriana Renovada, y la Iglesia de Acción y de Amor de Los Altos. Con esta *red*, las organizaciones integrantes cooperan para la extensión o crecimiento del movimiento pentecostal, además de que sirve como instancia “corporativa” para la negociación e influencia en la esfera política.

Asimismo, Alas de Águila mediante esta red de organizaciones ha insertado en el espacio público, discusiones relacionadas con la participación política de los evangélicos, donde se ha planteado la necesidad de formar un partido político evangélico, obtener diputaciones o cargos de representación popular, la apertura a los medios de comunicación, y la educación cristiana en las escuelas.

Aunque con similares demandas que la Iglesia católica, con dicha agenda tratan de posicionar a los grupos evangélicos y contrarrestar la posición “privilegiada” del Estado frente al catolicismo.

IV. 3. Conclusiones parciales

En este capítulo abordamos aspectos relacionados con la estructura, composición, estrategias, de la Iglesia católica y de la organización Alas de Águila. A partir del argumento general del capítulo se mostró en su recorrido cómo desde la primera mitad de siglo XX, la Iglesia católica local respondió mediante procesos adaptativos y la emulación de las estrategias exitosas de evangelización de los grupos presbiterianos, al escenario de competencia religiosa instaurado por las iglesias protestantes y evangélicas.

En dicho momento, debido a la posición objetiva de la Iglesia que se caracterizaba por su ausencia institucional y su casi “desaparición” derivado de las medidas anticlericales en la entidad, el avance del protestantismo estimuló “tempranamente” cambios organizativos en la diócesis tendentes a responder y contrarrestar su crecimiento. Así, en un primer momento en su respuesta la Iglesia local adoptó los métodos de evangelización de los presbiterianos, y sólo después con la opción con los pobres los dotó de una distinción e identidad propia. Al asumir las líneas de opción por los pobres e inculturación del evangelio, la Iglesia logró restablecer su presencia en la sociedad.

Con su propuesta de Iglesia autóctona, la diócesis construyó nuevas bases de influencia y fuentes de legitimación desde las mismas comunidades indígenas-campesinas, que históricamente han resistido y minado el poder de la Iglesia católica, y en las cuales además incrementaba el avance de los grupos protestantes y evangélicos.

Para ello, fue indispensable restablecer la presencia de la Iglesia local en las comunidades indígenas-campesinas lo cual requirió en la *dimensión racional* de un proceso de diferenciación organizativa y territorial.

A nivel territorial se dividió la diócesis en seis zonas pastorales encargadas de coordinar a un número determinado de parroquias. Cada zona pastoral se subdividió en regiones y éstas a su vez en zonas desde las cuales se atienden de 10 a 12 comunidades. Asimismo esa diferenciación territorial destinada a controlar el espacio diocesano, estuvo acompañada del surgimiento de instancias y cargos responsables de coordinar el trabajo en los distintos niveles territoriales. En el diocesano, la Asamblea diocesana y el Consejo de Pastoral, en las zonas pastorales, los equipos, y en las regiones de las zonas los sub-equipos.

No omitimos subrayar que en dicho proceso de diferenciación y complejización interna, la Iglesia local estableció una jerarquía religiosa “particular” con la presencia de una base amplia de diáconos y diáconos quienes son los principales agentes de aplicar las líneas pastorales prioritarias en las comunidades. Precisamente, el trabajo de diáconos y catequistas, además de los cargos religiosos que surgieron en las propias comunidades con la implantación del proyecto de Iglesia autóctona, restableció la presencia e influencia de la Iglesia y en algunos casos contuvo el avance de los grupos protestantes y evangélicos. La estructura organizativa en la diócesis priorizó en su conformación la concentración de sus recursos y miembros en las periferias como espacios prioritarios de disputa religiosa y trabajo pastoral.

A pesar de esa base de catequistas y diáconos en la jerarquía local existe un escaso número de sacerdotes quienes normativamente están en una posición superior. Por esa característica en la dimensión racional, la Iglesia local expresa una fuerte verticalidad que paradójicamente ha intentado atenuar con el nombramiento de diáconos y su red de catequistas.

Sin embargo, las líneas pastorales de opción por los pobres e inculturación del evangelio, en la *dimensión social* se traducen en una *ortodoxia liberacionista*. La Iglesia local mediante dicha ortodoxia, determinó un tipo de membresía cerrada donde las personas para su inclusión deben de transitar por un proceso de formación en el cual muestren sus cualidades para impulsar el proyecto diocesano. El establecimiento de un membresía “cualificada” significó la exclusión de todo aquel grupo o aquella persona que se opusiera, o no se alineara a la opción por los pobres.

Por ello, si bien en su nivel racional, la Iglesia extendió su presencia territorial y social hasta el nivel de las comunidades, con su ortodoxia generó exclusiones desde las cuales crecieron tanto las disidencias internas como otros grupos religiosos que evidencian los límites actuales del proyecto diocesano.

Con respecto a la *dimensión relacional* se observó en la diócesis, el tránsito de un proceso de emulación de los métodos de evangelización de los presbiterianos a otro donde la Iglesia logra distinguir su estrategia por el compromiso socio-político de sus miembros debido a las líneas pastorales privilegiadas de opción por los pobres e inculturación del evangelio.

Sin embargo, el crecimiento de grupos evangélicos y protestantes se mantiene hasta el momento como uno de los principales “obstáculos” en las acciones de la Iglesia católica. Por esa razón, algunos de los equipos pastorales han adoptaron los métodos tradicionales “apologéticos” con los cuales a partir de la enseñanza de la doctrina liberacionista se intenta por una parte, contrarrestar las críticas realizadas por los grupos evangélicos y pentecostales a la religión católica; y por la otra, resaltar como parte de las distinciones de la Iglesia local, la “praxis liberacionista” de sus miembros y la “carencia” de esa característica en las “sectas” quienes privilegian el ámbito espiritual.

Ahora bien, aunque la Iglesia católica está limitada por un campo religioso segmentado, como se observó en el caso de Alas de Águila, mantiene una influencia religiosa importante frente a otros agentes religiosos. En el estudio de la organización neopentecostal Alas de Águila se mostró cómo esa influencia se tradujo en la adaptación del modelo apostólico. Con la adopción del modelo apostólico Alas de Águila no sólo se distinguió de las denominaciones protestantes, al incorporar en su estructura una dimensión política y otra religiosa, sino ello le permitió también constituir una oferta “sustituta” de aquella establecida por la Iglesia católica local.

Así, en la *dimensión racional* Alas de Águila presenta una estructura “dual”. Por una parte, en el plano religioso, se estructura mediante el sistema de células denominado G-12. A través de las células, la organización recluta a nuevos miembros y se expande en el espacio. Por el tamaño “pequeño” de cada célula, sirven para ocupar nichos vacíos y ampliar el radio de acción de la organización. Por otra parte, en el plano político se forma el Ejército de Dios que es la estructura encargada de propiciar la participación política de los miembros mediante la realización de marchas. Ambas dimensiones están integradas en la *dimensión social* por el modelo apostólico.

En la *dimensión relacional* se señaló cómo ese modelo apostólico posibilita la constitución de una oferta religiosa en la Alas de Águila semejante a la de la Iglesia católica local: establece su propia opción por los pobres al asumir la defensa de los derechos de los grupos evangélicos en especial de los sectores indígenas-campesinos; mantiene con su estructura dual la “exigencia” en sus miembros de una dimensión

política de la fe; y con el Ejército de Dios genera una estructura con funciones similares al pueblo creyente de la diócesis.

V. Conclusiones comparativas de los casos

Al inicio de este trabajo se propuso estudiar a las organizaciones religiosas en dos contextos diferentes uno de hegemonía religiosa, representado por el caso de la diócesis de Guadalajara, Jalisco, y otro de mayor pluralidad religiosa, por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Dichos casos fueron seleccionados por la posición opuesta de la Iglesia católica en el ámbito organizativo-religioso.

En ambos contextos se delimitó el estudio de las organizaciones a dos procesos centrales:

1) La influencia que genera el entorno religioso en la Iglesia católica mediante la operación de adaptaciones en su estructura, en su composición organizativa y en las estrategias implementadas para responder al desafío que representa el dinamismo y el crecimiento de otras organizaciones religiosas.

2) La influencia que genera la Iglesia católica en otras organizaciones religiosas cristianas de su entorno religioso. Ese proceso se observó por medio de la emulación de aspectos o modelos organizativos característicos de la Iglesia católica realizados por grupos pentecostales quienes figuran como los principales rivales religiosos.

Los dos ejes mencionados se construyeron a partir de la dualidad *organización/entorno religioso*. Con esa distinción consideramos que la organización, no se entiende de manera separa o aislada, sino en correspondencia con su entorno religioso. Toda organización a partir de su propia distinción o identidad genera procesos de inclusión/exclusión, define una membresía y en consecuencia niega esa condición al resto. De tal manera que aquello que no es incluido forma parte del entorno.

Las organizaciones realizan actualizaciones constantes de su entorno social: seleccionan destinatarios prioritarios de su comunicación, campos de su interés, y atienden aquellos desafíos que cuestionan su viabilidad futura. Además generan auto-reflexiones teológicas con las cuales observan e interpretan su contexto socio-religioso y acompañan los cambios operados en su interior.

Las organizaciones religiosas, como sistemas autónomos complejos, tienen la capacidad de generar sus propios sucesos internos en el tiempo, sin correspondencia con aquellos presentes en el entorno. Por esa capacidad, la influencia del entorno religioso se manifiesta a través de las mismas adaptaciones y actualizaciones realizadas por cada organización ya sea con la modificación o creación de sus propias estructuras, el

establecimiento de sus premisas, o bien con la constitución de estrategias o respuestas a los desafíos sociales percibidos.

Cabe subrayar que en el entorno religioso de cada organización existen otras organizaciones religiosas. Ello, no sólo implica la posibilidad de establecer relaciones inter-organizativas, sino presupone la configuración de sistemas organizativos interdependientes donde se generan contantes influencias y prestaciones mutuas. Por esa interdependencia, es que las organizaciones estimulan recíprocamente su crecimiento.

De esta forma, la condición de diversidad y crecimiento religioso de otras organizaciones en el entorno de la Iglesia católica, influye –con independencia de la posición que aquella mantiene en el correspondiente ámbito organizativo regional– mediante la operación de cambios en su estructura, composición, y el establecimiento de líneas de acción especializadas para atender y contrarrestar dicho avance religioso. De la misma manera, la Iglesia católica al ser el principal rival religioso en el entorno del resto de las organizaciones cristianas, genera una determinada influencia en ellas. Hemos enfatizado que un ejemplo claro, de dicha influencia es el proceso de emulación del modelo apostólico característico de la Iglesia católica, realizado, especialmente, por grupos pentecostales, cuya adaptación les permite entre otros aspectos, ampliar los campos de disputa religiosa frente al catolicismo.

A partir de esta perspectiva, retomada en sus principios esenciales de la teoría de sistemas de Luhmann, además se atendieron otros elementos característicos de las organizaciones religiosas, tales como el tema del poder, la autoridad, y los procesos de racionalidad, sin la carga negativa existente en algunos de los enfoques sociológicos más influyentes sobre la secularización.

En el capítulo I, expusimos algunos de los principales enfoques de la secularización: sobre el declive religioso, individualismo religioso e integración de la religión-. En cada uno de estos enfoques consecuente con su postura sobre la situación de la religión en la sociedad representan a las organizaciones religiosas. Las perspectivas del *debacle religioso*, *individualismo religioso* y de la *integración de la religión*, mantienen, a su manera, una oposición entre modernidad y religión, que se refleja en su postura sobre las organizaciones religiosas.

El estudio de las organizaciones religiosas sólo es importante en la primera postura para estudiar la decadencia de la religión. Todavía hasta los años setenta del siglo pasado, los estudios de las organizaciones estuvieron influidos por el presupuesto del declive religioso, que aseguraba el fin de la religión como resultado del proceso de

diferenciación y racionalización de la modernidad. En esta óptica cualquier proceso de racionalización – burocratización, definición de metas y estrategias para su crecimiento- en las organizaciones religiosas evidencia la pérdida de identidad de la religión y su secularización.

Una de las críticas realizadas a esta perspectiva fue la reducción del estudio de la religión sólo a las organizaciones religiosas en tanto figuraban como objetos empíricos mediante los cuales se corrobora la decadencia de la religión. Dicha crítica procedió de la postura del individualismo religioso quien considera que la crisis de las *iglesias* muestra tan sólo un proceso de desregulación religiosa, y no el cambio real que sufre la religión en la modernidad. Así, el estudio de las organizaciones religiosas, para esta postura, se convierte en irrelevante debido a que representan la “decadencia” de una forma religiosa tradicional específica de una etapa histórica pasada- donde las Iglesias buscaban dar significado a la totalidad de la sociedad-, y no la forma individual, diseminada y en movimiento que caracteriza a las sociedades modernas.

En México, sobre todo, en las últimas décadas, la visión del individualismo religioso se ha extendido en los trabajos antropológicos en estudios sobre identidad religiosa, conversión, nuevos movimientos religiosos, y en el análisis de algunas iglesias tradicionales. En este enfoque, la emergencia de nuevos colectivos religiosos sincréticos, por una parte, muestra un proceso de desregulación religiosa de las Iglesias establecidas, principalmente de la Iglesia católica y denominaciones protestantes, quienes dejan de determinar el corpus de creencias de las personas, y por otra, una diseminación de lo religioso por su carácter individual.

En ambas posturas (declive religioso e individualismo), la religión adquiere una carga negativa debido a que las sociedades modernas representan una “liberación”, “emancipación” o “autonomía” de una etapa anterior donde lo religioso dominaba a la sociedad. Esta emancipación es vista además en relación con una estructura de poder: las Iglesias cristianas. Así, la liberación del mundo de la religión, implicaría la autonomía frente a las estructuras “regulativas” e “impositivas” de las Iglesias quienes entran en un proceso inevitable de pérdida de influencia social. Por esa razón, determinados aspectos característicos de las organizaciones, tales como el poder y la autoridad, también adquieren esa connotación negativa.

En la perspectiva de integración religiosa, las organizaciones sólo son consideradas relevantes, en la medida en que contribuyen a la integración de la religión en la sociedad en su forma de religión civil con lo cual alcanza un nivel de

generalización capaz de propiciar cohesión social. Sin embargo, eso implica que las mismas organizaciones deben de superar su postura de oposición o confrontación con el mundo, y en su caso acoplarse en él para posibilitar ese tránsito evolutivo de la religión a una forma superior. En cambio, cuando las organizaciones se oponen como parte de su distinción al mundo, son catalogadas como tradicionales o pre-modernas por obstaculizar la evolución de la religión en la sociedad.

Así, el incorporar como marco referencial a la teoría de Luhman para el análisis de las organizaciones, permitió desligarnos de dichos enfoques señalados. Cabe señalar que ello no significó la omisión de discusiones sobre las organizaciones religiosas (tal es el caso de aquellas desarrolladas a partir de las categorías de secta, iglesia, y denominación) sino por el contrario se integraron en las dimensiones definidas (racional, social y relacional) para el estudio de los casos seleccionados.

Desde la perspectiva que asumimos, se consideró a las organizaciones religiosas como un nivel de la religión, que indudablemente no abarca a la totalidad de los hechos religiosos, pero que eso no significa ni su devaluación como objeto de estudio, ni como expresión colectiva religiosa. De hecho, con la distinción organización/entorno religioso, se presupone la existencia de una mayor complejidad fuera de los sistemas organizativos. Y consecuente con ello, la constitución de cada organización representa reducciones de esa complejidad y variabilidad existente en el entorno socio-religioso.

Al observarse cómo un ámbito específico de la religión, las organizaciones religiosas son un referente para entender procesos de cambio religioso. En nuestro país, por ejemplo, con el antecedente de una matriz religiosa de monopolio católico, la condición de diversidad religiosa, se manifiesta en lo organizativo con la instauración de contextos de competencia religiosa.

Así, las organizaciones figuran como un plano para observar los matices diferenciales que en las diferentes regiones del país adquiere ese proceso de pluralización y competencia religiosa. Pero también las diferencias en la manera de cómo cada organización se adapta y responde a ese entorno complejo y turbulento donde están presentes otra variedad de organizaciones religiosas.

En el capítulo II, referimos cómo históricamente la propagación del catolicismo desde la época de la Colonia no fue homogénea en todo el territorio novohispano, sino hubo zonas –centro y occidente- donde se concentraron los recursos religiosos e infraestructura eclesiástica, lo cual facilitó la evangelización e instauración de un monopolio católico. El catolicismo, principalmente en la región del occidente,

desempeñó un rol relevante en la formación de la identidad regional, que se mostró en diferentes momentos históricos, tales como en la constitución de respuestas y propuestas para enfrentar en lo político, jurídico y cultural aquellos procesos y medidas que representarían una reducción de la influencia y presencia eclesial en la sociedad. En cambio, el sur y el norte, se caracterizaron por la débil presencia eclesial, y lo tardío en el proceso de evangelización. En estas regiones, opuestas a las anteriores, no se logra el establecimiento del monopolio religioso. En el sur, especialmente, además de la carencia de personal religioso y de una accidentada geografía, que dificultaron el proceso de evangelización, destacó la resistencia de los grupos indígenas al dominio católico.

Esas diferencias regionales históricas, se expresaron con el tiempo en posiciones desiguales para la Iglesia católica en sus respectivos ámbitos religiosos. El occidente se mantiene, como el principal bastión de la Iglesia católica y del catolicismo, seguido del centro; en tanto el sur y el norte son las zonas de mayor descenso de católicos y difusión e incremento de otras creencias religiosas. En la tendencia de pluralización religiosa, destaca la región sureste donde se ubican las entidades que presentan un ritmo “acelerado” de cambio religioso. Así, las variantes regionales en el país contemplan diferentes escenarios de pluralización religiosa que corren de la hegemonía católica hasta el mayor pluralismo religioso.

La hegemonía católica se caracteriza por la posición de predominio o superioridad de la Iglesia católica y como consecuencia de inferioridad del resto de las organizaciones. Esas posiciones desiguales son resultado de las mayores capacidades que mantiene la Iglesia católica para suscitar una determinada influencia social.

El contexto de hegemonía fue expresado a partir de la distinción *centro/periferia*. Debido al predominio de la Iglesia, ésta se mantiene como centro mientras el resto de las organizaciones religiosas, se encuentran en una condición periférica. El escenario opuesto a la hegemonía es el de mayor pluralismo religioso, eso significa la existencia de diferentes organizaciones con capacidades semejantes. Por eso distinguimos al contexto de mayor pluralidad como un escenario *segmentado*.

La diócesis de Guadalajara, precisamente, es un caso relevante que nos muestra cómo en el escenario de pluralización religiosa, la Iglesia conserva una condición de predominio religioso. Mientras, San Cristóbal de las Casas, evidencia una situación opuesta donde la Iglesia está contenida por un escenario religioso segmentado en el cual existen diferentes grupos religiosos con capacidades semejantes a ella.

Esa posición diferencial histórica que caracteriza a la Iglesia en cada uno de nuestros casos seleccionados, influye en su desarrollo organizativo y en la forma de responder al contexto de competencia religiosa. Ello resultará en distinciones importantes entre ambas iglesias locales, en su estructura, composición y en la estrategia implementada, como se observara en el ejercicio comparativo.

Ahora bien, dentro de las características definitorias de las organizaciones religiosas que consideramos las distinguen como un ámbito específico, al tiempo que la diferencian de otras construcciones sociales religiosas, tales como los sistemas interactivos, son: su *estabilidad temporal*, su *formalidad* y su *capacidad* de regular los procesos de *inclusión* y en ese sentido de generar *exclusiones*. Debido a estas características, resulta imposible que las organizaciones abarquen a la totalidad de sociedad. Por el contrario, todas las organizaciones en sus exclusiones abren la posibilidad de que se formen o propaguen otros grupos religiosos, disidencias, o creencias alternas. Esas exclusiones se convierten en nichos desde los cuales se desarrollan y compiten diferentes grupos religiosos. De esta forma, aún en las situaciones de predominio católico, las exclusiones de la Iglesia permiten el crecimiento de diversas organizaciones y ofertas religiosas.

Ante la imposibilidad de abarcar al conjunto de la sociedad, las organizaciones definen destinatarios y campos prioritarios, donde condensan o priorizan sus acciones para influir en la sociedad. Además de que espacialmente, varias de ellas generan procesos de concentración en donde localizan una parte importante de su membresía en determinados territorios. Observamos también en el ejercicio de comparación, cómo las organizaciones religiosas generan una determinada apropiación del espacio. Indudablemente, dicho tema, nos remite a la concurrencia de las organizaciones religiosas en el territorio las cuales establecen lógicas diferentes de apropiación, control y permanencia en el espacio geográfico.

El estudio de las organizaciones se desarrolló con base en la delimitación de tres dimensiones: racional, social y relacional. A partir de esas dimensiones además de incorporar aspectos diferentes y complementarios (racionalidad, poder y relaciones de autoridad) que en otros enfoques adquieren una connotación negativa, permitió analizar a las organizaciones, no desde el movimiento de las personas, sino desde la propia lógica colectiva.

Por otra parte, las tres dimensiones son los aspectos que permitirán realizar la comparación de las organizaciones en los dos casos disímiles elegidos. El ejercicio comparativo lo dividimos en los siguientes ejes:

1. Comparación de las Iglesias locales de Guadalajara y San Cristóbal de Las Casas.
2. Comparación entre las organizaciones La Luz del Mundo y Alas de Águila.

V.1. Comparación de las Iglesias locales de Guadalajara y San Cristóbal de las Casas

Por el carácter internacional de la organización católica, las iglesias locales son los ámbitos mediante los cuales mantiene su presencia en diferentes contextos sociales. Las iglesias locales se encuentran vinculadas de manera jerárquica a un centro de dirección y gobierno que es la Santa Sede, la cual está encabezada por el Papa en turno. Desde este centro se busca dirigir el trabajo de las Iglesias locales. Para ello, el Pontífice gobierna y orienta el trabajo de las iglesias de forma extraordinaria a través del colegio episcopal que puede comprender la reunión total o parcial²¹⁸ de los obispos con el papa, o bien de forma ordinaria por medio de la curia romana formada por una serie de congregaciones, consejos y comisiones.

Las Iglesias particulares cumplen una función diferente de las instancias internacionales, por constituir ámbitos “periféricos” encargados de adoptar y aplicar en sus respectivas jurisdicciones, los lineamientos y las reflexiones elaboradas desde el centro de la organización católica²¹⁹.

Cada diócesis es gobernada por un obispo que define las líneas pastorales en su iglesia local²²⁰. A pesar de esta autonomía, al formar parte de una organización varios

²¹⁸ De acuerdo con el canon, 336, el colegio episcopal es la institución que agrupa a todos los obispos con su cabeza, de forma solemne se ejerce en el Concilio Ecuménico, aunque hay expresiones parciales tales como los sínodos, las conferencias episcopales, los concilios particulares, entre otros.

²¹⁹ Debido a esa función, cómo se mencionó en el capítulo II, desde el Concilio se colocó la importancia de las instancias de coordinación para el trabajo de los obispos diocesanos a nivel nacional y regional con el fin de delinear y establecer una pastoral en conjunto que les permita enfrentar problemáticas sociales que comparten. Dentro de estas estructuras se encuentran las conferencias episcopales, las provincias eclesíásticas y las regiones pastorales.

²²⁰ Además de que en la función de gobierno concentra las facultades legislativa, ejecutiva y judicial, que lleva a cabo ya sea de manera personal o delegada. La función legislativa la realiza el obispo solo, la ejecutiva por medio de la curia diocesana o los vicarios episcopales, y la judicial ya sea solo o por medio de la vicaría judicial o de los jueces.

aspectos de la composición y estructura de las iglesias locales están normadas por el derecho canónico. De ahí que, como se notó en el desarrollo de los casos, las dos iglesias locales seleccionadas comparten aspectos en estructura y composición organizativa.

Principalmente, el derecho canónico establece en la composición de las iglesias locales estructuras tanto personales como colegiales destinadas a apoyar al obispo en tareas de gobierno y trabajo pastoral de la diócesis. Dichas estructuras se puede dividir en dos grupos: a) aquellos que conforman la curia diocesana como son el vicario general²²¹, el vicario episcopal, el consejo episcopal²²², y los órganos encargados de justicia, y que en conjunto ejercen en nombre del obispo, las funciones ejecutiva, judicial y económica. B) Los organismos colegiales que cumplen funciones consultivas, que son: el consejo presbiteral²²³, el colegio de consultores²²⁴, el consejo pastoral²²⁵, y el Sínodo diocesano.

Este tipo de estructuras tienen como función la orientación en el trabajo pastoral, sobre todo, de las parroquias que figuran como estructuras estables y obligatorias en las Iglesias particulares. Las diócesis entonces deben dividirse en parroquias, las cuales en la unión de varias de ellas pueden formar decanatos o incluso vicariatos episcopales territoriales.

Las parroquias son los niveles en la diócesis donde se dispone la aplicación de las premisas definidas en los ámbitos de orientación. Para eso, se tiene contemplado tratar de influir en su trabajo a través de instancias coordinadoras, tal es el caso de los decanatos (zonas pastorales en la diócesis de San Cristóbal) y de dirección como las vicarías territoriales.

²²¹ El vicario general es uno de los oficios importantes de la curia posee la potestad ejecutiva que jurídicamente es propia del obispo, en todo el territorio de la diócesis (c.479 § 1). El vicario general es nombrado por el obispo y recae regularmente en el obispo auxiliar o coadjutor. La diferencia que existe entre el vicario general y el episcopal es principal de alcance en su potestad. Mientras el vicario general tiene un alcance en toda la diócesis, el episcopal en un territorio, asunto o grupo de personas.

²²² El c.473 § 4 establece que con el fin de generar una mejor acción pastoral, el obispo puede formar un consejo episcopal integrado por los vicarios generales y episcopales. Es una instancia para unificar criterios e intercambiar información entre los vicarios y el obispo.

²²³ Es obligación en cada diócesis constituir un consejo presbiterial conformado por sacerdotes que representen al presbiterio diocesano para fines de ayudar al obispo en el gobierno. Por ello el consejo tiene un carácter además de consultivo representativo al figurar como el senado del obispo en la diócesis.

²²⁴ Es un colegio nombrado por el obispo de los integrantes del consejo presbiterial. El colegio de consultores no debe de pasar de 12 integrantes ni ser menor de seis, la principal función que desempeña es designar al administrador apostólico en momentos de sede vacante (c. 502). Aunque en régimen ordinario asesora al obispo en materia administrativa.

²²⁵ Es un colegio conformado por sacerdotes, religiosos y laicos con el fin de ayudar y participar en la actividad pastoral de la diócesis. El concilio Vaticano II lo sugiere como una instancia para fomentar la corresponsabilidad de los bautizados en la misión de la Iglesia.

De esta forma, desde la misma normatividad eclesiástica se contempla una estructura definida para las iglesias locales. Sin embargo, no sólo por los contextos sociales, sino por la autonomía que tiene el obispo, es posible observar en cada iglesia local diferencias en estructura organizativa, en la relación con sus agentes pastorales, en los destinatarios prioritarios de su acción, en las reflexiones doctrinales-ideológicas que priorizan y en las estrategias empleadas en la sociedad. Ello sucede en el caso de San Cristóbal y Guadalajara como se demostrará en la comparación de sus tres dimensiones: racional, social, y relacional.

A. Dimensión racional

En la dimensión racional la diócesis de Guadalajara y San Cristóbal de Las Casas, muestran distinciones específicas. Por el tipo de miembros que incorpora, Guadalajara se caracteriza por ser uno de los principales semilleros de vocaciones religiosas tanto a nivel nacional como internacional. La importancia que tuvo el catolicismo en la formación de la identidad regional favorece a la Iglesia local hasta la actualidad en la captación de personal religioso. Guadalajara, es una de la diócesis a nivel nacional con mayor número de sacerdotes (1,327). Por esa cualidad destaca el carácter clerical en su composición.

Asimismo, asociado con el antecedente de monopolio católico, la diócesis tiene la capacidad de incorporar a una diversidad de movimientos seculares disímiles entre sí que contribuyen a la atención de determinados sectores poblacionales (jóvenes, familia, adultos) o que participan en un campo de interés de la Iglesia, en tareas de evangelización, culto, o pastoral social. Con respecto a esa característica, podemos subrayar la conformación de un mercado interno “católico”.

Por su parte, San Cristóbal de Las Casas, históricamente ha padecido de un problema de falta de vocaciones religiosas. Datos recientes señalan la presencia de 90 sacerdotes, cuyo número está muy por debajo del existente en Guadalajara. A mediados de siglo XX, la posición objetiva de la Iglesia local caracterizada por su ausencia pastoral y casi inexistencia institucional, obligó a realizar un proceso de reconstitución en el cual se amplía la participación de los laicos mediante la formación de catequistas, quienes cumplieron en las comunidades la función de figuras sustitutas ante la escasez de sacerdotes. Posterior, un número considerable de laicos pasarán a formar parte del cuerpo de clérigos de la diócesis con el establecimiento del diaconado permanente, cuya

membresía (322) supera al de los sacerdotes. La red de diáconos y catequistas es un rasgo distintivo de la jerarquía religiosa local de la diócesis de San Cristóbal. La presencia de estos agentes eclesiales en las comunidades ha permitido ampliar el radio de acción e influencia de la diócesis, y compensar el problema de escasez de sacerdotes.

Cuadro 40. Dimensión racional: comparativo de la Iglesia de Guadalajara y San Cristóbal de Las Casas

Tema	Guadalajara	San Cristóbal de Las Casas
Miembros	Es semillero de vocaciones religiosas. Conserva un carácter fuertemente clerical. Existe una diversidad de movimientos seculares (de diferente tipo: evangelización, sacramentales, enfocados a la familia, jóvenes, mujeres).	Problema endémico de vocaciones religiosas. Escaso número de clero, y extenso de diáconos. Participación importante de laicos mediante una red de catequistas y las Comunidades Eclesiales de Base. Aunque con poca variabilidad de expresiones e identidades seculares.
Principales estructuras en los niveles de orientación y aplicación	Orientación: el Sínodo diocesano, la curia diocesana mediante su pastoral funcional (comisión de pastoral social, profética, comisión de pastoral familiar, y organismos laicales), y los vicarios territoriales. Además de aquellas instancias colegiadas consultivas (consejo episcopal, y de pastoral). Aplicación: parroquia. Proceso descendente de toma de decisiones con un énfasis en el componente clerical.	Orientación: Sínodo, Asamblea diocesana, curia diocesana (áreas de salud, derechos humanos, jóvenes, pueblo creyente, solidaridad), Consejo de Pastoral, vicarios episcopales, decanatos (equipos pastorales). Aplicación: comunidades en cada parroquia. Proceso descendente con una combinación importante de los principios de primacía y colegialidad.
Tipo de respuesta ante el proceso de pluralización	Ampliación de su variabilidad interna en temas, ámbitos de competencia, y tipo de miembros. El mecanismo de ampliación de su diversidad interna muestra su intención de hacerse co-extensiva al conjunto de la sociedad. Mercado religioso interno que cumple funciones de contención. Definición de estructuras y líneas específicas para contrarrestar el avance de religioso de otras organizaciones.	Proceso de (re)constitución organizativa y diferenciación ante su condición casi de ausencia. El proceso de reconstitución muestra su desenvolvimiento temprano como organización y la aceptación de la imposibilidad de abarcar al conjunto de la sociedad. Construcción de nuevas fuentes de influencias con las líneas de opción por los pobres e inculturación del evangelio, ante un mercado religioso más competitivo Ampliación de participación de laicos, y constitución de una jerarquía local. Atención de las periferias.

Fuente: Elaboración propia

Asimismo, en la diócesis existen laicos organizados en Comunidades Eclesiales de Base a quienes, sobre todo, se les asigna la atención de zonas urbanas. A pesar de esa presencia importante de seculares, en tareas y campos de la diócesis, no se observa la diversidad de movimientos existentes en Guadalajara.

Así, en la composición de miembros encontramos las primeras diferencias: Guadalajara por su cualidad de semillero de vocaciones, mantiene una composición “tradicional” con un carácter *clerical* que tendrá consecuencias en la condensación o sobrecarga en el proceso de toma de decisiones en el cuerpo sacerdotal y con una exclusión de los laicos. A pesar de ello, se ha logrado ampliar la membresía a una variedad de manifestaciones y asociaciones seculares. Mientras que en San Cristóbal,

debido a la carencia de clero, se ha compensado con la formación de un cuerpo local de especialistas religiosos, desempeñado por catequistas y diáconos en los cuales se descentralizan tareas pastorales-religiosas para el trabajo en las comunidades indígenas-campesinas. En cambio, existen restricciones en aceptar a grupos de seglares, cuya identidad y acción se oponga a lo delineado y exigido por el proyecto diocesano de opción por los pobres.

La capacidad de la diócesis de Guadalajara para incorporar una mayor diversidad de integrantes seglares, nos refiere a la existencia de una membresía *abierta*, a diferencia de San Cristóbal, que cuenta con una membresía *cerrada*. Esas diferencias en el tipo de membresía, están relacionadas a la posición histórica de la Iglesia en el campo religioso regional.

El antecedente de monopolio en Guadalajara ha posibilitado que la Iglesia local acepte o “tolere” un rango amplio de variación interna, la cual se muestra, precisamente, en su disposición de abarcar la mayor diversidad de identidades, miembros y prácticas seglares. Por esa razón, también intenta retener o controlar a diversos movimientos religiosos surgidos en sus periferias. Con la diversidad contenida, la Iglesia local se propone además resolver un problema o atender un campo o destinatario de su interés. En cambio, el proceso de reconstitución organizativa en la diócesis de San Cristóbal significó definir y restringir la membresía a las personas *cualificadas* para desarrollar las líneas pastorales prioritarias de opción por los pobres y de inculturación del evangelio²²⁶.

Por otra parte, el carácter clerical en la composición de la diócesis de Guadalajara evidencia la centralización por parte de los sacerdotes y la naturaleza vertical en el proceso de toma de decisiones. En la diócesis San Cristóbal aunque existe una base amplia de catequistas y diáconos (que es resaltada constantemente por sus miembros para demostrar su composición “horizontal”), están en una posición inferior en la jerarquía con respecto al reducido grupo de sacerdotes y religiosos. De tal manera, que desde la dimensión racional, más que mostrar una horizontalidad, se puede interpretar de manera opuesta, como una presencia de mayor verticalidad por el escaso

²²⁶ Esta diferencia entre la Iglesia en Guadalajara y San Cristóbal de Las Casas, en el tipo de membresía, la primera abierta y la segunda cerrada, se asemeja a la diferencia planteada por Weber entre *Iglesia-secta*. Para Weber, en la *secta* existe una afiliación *cualificada* en donde sólo ingresan las personas que satisfacen las condiciones y las pruebas de aceptación. Mientras la *Iglesia* mantiene una afiliación “universal”.

número de sacerdotes y la importante base tanto de diáconos como catequistas existentes.

Ahora bien, en relación con el tipo de estructuras organizativas y de los ámbitos de toma de decisiones, mencionamos que el derecho canónico establece estructuras personales y colegiadas para el trabajo pastoral-religioso de las Iglesias locales, y donde se contempla por su funciones, en términos globales, dos ámbitos diferenciados: uno responsable de orientar y dirigir el trabajo pastoral, y otro de aplicarlo. Regularmente, el ámbito de orientación corresponde al nivel diocesano, integrado por las instancias de la curia diocesana y los consejos colegiados mediante las cuales el obispo establece las premisas para el quehacer pastoral de sus agentes. Mientras el ámbito de aplicación, en esencia, comprende a las parroquias y donde el decanato cumple funciones de coordinación sobre un conjunto de parroquias. Con respecto a este modelo organizativo, normativamente definido, la diócesis de Guadalajara se acopla más, mientras en San Cristóbal existen algunas variaciones.

En la diócesis de Guadalajara el ámbito que orienta está conformado por las estructuras de la curia diocesana, en la cual se distingue una pastoral funcional y una territorial. La pastoral funcional se integra por aquellas comisiones que atienden un campo, problema, o destinatario de interés para la diócesis. En su momento destacamos en la pastoral funcional, las comisiones de *Pastoral social* (derechos humanos; salud; migración, indígenas, y campesinos; Caritas; pastoral penitenciaria; pastoral laboral; prevención de adicciones y, ecología), *Pastoral profética* (de evangelización y catequesis; educación y cultura; pastoral de la comunicación; pastoral bíblica, de misiones y, en particular, el programa de ecumenismos y de promoción y defensa de la fe), y de *Organismos laicales* (evangelización, marianos, y sacramentales). Sobre estas estructuras resaltamos la variedad de campos contemplados cuyo aspecto nos refería a las constantes actualizaciones realizadas por la diócesis de su entorno.

Por ello, en su estructura, al igual que en el tema de los miembros, la Iglesia en Guadalajara responde con un mecanismo de ampliación de su variabilidad con el cual trata de aprehender a la mayor complejidad del entorno, y atender aquellos aspectos que cuestionan o representan un desafío en su influencia social y hegemonía religiosa. Con esta ampliación de su diversidad, la Iglesia busca hacerse co-extensiva a la sociedad, de ahí que se mantenga constantemente irritada por su entorno. Ante esta pretensión, la Iglesia rechaza no sólo asumirse como una organización religiosa y social más entre

otras, sino con ello, la imposibilidad que eso significa de abarcar al conjunto de la sociedad.

Ahora bien, el trabajo de orientación desarrollado por las estructuras diocesanas, tiene como propósito influir en los agentes pastorales de las parroquias para generar en ellos, acciones especializadas de evangelización hacia los campos y los destinatarios prioritarios. Cada acoplamiento que modifica la estructura de la diócesis con la integración de un nuevo campo de acción, representa la definición de una línea de especialización para el trabajo religioso en las parroquias. De ahí que a través de sus vicarias territoriales dirigidas por un obispo auxiliar y de sus decanatos se busque en lo territorial modificar el trabajo “cultural” predominante en las parroquias, por uno de evangelización.

Para el caso de San Cristóbal de Las Casas existen similitudes y diferencias significativas con respecto a Guadalajara. La Iglesia en su curia diocesana se integra por *áreas* –que son el equivalente de las *comisiones* en la pastoral funcional en Guadalajara– en las cuales destacan el área de *derechos humanos, salud, solidaridad, educación, pueblo creyente, atención a mujeres y comunidades eclesiales de base*. Las áreas reflejan esas actualizaciones realizadas por la diócesis que le sirvieron para operar la opción preferencias por los pobres en las comunidades. Razón por la cual, respondieron a la necesidad de construir procesos de legitimación y bases de influencia para posicionarse y así ampliar su margen de acción en un contexto socio-religioso competitivo, y no, como el caso de Guadalajara, de aprehender la mayor complejidad posible existente en su entorno social. Ello nos refiere a dos procesos organizativos diferenciales. La Iglesia en Guadalajara, busca mantener su hegemonía con un mecanismo de ampliación para controlar y responder a la pérdida de influencia resultado del proceso de diferenciación y pluralización religiosa. Mientras, en San Cristóbal, la Iglesia se reconstituyó (renació), y construyó nuevos procesos de legitimación en los sectores indígenas-campesinos, definidos como destinatarios prioritarios, y en los cuales, precisamente, su presencia y legitimidad estaba mermada. Por eso en su reconstrucción, la Iglesia se asumió como una organización religiosa y social más en un campo religioso competitivo.

En relación con los ámbitos de aplicación en la diócesis de San Cristóbal, existen variantes importantes en comparación con Guadalajara. El nivel de aplicación, aunque dentro de la parroquia, se ubica en las comunidades indígenas-campesinas (periferias). Lo cual muestra un proceso de espacialización y territorialización diferente

a la de Guadalajara, debido a que no se privilegia el trabajo y la localización en el centro, sino en las periferias. Precisamente, la diócesis de San Cristóbal comienza a privilegiar su presencia en las periferias por el avance que en ellas mostraban los grupos protestantes y su intención de competir y contrarrestarlos. Los catequistas y diáconos son los principales responsables de aplicar en las comunidades los lineamientos diocesanos.

Debido a que el ámbito de aplicación es la comunidad, los equipos pastorales (decanatos) y sub-equipos de la parroquia funcionan como instancias de coordinación y orientación para el trabajo de sus agentes en las diferentes comunidades.

El proceso de toma de decisiones, al igual que en Guadalajara, es descendente, aunque está acompañado de un importante trabajo colegiado. En San Cristóbal debido a su propósito de diferenciarse del tipo de Iglesia jerárquica-“tradicional” (del cual Guadalajara es un claro ejemplo), se trató de “restar” importancia al principio primario con un trabajo colegiado que fuera expresión de una composición “horizontal” (ideológicamente se buscó “encarnar” en sus estructuras el concepto de Iglesia como Pueblo de Dios, subrayado por el Concilio Vaticano II). Así, a nivel diocesano se instauró la Asamblea Diocesana, como “máxima” autoridad; un Consejo de Pastoral como instancia de coordinación para el trabajo de los equipos pastorales, además de que cada equipo pastoral está integrado de manera colegiada. No obstante, esas instancias colegiadas no excluyen el principio primario, sino todo lo contrario, lo presuponen. La Asamblea Diocesana es la máxima autoridad debido a que está encabezada por su obispo; de la misma manera, los equipos están presididos por un vicario episcopal que hace presente la autoridad del obispo.

Por otra parte, no se puede omitir que a través de las instancias colegiadas, resulta imposible incluir en el proceso de toma de decisiones a la totalidad del “Pueblo de Dios”, del cual busca ser su expresión, sino en todo caso lo que propicia es la “inclusión” sólo de las elites religiosas, y eso significa una exclusión del resto de los miembros.

Finalmente, dentro de esta dimensión racional, se observa una forma de responder en cada Iglesia al proceso de pluralización religiosa que está en concordancia con lo anterior visto. En Guadalajara su mecanismo de ampliación permitió constituir en su interior un “mercado” de ofertas católicas –con variantes en prácticas y rituales religiosos- que cumplen con funciones de contención en la movilidad de los católicos nominales a otras organizaciones religiosas. Como parte de esa diversidad religiosa

“interna” se encuentran expresiones que presentan semejanzas en cuestiones doctrinales y de alabanzas en relación con los grupos pentecostales, como es el Movimiento de Renovación Carismática.

Asimismo, en su estructura, la diócesis de Guadalajara ha establecido instancias encargadas de propiciar acciones especializadas en sus miembros para atender la relación con otros grupos religiosos. Resaltamos los programas de ecumenismo y de defensa de la fe. En especial, el último programa busca contrarrestar el avance de las organizaciones proselitistas y su ataque en contra de dogmas católicos, mientras el primero establecer un diálogo con las iglesias protestantes históricas. Sin embargo, podemos señalar que de manera global, la diócesis ha respondido con un proyecto de evangelización mediante el cual se propone generar en sus miembros tanto individual como colectivamente un trabajo de misión y con ello responder a la pérdida de influencia de la Iglesia en la sociedad. Inclusive, a la manera de las organizaciones evangélicas con sus congregaciones, la diócesis se plantea la necesidad de transformar a las parroquias en comunidades-misioneras donde los diferentes agentes, principalmente los laicos realicen acciones de evangelización.

Dentro de las líneas definidas para contrarrestar el avance religioso, se encuentran además la recuperación de la memoria regional y el fomento de la religiosidad popular a través de los cuales se propone incentivar nuevamente la asociación entre sociedad y religión, que por un largo período permitieron la contención del proceso de cambio religioso.

En cambio en San Cristóbal de Las Casas, por la posición objetiva de la Iglesia caracterizada por su escasa presencia pastoral, el crecimiento de grupos protestantes a mediados de siglo XX, estimuló su desarrollo organizativo. Este desarrollo no se dio mediante un mecanismo de ampliación de su diversidad como en Guadalajara, sino en la adopción temprana de una estrategia de misión que permitiera a la Iglesia la adhesión de nuevos miembros y su restablecimiento en la sociedad.

Para ello, el obispo Lucio Torreblanca definió un programa con el cual se respondía al avance del protestantismo, que contemplaba: instrucción religiosa con la creación de centro de catequesis, campañas anti-protestantes y fomento de vocaciones. Dicho programa en sus propósitos y características generales se asemejaba al sostenido actualmente por la diócesis de Guadalajara, al buscar la defensa de la fe católica. Para la aplicación del programa, se comenzó con la formación de catequistas para cuyo propósito se apoyó de órdenes religiosas, como la Compañía de Jesús, y se incorporó a

la Acción Católica la cual fue la principal responsable en el desarrollo de las campañas anti-protestantes. Posteriormente, con el obispo Samuel Ruíz, a partir de la adopción de sus líneas pastorales prioritarias de opción por los pobres y de iglesia autóctona, se amplía la red de catequistas, y se nombran diáconos permanentes que extenderán el radio de acción de la Iglesia. Además como parte de sus adaptaciones genera un proceso de diferenciación organizativa y espacial, que permite restablecer la presencia eclesial en las comunidades indígenas-campesinas y con ello competir y contrarrestar el avance de otros grupos religiosos.

Aunque “oficialmente” no existen estructuras especializadas, como en el caso de la Iglesia en Guadalajara, para atender la relación con otras organizaciones religiosas, la diócesis de San Cristóbal mantiene la distinción de establecer relaciones ecuménicas sólo con los protestantes históricos y de oposición con las organizaciones proselitista. Por otra parte, la Iglesia local mantiene en su trabajo pastoral una referencia constante al crecimiento y proselitismo de otras organizaciones religiosas, por las limitantes que implican en sus acciones y en el alcance de su proyecto diocesano.

B. Dimensión social

Comencemos este apartado contrastando el tema del proceso de inclusión en cada una de las Iglesias locales, mediante el cual se otorga la calidad de miembros. En Guadalajara los depositarios de la tradición es el cuerpo de sacerdotes, encabezado por su obispo. Ellos son los encargados de otorgar o negar el reconocimiento de miembros a los laicos (excluidos de la condición de especialistas). A nivel diocesano, el obispo, como máxima autoridad, es el responsable de otorga dicho reconocimiento, mientras en el ámbito parroquial, los párrocos.

El tema de la inclusión está vinculado al proceso de legitimación de una estructura de autoridad y de un estilo de ejercer el poder. Todo movimiento seglar antes de su reconocimiento transita por un período de prueba en donde en primer lugar, debe mostrar su capacidad de permanencia, y después su acoplamiento a la organización con la aceptación en lo doctrinal de la veneración de la Virgen, los santos, y en lo político de la autoridad legítima del obispo y de los sacerdotes. Como parte de este reconocimiento de la autoridad legítima, el movimiento (o en particular cada laico) acepta la supervisión y asesoramiento de un asistente eclesial, o bien de su párroco.

Consecuentemente, se excluye de la organización a las personas o a los grupos de seculares que rechazan la supervisión eclesiástica, o en lo doctrinal disienten con alguno de los aspectos mencionados. Precisamente, la Iglesia local tolera a una diversidad de organismos seculares porque legitiman el orden y la composición de la diócesis, en especial al reconocer la autoridad eclesiástica y asumir de determinados rasgos distintivos (veneración de santos y la Virgen) que los identifican, en relación con otros grupos religiosos, como catolicismo. La institucionalización de renovación carismática necesitó del acoplamiento a dichos aspectos. En cambio, la exclusión de las CEB's se debió a su desconocimiento de la autoridad "tradicional" del obispo y sacerdote, al anteponer un principio colectivo (Pueblo de Dios) como depositario de la autoridad religiosa.

A pesar de la capacidad de la diócesis de Guadalajara de aceptar a una variedad de manifestaciones religiosas, cuando algún grupo católico desarrolla un cuestionamiento de la autoridad y legitimidad del centro, queda excluido o al margen de la organización. Lo cual nos indica que aún en los casos donde existe una membresía abierta, hay límites para aceptar aquellos grupos o personas que mantengan un importante cuestionamiento o tensión con el centro. A pesar de la intención de abarcar la mayor diversidad posible, la Iglesia local a partir de su ortodoxia y distinción genera exclusiones, que posibilitan el crecimiento o surgimiento de expresiones religiosas alternas.

Por su parte, en San Cristóbal de Las Casas, aunque los clérigos en especial, obispo, sacerdotes, y religiosos, son los encargados de otorgar la calidad de miembros, ello se puede extender a aquellos agentes influyentes, tales como diáconos, y catequistas integrantes de la elite religiosa y con capacidad de intervenir en el reconocimiento sobre la calidad de miembros. Para adquirir la membresía, como fue señalado, las personas deben de pasar por un proceso de preparación en donde muestren su cualificación y su compromiso para impulsar el proyecto pastoral de opción por los pobres e inculturación del evangelio. Como parte de las exigencias derivadas de estas líneas prioritarias se solicita a sus miembros la expresión de una dimensión política a través de una praxis liberacionista. Asimismo, algunos de los miembros de la diócesis como catequistas y diáconos están obligados a pasar por un período duradero de preparación y de constante socialización donde tienen que mostrar de manera permanente sus cualidades de "servicio", "entrega" y "compromiso" con los pobres.

Las exclusiones generadas desde la ortodoxia liberacionista se realizan en aquellas personas o grupos que no muestran esa dimensión política de su fe, y sólo mantienen una praxis “reducida” al ámbito “espiritual”. De manera contraria a Guadalajara, al condicionar la membresía a un compromiso por los pobres y expresar un compromiso social, en San Cristóbal se excluye a una diversidad de movimientos seculares.

El modelo de gobierno apostólico es característico de la Iglesia católica. De su máxima autoridad derivan los cargos, personales y colectivos. Así la mediación de la autoridad religiosa, recae en una persona (el Papa, como obispo de Roma, o el obispo de cualquier diócesis) que es la depositaria de conservar la tradición. Los párrocos son participes de esta autoridad del obispo. Es un modelo donde se enfatiza la centralización y desde el centro se orienta y controla la periferia.

En Guadalajara, dicho modelo de autoridad se ejerce de forma tradicional en donde el cuerpo de sacerdotes centraliza el proceso de toma de decisiones, con una exclusión importante del laico. De igual forma, como observamos, todo movimiento secular que surge en las periferias para otorgarle su reconocimiento necesita aceptar la autoridad del centro, en especial, de sus autoridades religiosas. Con la supervisión eclesiástica constante en el trabajo de los laicos se intenta controlar las respuestas de rechazo o disidencias internas. Sin embargo, ese control y centralización eclesiástica impone límites a la exigencia normativa de los laicos de un mayor protagonismo en los trabajos de evangelización. Así, una de las principales limitaciones en la diócesis de Guadalajara para ampliar la participación del laico como agente pastoral central en la evangelización en la sociedad, es la concentración de trabajo en los sacerdotes por el carácter clerical de la organización.

En San Cristóbal, el modelo apostólico introduce algunas variantes. A nivel ideológico la ortodoxia liberacionista busca distinguirse del modelo jerárquico tradicional, con una concepción de “Iglesia comunitaria”. Así, en su fundamentación de poder al principio descendente de la autoridad tradicional a favor de una persona, contrapone uno ascendente donde la autoridad está representada en la figura del *Pueblo de Dios*. Sin embargo, este discurso sólo justifica la constitución de desigualdades y una forma de ejercer el poder en la diócesis.

Cuadro 41. Dimensión social: comparativo de la Iglesia de Guadalajara y San Cristóbal de Las Casas

Tema	Guadalajara	San Cristóbal de Las Casas
Proceso de inclusión	<p>El obispo –y los sacerdotes en sus parroquias– son los encargados de otorgar reconocimiento a los movimientos seculares o excluirlos.</p> <p>Todo movimiento de laicos para su reconocimiento debe de transitar por un período de prueba y de institucionalización.</p> <p>Dentro de los requisitos de su aceptación destacan la veneración de la Virgen y los santos, de la autoridad del obispo y los sacerdotes, y la aceptación de la supervisión y asesoramiento de un asistente eclesiástico.</p> <p>Se excluye a los grupos que se reúnen de manera independiente sin supervisión y control eclesiástico, o disidente en lo doctrinal con alguno de los elementos mencionados.</p>	<p>Obispo, equipos pastorales (importante peso de religiosos) y sacerdotes otorgan reconocimiento a los miembros.</p> <p>Todo miembro o grupo para su reconocimiento debe transitar por un proceso de socialización y acoplamiento al “proceso diocesano”.</p> <p>Dentro de los requisitos se mantiene la aceptación de las líneas pastorales prioritarias: de opción por los pobres y de inculturación del evangelio. Eso representa el desarrollo de una praxis política “liberacionista”; trabajar en las áreas y someterse a un proceso de socialización permanente.</p> <p>La exclusión se genera cuando no se aceptan las opciones pastorales, y consecuente con ello, se omite un compromiso social con los pobres. Son excluidos diferentes grupos que ponen énfasis en lo “religioso” y excluyen lo “social”</p>
Modelo de gobierno y ejercicio de poder	<p>Modelo apostólico: se mantiene un ejercicio tradicional donde el componente eclesiástico genera una concentración en la toma de decisiones. Con su presencia y supervisión en la tarea de laicos se busca controlar las acciones de rechazo</p> <p>Un modelo centrista, en el cual en sus respectivos ámbitos está “sobre-representado” el componente clerical.</p>	<p>Modelo apostólico: donde está “sobre-representado” las élites (en los niveles de tomas de decisiones: Asamblea, Consejo de Pastoral, equipos, sub-equipos) y el resto de los miembros están excluidos. Dentro de estas élites juegan una posición importante sacerdotes y religiosos, quienes influyen en la definición de operación de las líneas pastorales, y en la formación de los agentes de pastoral.</p> <p>Autonomía de los equipos pastorales que generan disensos y competencia entre las mismas élites religiosas de la diócesis (caso de diáconos).</p> <p>No es una Iglesia “horizontal” sino vertical con un trabajo importante de las élites.</p>
Enlace dimensión social vs dimensión racional	<p>El modelo de gobierno se expresa en la dualidad centro/periferia. Eso implica que toda expresión religiosa para su aceptación debe de acoplarse al centro.</p> <p>El control en la toma de decisiones del clero, mantiene en una posición inferior al laico.</p> <p>A pesar de que a nivel racional se establezca normativamente la necesidad de una mayor participación de los laicos, se encuentra limitado por ese fuerte carácter clerical</p> <p>Disidencias controladas</p>	<p>Ortodoxia liberacionista genera exclusiones. Se convierte en centro para los católicos y disidencias excluidas.</p> <p>Excluye en las periferias y en el centro. Genera exclusiones en su destinatario prioritario: indígena-campesino y en aquellos espacios desatendidos (ciudades).</p> <p>Problemas de consensos internos: sobre la traducción de praxis liberacionista. Disidencias católicas en crecimiento que muestran los límites del proyecto diocesano</p>

Fuente: Elaboración propia

En la sección anterior observamos, que las estructuras organizativas con las cuales se trata de expresar esa “dimensión” comunitaria son las instancias colegiadas. También subrayamos que dichas instancias sólo amplían la participación a las elites religiosas (en donde los clérigos, sobre todo sacerdotes y religiosos conservan un peso importante en la toma de decisiones), y se sigue excluyendo al resto de los integrantes. Las elites en cada zona pastoral se erigen en centro desde el cual se busca orientar el trabajo en las periferias. No omitamos subrayar que la constitución de la Asamblea

Diocesana, y de los equipos presididos por un vicario, están legitimadas por la autoridad del obispo.

Con la ampliación de la participación de las elites se ocasiona que se abran las posibilidades de disensos y competencia interna, precisamente, entre las diferentes elites religiosas. Cuando tratamos el caso de San Cristóbal mencionamos que aún dentro de sus miembros –que han aceptado la opción por los pobres- no existían los consensos en la forma y en los métodos de traducir esa praxis liberacionistas. Es precisamente debido a esas diferencias o competencias entre élites que al interior de la diócesis se ha dificultado la construcción de un discurso hegemónico.

En la diócesis de San Cristóbal, de manera contraria al discurso de Iglesia comunitaria, se conservan las diferencias jerárquicas en los diferentes niveles: Asamblea Diocesana (encabezada por su obispo), la curia diocesana (constituida por delegación de la autoridad del obispo), los equipos pastorales (presididos por un vicario), sub-equipos, hasta llegar a las comunidades, con la concentración de funciones realizada por catequistas y diáconos.

Así, aunque en lo ortodoxo la Iglesia local en San Cristóbal representa un modelo de Iglesia diferente a la que “encarna” en Guadalajara, esas diferencias ideológicas no implican que dejen existir, como vimos, semejanzas en sus estructuras jerarquizadas.

Finalmente, tanto en San Cristóbal como en Guadalajara, se observa cómo la dimensión social limita los alcances de la dimensión racional. La influencia esperada en su destinatario prioritario de evangelización: indígenas-campesinos está limitada por la segregación y exclusión generada entre los mismos “pobres” ya sea por no alinearse a dicho proyecto u optar por otra oferta religiosa-social. Así, con estas exclusiones realizadas en las mismas “periferias”, se mantuvo la posibilidad de crecimiento de otros grupos religiosos, y de sus disidencias. De igual forma, aunque en Guadalajara se solicita programáticamente a los laicos un mayor protagonismo en los trabajos de evangelización, ese propósito está limitado por el carácter centrista en el ejercicio de su gobierno, que genera una sobrecarga en el cuerpo de clérigos y una exclusión de los laicos.

C. Dimensión relacional

En esta dimensión contrastaremos dos aspectos, por una parte, el tipo de estrategia implementada para responder al contexto de pluralismo y competencia religiosa, y por otro, la expresión espacial que genera cada Iglesia con su estructura organizativa.

Con respecto a la diócesis de Guadalajara, se constituye una estrategia de defensa de la tradición católica. El crecimiento de los grupos religiosos es interpretado en continuidad con los procesos de la laicidad en la educación y de secularización en la sociedad, que se conjugan con los propósitos de debilitar a la Iglesia en Guadalajara. En consecuencia, el crecimiento de otros grupos es observado negativamente, como un factor de división en la familia y de la tradición católica.

En la estrategia de defensa de la fe católica se contempla: a) el fomento de la religión popular misma que debido a su capacidad para aglutinar en torno a sus símbolos y cultos marianos a miles de personas, es considerada como un medio para contrarrestar el avance de otros grupos religiosos; b) la variedad de expresiones religiosas que funcionan como mecanismo de contención de la movilidad de católicos a otras religiones; c) el programa de promoción y defensa de la fe, el cual realiza cursos de apologética en donde se enseña a los católicos a defender y responder sobre aquellos aspectos doctrinales más impugnados por los grupos evangélicos.

En San Cristóbal de Las Casas se transita de una estrategia tradicional de defensa de la fe –que comprendían tareas de instrucción religiosa y campañas anti-protestantes- a otra “liberacionista”. A diferencia del caso de Guadalajara, el proceso de cambio religioso, y la casi inexistente presencia eclesiástica, incentivó el establecimiento de una estrategia de evangelización. En una primera etapa, se emularon los métodos de evangelización de los presbiterianos con los cuales la Iglesia buscaba contrarrestar en sus mismos campos su avance religioso.

El cambio de estrategia la dio el obispo Samuel Ruíz, con un proyecto de evangelización centrado en las líneas de opción por los pobres y de Iglesia autóctona. El compromiso político-social exigido por esas líneas pastorales distinguió la oferta católica de los evangélicos y restableció la presencia de la Iglesia en las comunidades indígenas-campesinas. Aunque con la reorientación pastoral se marginaron las medidas de defensa y las campañas anti-protestantes, se impulsó un proyecto de evangelización en las comunidades indígenas-campesinas desde las cuales la Iglesia construirá nuevas

bases de influencia que permitirán competir y, en determinados casos, contener el avance religioso de grupos evangélicos y protestantes.

Cuadro 42. Dimensión relacional: comparativo de la Iglesia de Guadalajara y San Cristóbal de Las Casas

Tema	Guadalajara	San Cristóbal de Las Casas
Estrategia	<p>Establecimiento de una estrategia de defensa de la tradición católica.</p> <p>Fomento de la religiosidad popular por su capacidad de generalización.</p> <p>Rescate de la memoria histórica regional: fomento de la asociación del catolicismo con la identidad regional.</p> <p>Movimiento de seglares: se vinculan con miembros de otras organizaciones además de que funcionan como contención de la movilidad de católicos</p> <p>Programa de defensa de la fe católica</p>	<p>Tránsito de una estrategia de defensa de la fe a una de opción por lo pobres y de iglesia autóctona</p> <p>Eso significó transitar de una emulación de los métodos de evangelización de presbiterianos a distinguirlos con la exigencia de un compromiso social de sus miembros</p> <p>Implantación de la Iglesia autóctona: jerarquía local (diáconos, catequistas, cargos religioso y social)</p> <p>Esa jerarquía local, en determinadas comunidades generó una cohesión social que contuvo el avance de otras organizaciones religiosas</p> <p>Acciones de oposición contra grupos religiosos proselitistas: apologética liberacionista</p>
Forma de expresión espacial	<p>Modelo semejante al lugar central: se condensa en el centro y se excluye periferia.</p> <p>Jerarquía de centros de mayor a menor rango.</p>	<p>Modelo que prioriza la localización de las periferias. Así que además de segregar con su distinción y exclusiones en la periferia, desatiende el centro.</p> <p>Aunque se busca un modelo de núcleos múltiples. Se conforman un núcleo central por su modelo autoridad apostólica, y otros en cada zona pastorales dirigidos por los equipos quienes están presididos por un vicario. Cada equipo son los encargados de orientar el trabajo a las periferias.</p>

Fuente: Elaboración propia

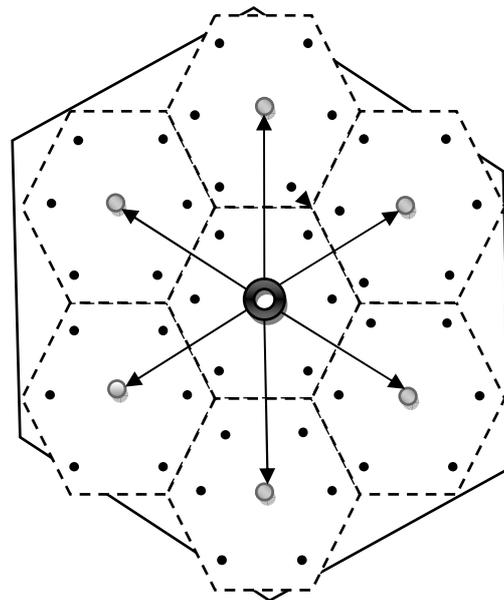
La diócesis en San Cristóbal distingue dos tipos de relaciones, las cuales son compartidas con la de Guadalajara, frente a los grupos religiosos-no católicos: por una parte, el ecumenismo y diálogo con protestantes históricos a partir de la base del compromiso social por los pobres, y por otra parte, de rechazo al proselitismo religioso de las “sectas” (donde concentra, sobre todo, a grupos pentecostales e iglesias bíblicas no evangélicas), consideradas como factor de división en las comunidades indígenas y de obstáculo para generar un compromiso social. No es casual, que dada esta percepción, alguno de los equipos pastorales de la zona sureste de la diócesis promuevan cursos de apologética liberacionista –similar en sus propósitos al desarrollado por el programa de defensa de la fe en Guadalajara- donde distinguen su oferta religiosa, resaltando el compromiso social por los pobres y por el contrario, difunden una imagen de las “sectas” concentradas en lo espiritual, y con una carencia de praxis política “liberadora”.

Ahora bien, todas las organizaciones desarrollan una territorialidad específica: es decir buscan controlar una determinada área geográfica con la cual tratan de influir en las acciones de las personas y relaciones sociales. En un mismo espacio, concurren las diferentes organizaciones con distintas territorialidades y capacidades diferenciales para apropiarse del territorio.

La diócesis es una forma de territorialidad en la Iglesia, destinada precisamente, a controlar e influir en las personas y en los agentes contenidas en su territorio. En cada diócesis, la Iglesia regionaliza su territorio ya sea en vicarías territoriales, zonas pastorales (o decanatos), y parroquias, con las cuales establece una manera de crear y apropiarse del espacio.

En Guadalajara, la Iglesia local a partir de su modelo organizativo condensa las decisiones en el centro y excluye las periferias. El control del territorio, sobre todo se atiende desde un sistema de centros de diferente rango o jerarquía. Como se muestra en la figura 1, en la cual se expone una representación de la forma de espacialidad de la Iglesia en Guadalajara, el lugar central es el encargado de dirigir y controlar el territorio diocesano, a partir de establecer un conjunto de centros de menores rangos (vicarias, decanatos y parroquias). El lugar central está dirigido por el obispo, y sus estructuras diocesanas. Desde este centro se delegan responsabilidades a centros de un nivel inferior, los cuales se encargan de atender una porción del territorio diocesano. Cada uno de esos centros está dirigido por un vicario territorial. Dentro de cada vicaría territorial finalmente se localizan centros de menor rango que son las parroquias. Al ser el centro el espacio de condensación y control prioritario en la diócesis se desatienden las periferias, desde las cuales como mencionamos, crecen otras organizaciones y en ese sentido concurren diferentes lógicas territoriales dentro de la diócesis. Habíamos, subrayado el ejemplo de la parroquia donde se realizaba una condensación en el centro parroquial y eso representaba la exclusión de las periferias en las cuales se observaban el crecimiento de otras organizaciones religiosas.

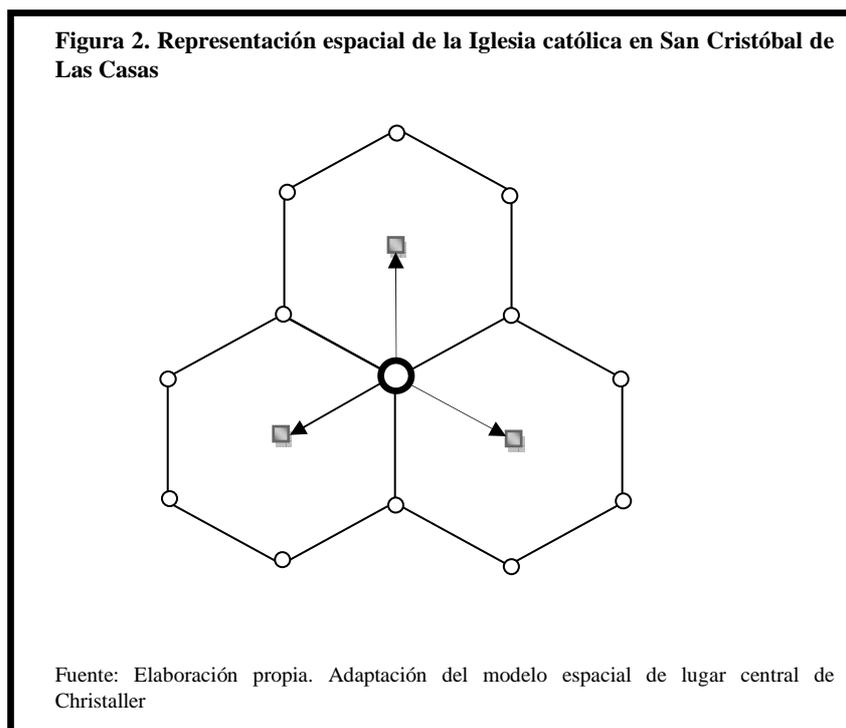
Figura 1. Representación espacial de la Iglesia católica en Guadalajara



Fuente: Elaboración propia. Adaptación del modelo espacial del lugar central de Christaller

La Iglesia en San Cristóbal de Las Casas genera una forma de espacialidad diferente. Cuando se impulsa el proceso de reconstitución organizativa, las periferias comienzan a observarse como los espacios de disputa religiosa y territorial. Al definirse los indígenas-campesinos dentro del proyecto de opción por los pobres, como destinatarios prioritarios, se enfatiza las periferias (comunidades) como espacios prioritarios de apropiación y control territorial. Aunque “ideológicamente” se subraya la horizontalidad de la organización diocesana, y en ese sentido, de un modelo espacial en el cual no exista un centro sino centros múltiples: representados por cada comunidad donde se ubica la Iglesia. Lo cierto es que a partir del mismo modelo apostólico de la Iglesia local, se conforma un lugar central dirigido y representado por el obispo, la asamblea diocesana, y la curia diocesana. A partir de este centro se conforman núcleos de menor rango, encabezados por los equipos de cada zona, quienes al final son los encargados de orientar e influir en el trabajo hacía las periferias.

Este modelo excluye en el centro, y en las periferias. Esas exclusiones como señalamos permite el crecimiento de disidencias internas, o de alguna alternativa religiosa o social.



Con el tratamiento de las tres dimensiones, concluimos el ejercicio comparativo entre las dos iglesias locales. De ahí, que sólo quede analizar los resultados obtenidos en relación con la tesis planteada sobre el primer eje delimitado: *la influencia que genera el entorno religioso en la Iglesia católica.*

Para ello, al inicio de la investigación se planteó sobre dicho proceso la tesis siguiente:

La presencia y el crecimiento de organizaciones no católicas han tenido una influencia diferencial, que está relacionada con la posición objetiva de la Iglesia en su respectivo ámbito organizativo-religioso, y en ese sentido, también con respuestas distintas al contexto de pluralización religiosa. En Guadalajara, la influencia se traduce en procesos adaptivos que amplían su diversidad y establecen un “mercado” religioso interno que tiene como fin la contención de la movilidad de los católicos a otras religiones. Esa diferenciación interna está acompañada de una estrategia de defensa de la fe con la cual se intenta que sus miembros en sus interacciones cotidianas sean los principales defensores de la religión católica. Por otra parte, en San Cristóbal de Las Casas la influencia se nota en la incorporación de una visión cercana a la Teología de la Liberación y en la intención de generar un mayor acoplamiento con las culturas indígenas mediante la estrategia de la inculturación con lo cual se busca recuperar el respaldo social mermado por el crecimiento de una variedad de grupos religiosos.

Estas dos formas de respuestas, nos muestran dos tipos de Iglesias locales: La Iglesia local de Guadalajara parte de una renovación de sus estructuras internas, y la aceptación de una variedad de expresiones religiosas, para enfrentar en su entorno la pérdida de influencia que observa por la presencia y crecimiento de grupos religiosos. Es decir, es un modelo donde lo *interior* cobra relevancia para enfrentar los desafíos externos. En cambio en la Iglesia de San Cristóbal de Las Casas, se considera prioritario lo *exterior* con la inserción en su entorno que les permita recuperar o ampliar su margen de acción en un ámbito organizativo mucho más competitivo.

En los apartados correspondientes de cada Iglesia, y en la comparación realizada sobre ambas, se pudo comprobar, en términos generales, la tesis enunciada. Observamos que la Iglesia católica responde diferencialmente al proceso de pluralización religiosa en Guadalajara y en San Cristóbal. Indudablemente, esa respuesta está “condicionada”, como subrayamos, por la posición de la Iglesia en el campo religioso, uno de hegemonía religiosa y otra de mayor diversidad religiosa. Y cuyas posiciones se remontan hasta la etapa de la colonial donde se instaura en el caso de Guadalajara, la condición de monopolio católico con un proceso de evangelización “exitoso” que logra una asociación entre catolicismo y la identidad regional. Debido a ese monopolio e importancia del catolicismo, la Iglesia ha respondido al proceso de diferenciación y pluralización religiosa con un mecanismo de ampliación de su complejidad.

En la tesis inicial me referí que el modelo de Iglesia en Guadalajara acentúa lo *interior*. Reconozco que ese criterio no es suficientemente explicativo de la forma en cómo responde la Iglesia frente a los desafíos de su entorno.

Considero que es mediante el mecanismo de ampliación, cómo la Iglesia busca todavía conformarse en una “contra-sociedad” donde logre incorporar y controlar la mayor diversidad posible del entorno y responder ante aquellos procesos que reducen su influencia social. Al final esa ampliación interna responde a una intención de mantener su influencia en diferentes campos del entorno social. Las bases de influencia que aún conserva la Iglesia son variadas. Su presencia se extiende en diferentes esferas seculares tales como: la educativa, los medios de comunicación, la salud, la política, y la economía. Eso implica que la Iglesia sostiene en su relación con la sociedad diferentes estrategias. Desde luego, conserva la estrategia política con la cual busca obtener beneficios o privilegios del Estado. De igual forma, debido al arraigo extendido de un catolicismo popular, la Iglesia fomenta permanentemente prácticas y devociones tradicionales mediante las cuales intenta conservar una base importante de católicos nominales. Junto con estas estrategias “tradicionales”, la Iglesia ha implementado otras con propósitos de misión y evangelización. El dinamismo de una variedad de organizaciones religiosas mostró la carencia en la Iglesia local de estructuras, agentes y de estrategias competitivas. De ahí, que la diócesis establezca como una de sus prioridades propiciar en sus agentes y en la coordinación de sus estructuras acciones de evangelización mediante las cuales se propone obtener lealtades religiosas a partir de sus propias capacidades.

Por el contrario, en San Cristóbal de Las Casas, en la tesis inicial se había subrayado un modelo de Iglesia que priorizaba lo *exterior*. De la misma manera que en el caso anterior, esta categoría no es suficientemente explicativa de la especificidad de la Iglesia en San Cristóbal. Si bien, la Iglesia local en su proceso de reconstitución consideró indispensable generar nuevas bases de influencia y de legitimación en los grupos indígenas-campesinos a partir de un proyecto de opción por los pobres. Para eso, también fue indispensable desarrollar un proceso de diferenciación en su estructura organizativa que contempló distintos niveles espaciales hasta llegar a las comunidades. Los alcances del proyecto diocesano de opción por los pobres han sido significativos: permitieron restablecer la presencia de la Iglesia, con un proyecto ambicioso de evangelización en las comunidades indígenas-campesinas. A diferencia de la Iglesia en Guadalajara, la Iglesia local desarrolló tempranamente esa capacidad de generar a partir de sus estructuras, sus agentes cualificados y estrategia de opción por los pobres, nuevas lealtades religiosas que posibilitaron su proceso de reconstitución.

Por ello, a diferencia de lo señalado por algunos analistas (Chenust, 2003) que consideran el fracaso de la teología de la liberación entre los pobres, y el éxito de los grupos pentecostales. En la diócesis de San Cristóbal no sólo permitió una reconstitución organizativa sino también un proceso de reenvangelización en los grupos indígenas. Ahora bien, un señalamiento diferente, es referir que el crecimiento de diferentes grupos religiosos, dentro de los cuales destacan los pentecostales, muestran los límites y cuestionamientos al proyecto diocesano. Incluso, esos límites se observan en la Iglesia con el crecimiento del movimiento de renovación carismática cuya identidad es considerada como opuesta a la exigida por la línea pastoral de opción y compromiso por los pobres.

No es casual que debido al aumento de grupos católicos opuestos a la ortodoxia liberacionista en los últimos años, uno de los principales debates en la diócesis se de en torno al tipo de membresía que debe de prevalecer: mantener una membresía *cerrada* o bien *abirla*. Al respecto se delinean dos tendencias, aquellos que postulan la continuidad del proyecto de opción por los pobres, y donde la apertura a movimientos como renovación carismática, representaría una ruptura en lo pastoral con las líneas pastorales preferencias y en lo ideológico con el tipo de Iglesia-popular que se proponen encarnar. Y otra tendencia a favor de abrir la membresía a expresiones religiosas diferente, incluso disímiles a la opción preferencial por los pobres.

Sin duda, establecer una membresía abierta en la Iglesia local implicaría una discontinuidad con el proyecto diocesano, aunque abriría la posibilidad de incorporar movimientos católicos que servirían, como en el caso de Guadalajara, en la contención de otros grupos religiosos, en especial de pentecostales.

V.2. Comparación entre las organizaciones La Luz del Mundo y Alas de Águila.

En esta segunda dimensión se compara a las dos organizaciones religiosas no católicas seleccionadas. Recordemos que las organizaciones se eligieron de la variedad de grupos que integran el agrupamiento pentecostal-neopentecostal o que tienen alguna “raíz pentecostal”.

Con el estudio de La Luz del Mundo, en Guadalajara (raíz pentecostal), y Alas de Águila (neopentecostal), en San Cristóbal, se constató la influencia que genera la Iglesia católica en dichas organizaciones, mediante la emulación que estas realizan del modelo apostólico católico. Con esa emulación conforman estructuras organizativas en donde integran un plano religioso y otro político. Por ello, desde sus estructuras el campo de la política figura como un espacio importante en la disputa religiosa, ya sea para ampliar su margen de acción e influencia en la sociedad, o bien para evitar los privilegios o trato preferencial que recibe la Iglesia del Estado.

En esta comparación con las dimensiones: racional, social y relacional, observaremos además de esa influencia que genera la Iglesia en su entorno, semejanzas y diferencias entre la Iglesia de La Luz del Mundo y Alas de Águila.

A. Dimensión racional

Las Iglesias de La Luz del Mundo, y Alas de Águila comparten el rasgo de constituir estructuras donde diferencian un ámbito religioso y otro político. La posibilidad de establecer esas estructuras duales, se debe a la adaptación del modelo apostólico. Con la adopción de dicho modelo no sólo se constituyen estructuras descendentes y verticales, sino tiene implicaciones en su relación con la sociedad. Al integrar en su estructura un plano político imbricado al religioso, retoman como parte de sus destinatarios de comunicación el espacio político.

Por ello, al igual que la Iglesia católica, donde su máxima autoridad, el Papa, concentra en su persona un cargo religioso y uno político, al ser Jefe de Estado y Jefe de

la Iglesia católica, en La Luz del Mundo su líder ostenta en lo religioso, la distinción de Apóstol y de Director Internacional. Similitud que se encuentra también en Alas de Águila donde su líder es Apóstol de la Iglesia, y “Comandante General del Ejército de Dios”.

En el plano religioso, entre ambas organizaciones existen diferencias importantes. La Luz del Mundo tiene un carácter nacional e internacional. Su nivel de diferenciación cubre distintos ámbitos espaciales. A nivel regional se organiza por medio de distritos que son dirigidos por un obispo. Cada obispo se encarga de dirigir y supervisar el trabajo de las congregaciones. Para ello cuenta con diáconos quienes auxilian en la tarea de supervisar a un número específico de congregaciones.

Cuadro 43. Dimensión racional: comparativo de la Iglesia de La Luz del Mundo y Alas de Águila

Tema	La Luz del Mundo	Alas de Águila
Estructura organizativa	Estructura dividida en dos ámbitos uno religioso y otro político, ambos dirigidos por su líder Samuel Joaquín quien desempeña en uno el cargo de Apóstol, y en otro de Director Internacional y de Apóstol de la Iglesia de La Luz del Mundo.	Estructura dividida en dos ámbitos, uno político y otro religioso. Ambos son dirigidos por su fundador Edras Alonso, en lo político ostenta el cargo de Comandante General y en lo religioso de Apóstol.
Plano religioso	Encargado de las tareas pastorales-religiosas. Conformada por el Apóstol, obispos o pastores, diáconos, presbíteros o encargados y misioneros. Diferenciación espacial: Distritos, congregaciones y misiones.	Encargado de tareas religiosas, de reclutar a nuevos integrantes y hacer crecer a la organización. Se estructura por medio del sistema de células denominado G-12. Diferenciación espacial, a través de sus células. Se propagan en la forma de círculos concéntricos.
Plano político	Encargada de funciones de control y gestión interna (administración), así como de mediación con el entorno social y con las autoridades políticas Jerarquía: Director General, Consejo de Obispos, Ministerios (comunicación, educación, salud, oficios sagrados, terrenos, y obras materiales). Oficios especiales en cinco circunscripciones especiales: representante oficial, apoderado legal y vocero oficial. Realizan funciones de interlocución política. Asociaciones civiles: Fundación Elisa, y Plataforma de Profesionales y Técnicos.	Encargada de las funciones de control interna e interlocución política. Estructura donde el miembro expresa la dimensión política de la fe por medio de marchas. Se conforma como un ejército con sus diferentes rangos: Comandante General, generales, oficiales, boina verde. Constitución de Visión Águila 2000 A.C., ofrece servicios de salud, desarrollo comunitario, gestoría.

Fuente: Elaboración propia

La Luz del Mundo, de manera general, comparte con la Iglesia católica local algunas similitudes en la forma de diferenciación espacial: el distrito, es el equivalente de una diócesis (o en su caso de una vicaría territorial), el diácono, del decano, con la diferencia de que mientras el primero cumple funciones de supervisión y control, el segundo realiza, sobre todo, tareas de coordinación; y la congregación como nivel local, tiene su equivalencia espacial en el parroquia, aunque en cada una se enfatizan principios diferentes: en la congregación se resalta lo comunitario mientras en la

parroquia lo territorial (aunque parte de las modificaciones que se han buscado realizar en el ámbito parroquial es constituirlo, semejante al de las congregaciones, en comunidades-misioneras).

Por su parte, Alas de Águila estructura su dimensión religiosa con el sistema de células denominado G-12, mediante el cual se expande la organización con la constitución de grupos pequeños formados de doce personas. El sistema de células (con sus variantes) ha sido incorporado por grupos pentecostales aunque recientemente se extendió a diferentes organizaciones con inclusión de las protestantes históricas.

Alas de Águila, a diferencia de La Luz del Mundo, tiene una presencia, local y regional. En su propagación mediante el sistema de células, y debido a su modelo descendente de autoridad, la organización se diferencia espacialmente en una forma de círculos concéntricos: del centro a la periferia, es decir de la célula central conformada por su máxima autoridad a las periféricas.

Ahora bien, en relación con el plano político, en La Luz del Mundo se establece una estructura responsable de la gestión interna y de la interlocución política frente a las autoridades públicas. Este plano político-administrativo de La Luz del Mundo, es similar –con sus especificidades- al de la curia diocesana de las Iglesias locales. Son instancias creadas por delegación de su máxima autoridad para cumplir en su “nombre” funciones ejecutivas y de dirección. En este ámbito destacan en La Luz de Mundo los ministerios en cuyas instancias se atienden un área de interés: salud, educación y cultural, comunicación social, oficios sagrados, entre otros. Varios de estos campos atendidos por los ministerios tienen una expresión espacial, con la localización de servicios, principalmente, en las colonias al oriente de la ciudad donde la Iglesia concentra un parte considerable de su membresía.

Además, La Luz del Mundo ha institucionalizado cargos para la interlocución con el gobierno, a saber: representante oficial, apoderado legal y vocero oficial, quienes son los responsables de transmitir la posición oficial y defiende los intereses de la organización.

Por su parte, la organización Alas de Águila no tiene ese grado de institucionalización y complejización alcanzado por La Luz del Mundo, aunque a partir de su propia distinción, con las estructuras del ámbito político cumple con funciones de gestión, de expresión de la dimensión política de la fe de sus miembros y de interlocución con las autoridades políticas (semejantes a las desarrolladas en La Luz del Mundo).

En cuestión de su estructura política destaca el ejército de Dios encargado de que sus miembros expresen su compromiso político-social. Con el ejército de Dios sus integrantes son movilizados a la realización de marchas, además de asumir dentro de su propósito la defensa de los derechos de los evangélicos. En su momento, señalamos cómo mediante la constitución de esta dimensión política, Alas de Águila crea una oferta religiosa que mantiene similitudes con la de la diócesis de San Cristóbal (lo cual evidenciaba la influencia propiciada por la Iglesia católica), y donde destaca: la exigencia de un compromiso político en sus miembros –que de igual forma sostiene la diócesis-; la constitución de su propia opción con los pobres al asumirse la organización como defensora de los derechos de los evangélicos (su propia opción por los pobres), y las funciones “equivalentes” realizadas por el ejército de Dios en relación con la estructura del pueblo creyente de la diócesis la cual también realiza movilizaciones de protesta y de interlocución con otros actores.

Así, se puede apreciar cómo en cada organización, Luz del Mundo y Alas de Águila, se observa la influencia generada por la iglesia católica local de su entorno en las similitudes que cada una de ellas adquiere en su composición y en su oferta religiosa con la Iglesia local de su entorno.

B. Dimensión social

En la dimensión social, al emular ambas organizaciones el modelo apostólico “católico” además de propiciar estructuras duales establecen un proceso descendente y centralizado en la toma de decisiones. No obstante, esa similitud, existen diferencias importantes en aspectos tales como los criterios de ingreso a la organización, y los medios para la socialización de sus miembros.

En La Luz del Mundo se ingresa por el bautismo. Eso significa que la persona ha aceptado renunciar al mundo, sujetarse a las normas establecidas por la organización, la elección divina de los apóstoles y recibir los consejos de los ministros. Indudablemente como parte central de su distinción en la Iglesia se encuentra la elección “divina” de sus líderes religiosos. Cada miembro, en ese sentido, con su ingreso legitima el tipo de autoridad y gobierno existente en la institución.

En Alas de Águila, por su parte, se reclutan a sus futuros miembros a través de las células quienes tienen que transitar por un proceso de socialización denominado “escalera de éxito”. El ingreso significa la obligación de crear su propia célula y de

participar en las tareas del ejército de Dios. Así cada miembro a su ingreso –semejante a lo solicitado en la diócesis de San Cristóbal- acepta expresar la dimensión política de su fe mediante la defensa hacia los evangélicos y con su movilización en las marchas convocadas por el ejército de Dios.

Cuadro 44. Dimensión social: comparativo de la Iglesia de La Luz del Mundo y Alas de Águila

Tema	La Luz del Mundo	Alas de Águila
Forma de gobierno	Ambas estructuras, religiosa y política, se integran por medio de un modelo apostólico.	Ambas estructuras, religiosa y política, se integran por medio de un modelo apostólico.
Ingreso	Se ingresa a la organización con el bautismo. Con el ingreso se acepta renunciar al mundo, sujetarse a las normas establecidas, creer en la elección divina de los apóstoles, y aceptar los consejos de los ministros.	Se ingresa por medios de un proceso denominado la escalera del éxito que comprende tres etapas: en un encuentro, reencuentro y el lanzamiento. Una vez que pasa esas etapas se ingresa a la Iglesia y al Ejército.
Modelo apostólico	Proceso descendente y centralizado de toma de decisiones. Inserción del ámbito político dentro de su esquema. Amplía los campos de competencia frente a la Iglesia católica.	Proceso descendente y centralizado de toma de decisiones. El modelo apostólico permitió diferenciarse de los protestantes al integrar la dimensión política y mantener una “oferta” sustituta a la opción por los pobres (compromiso político, opción por los evangélicos).

Fuente: Elaboración propia

Aún en el tema de los requisitos de ingreso se observan similitudes de La Luz del Mundo y de Alas de Águila, con aquellos que presenta la iglesia local en su entorno. La Luz del Mundo coincide con la diócesis de Guadalajara, en la importancia de establecer como requisito el reconocimiento explícito de su máxima autoridad y de los clérigos en general (con sus respectivos matices: La Luz del Mundo subraya la necesidad de aceptar la elección divina de los apóstoles y el consejo de sus ministros nombrados por su apóstol, mientras la diócesis en reconocer la autoridad del obispo y de los sacerdotes). En realidad no es tan casual esa semejanza si consideramos que, precisamente, uno de los aspectos de disputa que establece la Luz del Mundo con la Iglesia católica se da en la forma de elección de sus máximas autoridades. Por ejemplo, La Luz del Mundo deslegitima la autoridad papal al cuestionar la forma de su elección que es realizada por hombres –función cumplida por los cardenales-, y no de manera divina (que es subrayada por los miembros por el llamamiento divino de sus líderes).

De igual forma, si comparamos los requisitos de ingreso de Alas de Águila con la diócesis de San Cristóbal, se asemejan en el hecho de solicitar a sus miembros que expresen una dimensión política de su fe.

Ahora bien, en relación con los procesos de socialización en La Luz del Mundo se realizan principalmente por cada congregación. La congregación es el nivel donde se incorpora, y socializa no sólo con el resto de los miembros sino con el medio social. En cambio, Alas de Águila cuenta con diferentes medios de socialización en donde resalta el trabajo en las células, el proceso denomina “escalera del éxito, las movilizaciones del ejército de Dios, y su semanario.

Finalmente, cabe señalar que en ambas organizaciones, Luz del Mundo y Alas de Águila, la emulación del modelo apostólico permitió ampliar al campo político la competencia religiosa frente a la Iglesia católica local. Además para el caso de Alas de Águila la adopción de dicho modelo fue parte de sus distinciones realizadas frente al protestantismo histórico.

C. Dimensión relacional

En esta última dimensión centramos la comparación en dos aspectos: la estrategia, y la forma de apropiación del espacio. En su momento, señalamos que La Luz del Mundo constituye una estrategia de aislamiento físico y social como respuesta a la hostilidad e intolerancia del entorno católico dominante.

Cuadro 45. Dimensión relacional: comparativo de la Iglesia de La Luz del Mundo y Alas de Águila

Tema	La Luz del Mundo	Alas de Águila
Estrategia	Aislamiento (segregación espacial), control de interacciones y diferenciación frente al entorno católico. Control de entrada y salida del territorio, y de inclusión (miembros) y exclusión (no miembros) Esa apropiación del espacio: posibilitó la ubicación de su sede nacional e internacional; la instauración de un centro de peregrinaje como los católicos y localización de servicios que contribuyen al control y distinción de su espacio. Constituyó su propio centro desde el cual rivaliza con el catolicismo. Respeto al Estado laico: eje de disputa con la Iglesia católica y estado.	Trabajo de células e inserción en la política con el ejército de Dios. Empleo de medios de comunicación. Red de asociaciones pentecostales: en la propagación religiosa denominacional, e interlocución política. Cuestionamiento al Estado laico
Forma de apropiación	Centralización espacial. Territorialización semejante a la Iglesia.	En forma de círculos concéntricos, que se adquiere en la propagación de las células.

Fuente: Elaboración propia

Con la fundación de la Hermosa Provincia ubicada en su momento a las afueras de la ciudad, ofreció la posibilidad a la Iglesia de La Luz del Mundo de territorializar las relaciones de sus miembros y contener las influencias externas. Además con la

localización de los servicios indispensables en salud y educación, contribuyó al proceso de auto-identificación de sus miembros con el espacio. La Luz del Mundo con la Hermosa Provincia, logró la convergencia de un tiempo y espacio “sagrados”, donde se desarrollaba la vida de los miembros del pueblo elegido, lo cual significó la delimitación de fronteras simbólicas y espaciales frente a un entorno que – mayoritariamente católico- se representó como intolerante, fanático y dogmático.

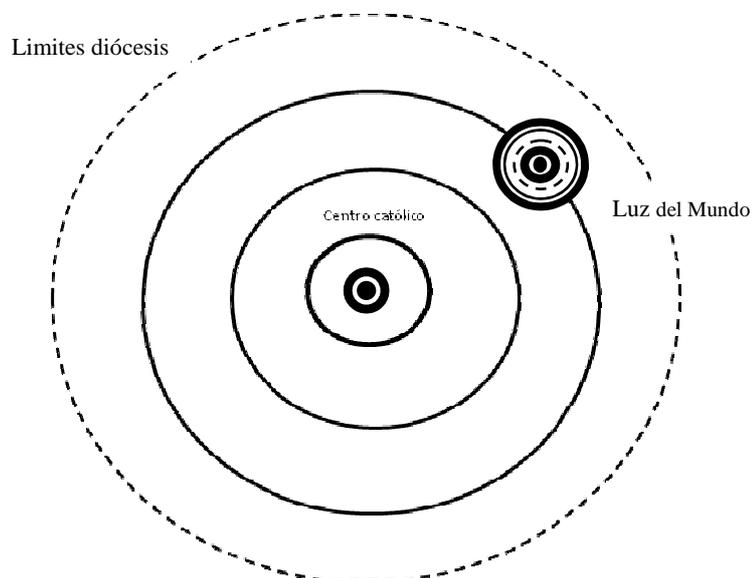
Así, observamos que un rasgo importante de la estrategia de La Luz del Mundo fue el proceso de concentración y apropiación espacial. Con ello se conformó un centro “alterno” y opuesto al católico. Al constituirse en un centro alterno significó para La Luz del Mundo rivalizar en diferentes dimensiones con el “centro” católico. Esa oposición contempla una disputa del tiempo y la memoria. Por ejemplo, la conmemoración del arribo de Aarón a Guadalajara, el 12 de diciembre, fecha que para los miembros de La Luz del Mundo inicia la formación del pueblo elegido, está en clara oposición a los festejos guadalupanos, de los cuales se resalta la idolatría y fanatismo de los católicos. De igual forma, el 14 de febrero, festejan el nacimiento de su “apóstol”, Samuel Joaquín, que se opone a la conmemoración de católicos del “Día de San Valentín”. Por otra parte, su sede (nacional e internacional) se ha constituido en un centro de peregrinaje (alterno a las peregrinaciones realizadas por católicos a los santuarios marianos, en especial el de la Virgen de Zapopan) el cual es visitado anualmente por varios miles de miembros de la organización provenientes de diferentes países en donde mantiene presencia.

Indudablemente una dimensión de disputa que establece La Luz del Mundo con el centro católico, es la territorial. De hecho, la fundación de la Hermosa Provincia en el espacio diocesano (ver figura 3), representó para la Iglesia católica un proceso de des-territorialización. Esto es, la presencia en el territorio de un grupo que dejaba de identificarse con el catolicismo y generaba su propia autoidentificación y apropiación espacial. Por eso, cada avance de otra organización religiosa-no católica está en correspondencia con la pérdida de la Iglesia católica de su capacidad de control sobre el territorio diocesano.

El establecimiento por parte de La Luz del Mundo de una red de servicios en diferentes puntos de la zona metropolitana de Guadalajara, se ha convertido también en una de las formas de rivalizar con la Iglesia católica, no sólo en cuestión de presencia en el espacio, sino en cada ámbito –salud, educación, asistencia social- donde interviene con dichos servicios. Recordemos que en las fuentes de influencia social de la Iglesia

están su intervención en esferas seculares tales como la educación, salud, y la asistencia social, y en las cuales también se ha hecho presente La Luz del Mundo.

Figura 3. Representación espacial de La Luz del Mundo con respecto a la Iglesia católica



Fuente: Elaboración propia a partir de la teoría del lugar central

Hay que subrayar además que la constitución de su propio centro, ha permitido a La Luz del Mundo orientar el trabajo de la organización hacia otros lugares del territorio, estableciendo una diferenciación espacial que va del centro a las periferias. Esa diferenciación contempla actualmente diferentes niveles espaciales: distritos (regional) y congregaciones (local), además de su centro de dirección (nacional e internacional).

Finalmente, la dimensión política es un campo donde se extiende la oposición de La Luz del Mundo con la Iglesia católica. Sobre todo, como señalamos, se desarrolla a partir de la discusión del Estado laico. La Luz del Mundo ha puesto un énfasis en la “defensa del Estado laico”, con una agenda de discusión que contempla temas relativos a los derechos humanos, la intolerancia religiosa, y la educación laica. La cuestión de la laicidad es un tema central para La Luz del Mundo para evitar privilegios a favor de la Iglesia católica, además de que le permite establecer una constante interlocución con el Estado.

Ahora bien, en el caso de Alas de Águila su estrategia en lo religioso se realiza con la propagación de las células, y en lo político con las movilizaciones del ejército de Dios. Alas de Águila no tiene el nivel de institucionalización y diferenciación que el

mostrado por La Luz del Mundo. La organización, por el contrario, se autodefine como un grupo pequeño que se diferencia de las grandes estructuras, por su capacidad de movilidad y respuesta. Por ello, no existe en el caso de Alas de Águila una diferenciación vertical como La Luz del Mundo o la Iglesia local, donde cada nivel espacial representa un ámbito en el proceso descendente de toma de decisiones. Más bien, Alas de Águila mediante sus sistemas de células, se diferencia en el espacio de manera “horizontal”. A partir de esa red horizontal, la organización implementa una lógica de crecimiento de membresía a través de la constitución de nuevas células de doce integrantes. Cada célula se encarga de reclutar y retener a los miembros. Debido a su tamaño pequeño mediante las células, la organización ocupa nichos desatendidos o excluidos por esas “grandes” instituciones religiosas, en particular por la Iglesia católica local y las Iglesias protestantes, quienes figuran como sus principales competidores. Así, no sólo en el centro, sino también en las periferias que son los espacios privilegiados por la Iglesia católica, debido al tamaño de cada célula permite ubicarse y competir en los contornos o vacíos que deja dicha institución.

Así, una diferencia sustancial de Alas de Águila frente a La Luz del Mundo es su estructura más “flexible” y movilidad más “horizontal” derivado del empleo del sistema de células como método de proselitismo y evangelización. El sistema de células ha sido incorporado por varias organizaciones pentecostales-neopentecostales, inclusive por denominaciones protestantes históricas.

En lo político-social, Alas de Águila mantiene una presencia mediante marchas del ejército de Dios. En estas marchas resalta su opción “preferencial” de defensa y apoyo a los sectores indígenas-campesinos vulnerables, en especial frente a los evangélicos perseguidos. En términos generales eso representa contraponer a la opción de los pobres de la diócesis, una opción por los pobres evangélicos que encabeza el ejército de Dios.

En este sentido, entre La Luz del Mundo y Alas de Águilas, se asemejan en generar ofertas “sustitutas” frente a la que sostiene la Iglesia local.

Ahora bien, a diferencia de La Luz del Mundo, para quien la defensa de la laicidad es un tema central con el cual busca alcanzar un trato igualitario y evitar con ello se privilegie a la Iglesia católica, Alas de Águila establece una agenda política donde se cuestiona el Estado laico al contemplar la creación de un partido evangélico, el acceso a medios de comunicación, y la educación cristiana en escuelas. Además Alas de Águila, junto con otras organizaciones pentecostales, ha formado una *red* que sirve en

las funciones de interlocución política, y en desarrollar acciones de cooperación que ayuden al crecimiento denominacional.

No deja de llamar la atención que las diferencias de posiciones entre ambas organizaciones sobre el Estado laico están asociadas a las posiciones diferenciales en cada contexto tanto de la Iglesia católica como de los grupos evangélicos. Mientras en una condición de hegemonía católica, La Luz del Mundo asume una defensa del Estado laico mediante el cual se eviten actos de discriminación y limiten la actuación de la Iglesia católica; en San Cristóbal de Las Casas donde existe una mayor pluralidad, Alas de Águila busca que la organización política de los evangélicos para la obtención de beneficios.

Con el tratamiento de las tres dimensiones, se concluye lo correspondiente a la comparación entre Alas de Águila y La Luz del Mundo. Al igual que en el apartado anterior, donde se contrastó la tesis inicial de investigación con los resultados obtenidos, exponemos a continuación la hipótesis relacionada con el segundo *eje* de esta investigación sobre *la influencia que genera la Iglesia católica en los grupos pentecostales*:

No obstante, la posición diferencial del catolicismo, y de la Iglesia católica [en un contexto de hegemonía católica y otro de mayor pluralidad religiosa], la influencia de ambos sigue siendo importante en la estructuración de su respectivo campo religioso. Ello, se manifiesta en el ámbito organizativo en la semejanza con la cual, principalmente grupos pentecostales, en su estructura y en su doctrina retoman aspectos de la Iglesia católica; dichos grupos establecen estructuras *catolizantes* que se perciben en el principio de autoridad que postulan, en la conformación de su definición jerárquica y en su relación con el entorno social, mostrándose más abierto a llevar la disputa religiosa a un mayor protagonismo político

En los apartados correspondientes y en la comparación realizada se observó la influencia que mantiene la Iglesia en los grupos religiosos seleccionados, quienes pertenecen en su generalidad al agrupamiento pentecostal o que con raíces pentecostales. En términos generales se pudo comprobar la tesis planteada al demostrar cómo La Luz del Mundo, y Alas de Águila adoptan el modelo apostólico que a cada una le permite establecer una rivalidad en aquellos campos donde la Iglesia local sustenta su influencia social.

En La Luz del Mundo la emulación del modelo apostólico-católico le permitió establecer una disputa en diferentes aspectos con la Iglesia católica que contempla desde aquellos relativos con la elección de sus líderes, en la memoria histórica, hasta los campos y destinatarios prioritarios para influir en la sociedad (educación, asistencia

social, salud, y política). De igual manera, para Alas de Águila, la adaptación del sistema apostólico, permitió integrar en su estructura una dimensión política y exigir así a cada miembro una praxis social de compromiso hacía los sectores evangélicos perseguidos y marginados. Es decir, posibilitó que Alas de Águila construyera su propia opción por los pobres.

En ambos casos se observa cómo a pesar de establecer una oposición frente a la Iglesia local, se asemejan a ella ya sea en estructura organizativa o en oferta sustituta. Sin duda con esas similitudes de los grupos pentecostales con aspectos de la Iglesia católica, no sólo amplía los ámbitos de competencia, sino buscan generar una oferta sustituta con el fin de construir una nueva hegemonía religiosa.

V.3. Reflexiones finales

El interés principal de la investigación se concentró en un proceso dual que mostró la interdependencia entre los sistemas organizativos religiosos en México. Por una parte, se estudio la influencia social que genera el entorno religioso en la Iglesia católica, en especial aquella propiciada por el crecimiento y el proselitismo de otras organizaciones religiosas. Y por otra parte, se estudio la influencia social que suscita la Iglesia católica en otras organizaciones religiosas de su entorno. Ambos procesos se estudiaron en dos contextos locales diferentes, uno de hegemonía representado por el caso de Guadalajara, Jalisco, y otro de mayor pluralidad, por San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Sin embargo, desde el desarrollo del protocolo de investigación hasta la conclusión de este trabajo, se han presentado cambios importantes en los propósitos iniciales, y en sus delimitaciones y alcances, que es importante reflexionar.

Originalmente, en ambos contextos, se había contemplado el estudio de varias organizaciones cristianas que tenía el propósito de atender tres líneas de análisis que estaban contempladas además en el ejercicio comparativo. La primera línea estaba integrada por el estudio de dos iglesias católicas locales, cuyo eje se mantuvo en este estudio. Desde el inicio de la investigación, en esta línea se propuso estudiar y comparar las diferencias en cada Iglesia en cuestión de estructura y composición organizativa, así como de las estrategias implementadas con el propósito de “enfrentar” la presencia y el crecimiento de otros grupos religiosos.

Una segunda línea de investigación estaba constituida por el estudio de las organizaciones cristianas-no católicas. En cada caso, se habían contemplado a

organizaciones pentecostales –o con alguna raíz pentecostal-, protestantes históricas y evangélicas. En Guadalajara, por ejemplo, se había seleccionado en las organizaciones pentecostales, a la Iglesia Apostólica en la Fe en Cristo Jesús, y La Luz del Mundo, ambas organizaciones con presencia tanto internacional como nacional, y que tienen su sede en la ciudad de Guadalajara; en las protestantes históricas, a las iglesias bautistas, por ser aquellas en el agrupamiento que tienen mayor presencia social; en las evangélicas, a la Iglesia Bíblica de Guadalajara, que surge en los años setenta del siglo y ha experimentado un crecimiento importante en la actualidad. En cambio, en San Cristóbal de Las Casas, se consideró en los pentecostales a la Iglesia Presbiteriana Renovada y a la Iglesia Alas de Águila; en los protestantes a la Iglesia Nacional Presbiteriana, por su presencia histórica-social en la región, y en los evangélicos se tuvo acercamiento con un grupo denominado Iglesia de Dios. Así en esta línea de estudio se proponía estudiar en las organizaciones cristianas-no católicas, aspectos de su doctrina, estructura organizativa, liderazgo, y forma de difusión o estrategias empleadas para crecer y aumentar su presencia en la sociedad. Además de analizar el tipo de relación e influencia que establecen entre ellas.

Finalmente, se había establecido una tercera línea donde se buscaba estudiar y comparar la relación entre Iglesia católica y los grupos cristianos-no católicos con el propósito de entender diferencias y semejanzas en dicha relación en ambos contextos.

Para abarcar estas tres líneas, en el trabajo de campo se había realizado entrevistas a líderes religiosos de las diferentes organizaciones enunciadas, y en algunos casos se acompañó de una asistencia a cultos dominicales, y de una investigación documental.

Sin embargo, los límites en los tiempos exigidos para la conclusión del trabajo de investigación, obligaron a replantear los alcances de la tesis. Después de que en el trabajo de campo se recolectó información con el propósito de atender las tres líneas explicadas, se tuvo que delimitar la investigación al estudio del proceso dual de influencia e interdependencia en las organizaciones.

Así fue que el trabajo se redujo, al estudio de la influencia que genera el entorno en la Iglesia católica, y en contraparte, a la influencia que genera la Iglesia en otras organizaciones. Como hemos referido, la Iglesia responde con adaptaciones y estrategias a la diversidad de otras organizaciones religiosas, cuyos aspectos nos muestran precisamente, la influencia generada por su entorno religioso. Pero de igual forma, en el entorno de las diferentes organizaciones cristianas-evangélicas, la Iglesia

católica mantiene una influencia importante. Las distintas organizaciones establecen sus principales distinciones y la “originalidad” de su “oferta” en relación con la Iglesia católica y, en general con el catolicismo. Sin embargo también, incorporan modelos organizativos y formas de vincularse con su entorno, característicos de la Iglesia católica.

Para observar la influencia de la Iglesia católica nos concentramos, como fue subrayado en el recorrido del trabajo, en el proceso de emulación organizativa que realizan grupos pentecostales. En el caso de Guadalajara, solamente se concentró en La Luz del Mundo, y para San Cristóbal de Las Casas, en la Iglesia Alas de Águila.

Con esta reorientación y acotación en la investigación, el presente trabajo se propuso cumplir tres propósitos: a) *analizar la influencia diferencial que ha tenido el proceso de diversificación religiosa en la Iglesia católica con el fin de entender la variación existente en sus formas organizativas, en sus estrategias empleadas en la sociedad, y en su respuesta frente a otros grupos religiosos;* b) *estudiar la emulación organizativa de los grupos pentecostales seleccionados con el fin de reconocer la influencia que mantiene la Iglesia en la conformación de los ámbitos organizativos-religiosos;* y c) *comparar dichas influencias en los dos contextos opuestos con el fin de ubicar similitudes y diferencias en las dimensiones referidas.*

Si bien con la reorientación de la investigación se limitó la complejidad de la investigación, implicó nuevas limitaciones para el desarrollo del estudio. Aunque a partir de la nueva delimitación y propósitos, se requería llevar a cabo otra etapa de trabajo de campo que profundizará en las organizaciones pentecostales seleccionadas, por falta de recursos y tiempo, se tuvo que ajustar y limitar a la información recolectada previamente.

Para La Luz del Mundo en el trabajo de campo en Guadalajara se había realizado dos entrevistas, una al vocero oficial de la organización de la Jurisdicción Centro, ubicado en la colonia Hermosa Provincia, el 28 de octubre de 2008, y otra al encargado del Templo Bethel, el 4 de diciembre de 2008. El mismo vocero oficial me proporcionó varios números de la Revista HP, que publican “miembros” de la organización y que proporcionaron información relevante sobre la estructura, doctrina y vínculos con la sociedad de La Luz del Mundo. Asimismo, existen importantes investigaciones sobre La Luz del Mundo en la cuales destacan el trabajo de Moran (1990), Fortuny (1992), De la Torre (1995), y Biglieri (2000), y que empleamos en el estudio de la organización. En el caso de la Iglesia Alas de Águila, se presentó una

situación diferente. Se había logrado realizar solamente una amplia entrevista con su fundador y líder actual de la Iglesia, en San Cristóbal de Las Casas, el 25 de febrero de 2009. Además a diferencia de La Luz del Mundo, Alas de Águila es una organización sobre la cual existen escasos estudios. Aquí solamente citamos los textos de Takeda (2008) y Rivera (2008). Así, de manera específica en relación con de Águila se careció de mayor información complementaria.

A pesar de estas limitaciones, la investigación aporta a la discusión de las organizaciones religiosas, y en particular en el estudio de las influencias recíprocas. Para ello, definimos tres dimensiones analíticas -racional, social y relacional- derivadas de la teoría de sistemas de Luhmann.

Habíamos señalado en la introducción que la teoría de sistemas nos ofreció el marco referencial para observar a las organizaciones desde su lógica colectiva, y como un plano específico del ámbito religioso, que conserva su propia relevancia para estudiar procesos de cambio religioso.

A partir de las tres dimensiones se analizaron “lógicas” distintas y complementarias en la organización. En la dimensión racional, las organizaciones actualizan y reactualizan temas y campos de interés de su entorno religioso-social. Cada actualización se traduce en adaptaciones en la organización con la creación o modificación de instancias, el establecimiento de líneas de especialización para sus miembros, y un trabajo de planeación en el cual se fijan metas y tiempos para su cumplimiento. La jerarquía “formal”, y los niveles distintos en la toma de decisiones (orientación y aplicación) permiten vincular en el tiempo a miembros con una calificación diferencial.

En la organización dichos esquemas de racionalidad, mediante los cuales se intenta optimar las decisiones de sus miembros, están limitados por una dimensión social en donde se manifiestan los consensos y disensos entre sus miembros. En la dimensión social, las organizaciones constituyen una ortodoxia en la cual definen la “recta fe”, representada por su membresía, y como consecuencia excluyen aquellos que se despartan de dicha doctrina. Con la ortodoxia se busca “fortalecer” el proceso de auto-identificación de sus miembros y su diferenciación con otros sistemas de creencias. Es en gran medida, a través de la ortodoxia donde se observa la autodescripción de cada organización.

Con la dimensión relacional, las organizaciones se comunican y vinculan con su entorno, en donde destacan otras organizaciones y los destinatarios o campos de interés

“privilegiados”. Imposible, como enfatizamos, que la organización abarque punto por punto a la complejidad de su entorno. De ahí, la importancia que adquieren los destinatarios privilegiados mediante los cuales, la organización intenta influir y estar presente en la sociedad. Si bien en la dimensión racional, se puede elegir o emular una estrategia para ampliar o conservar su posición e influencia social, se encuentra limitada por la complejidad social del entorno. La misma complejidad religiosa, donde resalta el crecimiento y ampliación de una diversidad de organizaciones limita las acciones implementadas por cualquier organización religiosa.

Con base en estas tres dimensiones se atendieron y cumplieron en el presente trabajo los objetivos propuestos en la investigación. Observamos en el estudio de los casos cómo en ese proceso de influencias mutuas, cada Iglesia local responde al desafío que representa el crecimiento de otras organizaciones religiosas en su entorno. La influencia se manifiesta en procesos adaptativos, definición de líneas de especialización y el establecimiento de estrategias. La Iglesia emula o realiza prestaciones de modelos organizativos y métodos de evangelización característicos de grupos protestantes-evangélicos, y viceversa, la Iglesia influye en la conformación de otras organizaciones.

Así, las influencias mutuas se observan en las tres dimensiones de la organización estudiadas: racional, social, y relacional.

La Iglesia local en Guadalajara ha sido influenciada en las tres dimensiones: en la racional que se muestra en la generación de nuevas estructuras específicas para atender el problema de las “sectas”; en una programación pastoral en donde se establecen líneas específicas de acción, y se delinea el propósito de transformar sus parroquias hacia el modelo congregacional; y en la búsqueda de coordinación entre sus diferentes niveles de toma de decisiones (orientación, y aplicación) con el propósito de propiciar un trabajo de conjunto y de evangelización. En la dimensión social en su capacidad para tolerar a una diversidad de organizaciones seculares, a cambio de recibir la legitimidad que le otorga una importante estabilidad y reconocimiento social. Y finalmente en la dimensión estratégica al asumir a las “sectas y a los nuevos movimientos religiosos” como destinatarios prioritarios de su acción.

Asimismo observamos el proceso contrario de cómo la Iglesia ha influido en La Luz del Mundo, en la constitución de una estructura descendente donde se distinguen cargos religiosos y políticos. Lo cual fue posibilitado por la emulación del modelo apostólico, y, en cuestión de estrategia al establecer campos semejantes de intervención y con ello de disputa con la Iglesia.

En la Iglesia local de San Cristóbal el escenario de competencia influyó tempranamente en su proceso de reconstitución y distinción. En la dimensión racional, tuvo que definir un tipo “ideal” de miembros que fuera parte de las distinciones frente a otras organizaciones, e impulsaran el proyecto de opción por los pobres. En la dimensión social, se incorporó a laicos en esferas o campos importantes de toma de decisiones, aunque se mantuvo el proceso descendente y vertical. Sin duda en el plano estratégico es donde se muestra más esa influencia al emular de los presbiterianos sus métodos de evangelización, y de los cuales se trató de distinguir por la praxis liberadora exigida a sus miembros. Además, su forma de territorialización donde privilegió la atención a las periferias fue respuesta, precisamente, al crecimiento mostrado por los grupos evangélicos.

De igual forma, como referimos en la sección anterior, observamos la influencia de la Iglesia local en Alas de Águila en la emulación no sólo del modelo apostólico sino en la construcción de una oferta sustituta de opción por los pobres a la presentada por la diócesis de San Cristóbal.

Así, la Iglesia católica en cuestión de modelo de gobierno y estrategias se mantiene como un referente importante en la distinción de otras organizaciones. Sobre todo, se observaron dos casos en cuales las organizaciones emulan rasgos características de la Iglesia. Aunque esta emulación realizada por los grupos pentecostales puede considerarse como una capacidad de “condicionar” el contexto de pluralidad en las organizaciones, más bien muestra una influencia de la Iglesia y una capacidad de los grupos pentecostales de adaptar modelos organizativos y estrategias para establecer una competencia así como buscar posicionarse en una condición de hegemonía religiosa.

Si bien en esta investigación se avanzó en el estudio del proceso de influencias entre las organizaciones seleccionadas y en un ejercicio de comparación de dos casos diferentes y opuestos, es indispensable que para posteriores investigación se integren las líneas de investigación y el análisis de la información del trabajo de campo que se dejó fuera debido a los reajustes realizados. Así, faltaría integrar la línea de estudio de las organizaciones cristianas- no católicas, que permitiría observar a partir del análisis de la información recabada sobre grupos protestantes, evangélicos y pentecostales, los procesos de influencias que se generan en el campo evangélico y las capacidades diferenciales entre los diferentes agrupamientos religiosos. Sobre todo, es necesario poner atención al proceso de pentecostalización que enfrentan varias iglesias protestantes y evangélicas. Asimismo, es necesario ahondar en ambos contextos en el

tipo de relación establecida entre Iglesia católica con las organizaciones cristinas-no católicas. Por ejemplo, una profundización en cada caso, del tema del estado laico y los derechos humanos abriría la posibilidad de reconocer ejes de conflicto o disputa, entre la Iglesia católica y diferentes grupos cristianos.

Indudablemente en las dimensiones delimitadas para el estudio de las organizaciones es necesario que para posteriores trabajos podamos incorporar nuevas temáticas. Sobre todo, resalto la importancia de incorporar en la dimensión social aspectos tales como las relaciones de género, y étnicas que son variables relevantes para entender la desigualdad en los miembros.

Con estos elementos subrayados, se ahondaría en el análisis de las especificidades y coincidencias en cada estudio de caso y en su comparación.

IV. Anexos

Anexo Metodológico: Procesamiento de las Fuentes de Información Estadística

En este apartado se presenta el procedimiento que se implementó para el procesamiento de la información estadística utilizada en este estudio, el cual se estructuró en cinco fases las cuales se describen a continuación.

Fase I. Fuentes de información estadística y construcción de las bases de datos

En la investigación se emplearon el *XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Muestra Censal* y el *XIII Censo General de Población y Vivienda 2010, Muestra Censal*, en particular, las bases de datos de personas de los 32 estados que integran la República Mexicana. En total se trabajaron 64 bases de datos (32 de la Muestra Censal 2000 y 32 de la Muestra Censal 2010), con el objetivo de generar 2 bases de datos a nivel nacional (años 2000 y 2010).

Para organizar la base de datos Nacional Personas 2000 y Nacional Personas 2010, en primer lugar se procedió a la creación de la **Variable Llave**²²⁷. La **Variable Llave** permite aglutinar las 32 bases correspondientes a cada año censal diferenciando el **Estado** al que pertenecen entre otras variables. Esta variable se construye pegando las siguientes variables:

Muestra Censal	Variabes
2000	Entidad, Municipio, Localidad, Unidad Primaria de Muestreo, Número de Vivienda y Número de Hogar
2010	Entidad, Municipio, Localidad, Unidad Primaria de Muestreo e Identificador de la Vivienda

Al concatenar estas variables se genera la **Variable Llave**.

²²⁷ La **Variable Llave** es la variable que permite identificar de manera única cada registro de la base de datos y además permite el pegado de diferentes bases con las mismas variables pero pertenecientes a distintas bases (en el caso de la muestra censal cada base esta ordenada por estado). Es decir, si poseemos 10 bases de datos con 150,000 registros de personas (con sus respectivas características) en cada base, la variable llave permite diferenciar cada uno de estos registros de manera única en cada una de las bases. Por tanto, se tendrían en total 1, 500,000 registros. La variable puede estar formada por una o más variables.

Fase II. Delimitación Territorial

Una vez generadas las bases de datos nacionales (2000 y 2010), las cuales permiten obtener información para los niveles Nacional y Estatal; se procedió a la construcción de otras dos variables territoriales.

Primero, se construyó la **Variable Macro-regiones** para lo cual se organizaron cuatro macro-regiones, la conformación de éstas se detalla en el cuadro 1.

Cuadro 1. México: Conformación de macro-regiones, 2000-2010

Macroregión	Estados
Centro	Distrito Federal, Hidalgo, México, Morelos, Puebla y Tlaxcala
Centro Occidente	Aguascalientes, Colima, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Nayarit, Querétaro, San Luis Potosí y Zacatecas
Norte	Baja California, Baja California Sur, Chihuahua, Coahuila, Durango, Nuevo León, Sinaloa, Sonora y Tamaulipas
Sur	Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco, Veracruz y Yucatán

Fuente: Elaboración propia, 2011.

Segundo, se creó la **Variable Región** en este caso se constituyeron nueve regiones, la formación de éstas se describe en el cuadro 2.

Cuadro 2. México: Conformación de Regiones, 2000-2010

Región	Estados
Centro	Distrito Federal, Hidalgo, México, Morelos, Puebla y Tlaxcala
Centro Norte	Aguascalientes, Guanajuato, Querétaro, San Luis Potosí y Zacatecas
Centro Occidente	Colima, Jalisco, Michoacán y Nayarit
Golfo	Tabasco y Veracruz
Noreste	Nuevo León y Tamaulipas
Noroeste	Baja California, Baja California Sur, Sinaloa y Sonora
Norte Centro	Chihuahua, Coahuila y Durango
Sur	Guerrero y Oaxaca
Sureste	Campeche, Chiapas, Quintana Roo y Yucatán

Fuente: Elaboración propia, 2011.

Una vez generadas las dos variables territoriales adicionales (macro-región y región) se posee información estadística para cuatro escalas territoriales: a) Nacional, b) Estatal, c) Macro-región y d) Región.

Tercero, partiendo de las bases de datos Nacional (2000 y 2010) se procede a extraer las bases de datos de Chiapas y Jalisco (2000 y 2010 respectivamente). Posteriormente, se construyen las bases de datos de: a) Diócesis de San Cristóbal y b) Zona Metropolitana de Guadalajara, dando como resultado cuatro nuevas bases. Para un

mayor detalle de los municipios que conforman cada uno de estos territorios véase cuadro 3.

Cuadro 3. México: Conformación de Territorios Específicos, 2010

Territorio	Municipios
Diócesis de San Cristóbal	Altamirano, Amatlán, Amatenango del Valle, Catazajá, Chalchihuitán, Chamula, Chanal, Chenalhó, Chicomuselo, Chilón, Comitán de Domínguez, El Bosque, Frontera Comalapa, Huitiupán, Huixtán, La Independencia, La Libertad, La Trinitaria, Larráinzar, Las Margaritas, Las Rosas, Mitontic, Nicolás Ruíz, Ocosingo, Oxchuc, Palenque, Pantelhó, Sabanilla, Salto de Agua, San Cristóbal de las Casas, San Juan Cancuc, Simojovel, Sitalá, Socoltenango, Tenejapa, Teopisca, Tila, Totolapa, Tumbalá, Tzimizol, Venustiano Carranza, Yajalón, Zinacantán
Zona Metropolitana de Guadalajara	Guadalajara, El Salto, Tlajomulco de Zúñiga, Tlaquepaque, Tonalá y Zapopan

Fuente: Elaboración propia, 2011.

Finalmente, es necesario precisar que el objetivo de la conformación de las cuatro escalas territoriales, así como de los dos territorios específicos (Diócesis de San Cristóbal y Zona Metropolitana de Guadalajara), es realizar cruces particulares de las distintas variables teniendo como eje articulador la variable religión, aspecto que se abordará en la siguiente parte.

Fase III. Creación de la variable religión

En el caso del procesamiento de la variable religión se generaron 5 variables adicionales de religión lo cual dio como resultado 6 variables de religión en la base de datos.

En el presente estudio la clasificación de los grupos religiosos se organizó a partir del documento denominado *Clasificación de Religiones* (INEGI, s. f.). Sin embargo, al generar las mismas variables pero tomando como base, para clasificar los grupos religiosos, el documento *XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Base de datos de la muestra censal. Catálogos* (INEGI, 2001b) se observan variaciones en los resultados estadísticos específicamente en los grupos religiosos: pentecostales y neopentecostales y otras evangélicas. De acuerdo con el INEGI (2001b: s. pág.) esta situación se explica de la siguiente forma:

“En el agrupamiento de "Otras Evangélicas" se incluyen todas las religiones identificadas como Evangélicas no Pentecostales, así como todas las declaraciones correspondientes a "Evangélica" y "Cristiana", esto es considerando que esa sola respuesta no permite diferenciar si es Pentecostal o no; sin embargo, para hacer

operativo el proceso de codificación, las claves 1217 y 1219 correspondientes a estas descripciones estaban ubicadas dentro del grupo Pentecostal y Neopentecostal y por tanto inician con los mismos dígitos de los Pentecostales, para su explotación y análisis estas claves están ubicadas y deben considerarse como "Otras Evangélicas".

Ahora bien como se menciona al principio de este punto las clasificaciones adoptadas en el presente estudio se realizaron basándose en el escrito *Clasificación de religiones* (INEGI, s. f.), dejando de lado las consideraciones antes mencionadas. A continuación, se describen las variables de religión generadas.²²⁸

A. Variable Religión Original

La variable religión (original) contenida en ambas muestras censales presentó la siguiente organización. En la **Muestra Censal 2000** se utilizaron 109 códigos para clasificar las respuestas, 107 correspondieron a los tipos de religión, 1 para ninguna religión y 1 se relacionó a insuficientemente especificada.

Mientras que en la **Muestra Censal 2010** se emplearon 245 códigos de clasificación, 242 para los tipos de religión, 1 para ninguna religión, 1 para la categoría sin adscripción religiosa y 1 para no especificado. Es preciso mencionar que en este censo se desagregó aún más la variable religión, en particular la clasificación de religión católica.

B. Variable Religión 11 grupos

Esta variable se generó reorganizando la **variable religión original** en 11 grupos, los cuales se presentan a continuación:

Grupo	Religión
1	Católica
2	Protestantes Históricas
3	Pentecostales y Neopentecostales
4	Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)
5	Otras evangélicas
6	Bíblicas no evangélicas
7	Otras cristianas
8	No cristianas

²²⁸ Para observar con mayor detalle las agrupaciones que se utilizaron en la generación de las 5 variables nuevas de religión véase Anexo Sintaxis en SPSS incluido al final de este apartado.

9	Espiritualistas
10	Ninguna religión
11	No especificada

Es importante mencionar que existen variaciones mínimas de recodificación entre la muestra censal 2000 y la muestra censal 2010, las cuales fueron propiciadas por la clasificación que se presentó en la muestra censal 2010.

C. Variable Religión 17 grupos

En el caso de esta variable se realizó la recodificación de la **variable religión original**, con el propósito de generar 17 grupos, los cuales se presentan a continuación:

Grupo	Religión
1	Católica
2	Bautista
3	Metodistas
4	Presbiteriana
5	Otras Iglesias Protestantes Históricas
6	Asambleas de Dios
7	Iglesia Apostólica
8	Neopentecostal
9	Otras Iglesias Pentecostales y Neopentecostales
10	Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)
11	Otras evangélicas
12	Bíblicas no evangélicas
13	Otras cristianas
14	No cristianas
15	Espiritualistas
16	Ninguna religión
17	No especificada

Es menester señalar que esta variable sólo fue generada para la muestra 2000.

D. Variable Religión 3

Esta variable se construyó partiendo de la **variable religión original**, en este caso la variable se recodificó con el objetivo de generar 49 clasificaciones las cuales se enlistan enseguida:

Grupo	Religión
1	Católica
2	Bautista
3	Metodistas
4	Presbiteriana
5	Otras Iglesias Protestantes Históricas
6	Amistad Cristiana
7	Asambleas de Dios
8	Casa de Oración
9	Centro de Fe
10	Fuerza de Ágape
11	Iglesia Alfa y Omega
12	Iglesia Agua Viva
13	Iglesia Apostólica
14	Iglesia de Dios
15	Iglesia de Dios de la Profecía
16	Iglesia del Evangelio Completo
17	Iglesia Evangélica de Hermanos
18	Iglesia Aposento Alto
19	Indígena Pentecostal
20	La Voz de la Piedra Angular
21	Misionera pentecostal
22	Cristiana
23	Sociedades Cristianas
24	Evangélica
25	Sociedades Evangélicas
26	Evangélica Neotestamentaria
27	Pentecostal
28	Sociedades Pentecostales
29	Pentecostal Independiente
30	Sociedades Cristianas Evangélicas
31	Sociedades Cristianas Pentecostales
32	Sociedades Evangélicas Pentecostales
33	Sociedades Cristianas Evangélicas Pentecostales
34	Soldados de la Cruz de Cristo
35	Tabernáculos
36	Tradicionalistas
37	Otras Sociedades Evangélicas Pentecostales
38	Neopentecostal
39	Pentecostal Insuficientemente Especificada
40	Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)
41	Otras evangélicas
42	Adventista del Séptimo Día
43	Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días
44	Testigos de Jehová
45	Otras cristianas
46	No cristianas
47	Espiritualistas
48	Ninguna religión
49	No especificada

En este caso la variable nuevamente sólo se construyó para la muestra censal 2000.

E. Variable Religión 4 (11 grupos) y Variable Religión 5 (17 grupos)

Estas dos variables conservan la misma estructura de clasificación de las variables creadas en los puntos **B** y **C** de este subpartado, sólo varían en la recodificación de dos códigos (**1217** y **1219** respectivamente).

En el caso de la **Variable Religión 11 grupos** la única variación al construir la **Variable Religión 4 (11 grupos)**, es que en ésta última los **códigos 1217 y 1219** pasan de la clasificación **Pentecostales y Neopentecostales** a **Otras evangélicas**.

Mientras que la **Variable Religión 17 grupos** presentan la diferencia con la **Variable Religión 5 (17 grupos)**, en que los **códigos 1217 y 1219** en la primera variable se ubica en **Otras Iglesias Pentecostales y Neopentecostales** y en la segunda variable se localizan en **Otras evangélicas**.

También estas dos variables sólo se construyeron para la muestra censal 2000.

Finalmente, es necesario precisar que la construcción de las variables religión arriba señaladas, permitió sentar las bases para la armonización de la variable religión en las muestras censales. La mayoría de los cuadros estadísticos fueron construidos con la **Variable Religión 11 grupos**, y en casos especiales se crearon cuadros para grupos religiosos específicos (*v. gr.* protestantes históricas, pentecostales y bíblicas no evangélicas) y tablas con clasificaciones particulares. La armonización de la información censal 2000 y 2010 consideró los siguientes criterios:

1. Se eligió la clasificación de la **Variable Religión 11 grupos** construida para la Muestra Censal 2000. Tomando ésta como base para armonizar la información de religión de 2010.
2. Aunque para el año 2010 la variable religión fue desagregada aún más que la variable del año 2000 (ver anexo sintaxis en spps), se recurrió al documento *Clasificación de religiones* (INEGI, s. f.) para hacer compatible la clasificación de la **Variable Religión 11 grupos** para el año 2010.²²⁹

²²⁹ Para mayor detalle véase Construcción de la variable religión 11 grupos 2010 (Anexo Sintaxis en SPSS).

Fase IV. Armonización de las variables Edad y Tamaño de Localidad: XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Muestra Censal y XIII Censo General de Población y Vivienda 2010, Muestra Censal

La armonización de la información estadística de la Muestra Censal 2000 y la Muestra Censal 2010 para las variables **Edad** y **Tamaño de Localidad**, consideró los siguientes criterios para conjugar ambos censos.

A. Variable Edad

En la Muestra Censal 2000 la variable religión sólo captó a la población de 5 años y más. Mientras que en la Muestra Censal 2010 la variable religión contabilizó a la población total, es decir, de 0 años y más. Con el propósito de hacer comparable la información de ambas muestras censales, se optó por considerar para el año 2010 solamente a la población de 5 años y más. Por tanto, la población que se consideró para la variable religión en las dos muestras se ubicó en las edades de 5 años y más (véase cuadro 4).

Cuadro 4. Variable Religión: Armonización de la población objeto de estudio, 2000-2010

Muestra Censal	Población captada	Población armonizada
2000	Población de 5 años y más	Población de 5 años y más
2010	Población de 0 años y más	Población de 5 años y más

Fuente: Elaboración propia, 2011.

B. Variable Tamaño de Localidad

Para el caso de la variable tamaño de localidad se presentó el siguiente comportamiento, en la Muestra Censal 2000 se determinaron 7 tamaños de localidad, mientras que en la Muestra Censal 2010 sólo se utilizaron 4 tamaños de localidad (véase cuadro 5).

Cuadro 5. Variable Localidad: Tamaños de Localidad de las Muestras Censales

Muestra Censal 2000	Muestra Censal 2010	Armonización de Localidad
1. Menor a 2,500 habitantes	1. Menos de 2,500 habitantes	1. Menos de 2,500 habitantes
2. 2,500 a 14,999 habitantes	2. 2,500 a 14,999 habitantes	2. 2,500 a 14,999 habitantes
3. 15,000 a 19,999 habitantes	3. 15,000 a 99,999 habitantes	3. 15,000 a 99,999 habitantes
4. 20,000 a 49,999 habitantes	4. 100,000 y más habitantes	4. 100,000 y más habitantes
5. 50,000 a 99,999 habitantes		
6. 100,000 a 499,999 habitantes		
7. 500,000 y más habitantes		

Fuente: Elaboración propia, 2011.

Para subsanar esta situación se eligió el tamaño de localidad establecido para el año 2010 como el referente para armonizar la información de ambas muestras, ya que la variable tamaño de localidad del año 2000 permitía agrupar en forma similar los tamaños de localidad con el año 2010. Por ende, la variable localidad 2000 se agrupó de la siguiente manera para armonizarla con la variable localidad 2010:

1. Menor a 2,500 habitantes.
2. 2,500 a 14,999 habitantes.
3. 15,000 a 99,999 habitantes (15,000 a 19,999 habitantes, 20,000 a 49,999 habitantes y 50,000 a 99,999 habitantes).
4. 100,000 y más habitantes (100,000 a 499,999 habitantes y 500,000 y más habitantes).

Fase V. Creación de los tabulados

Los tabulados generados en la investigación abarcaron los siguientes aspectos: religión, sexo, grandes grupos de edad, tamaño de localidad, entre otros. Para el año 2000 los tabulados fueron creados para la variable religión 11 grupos y la variable religión 17 grupos para 5 ámbitos territoriales: Nacional, Macroregión, Región, Chiapas (Diócesis de San Cristóbal) y Jalisco (Zona Metropolitana de Guadalajara).²³⁰

²³⁰ Para un mayor detalle de los tabulados producidos véase Anexo Estadístico.

Mientras que para el año 2010 la mayor parte de los cuadros fueron creados para la variable religión 11 grupos para las 5 escalas territoriales, situación que fue determinada por la armonización realizada con la información de la Muestra Censal 2000.

Anexo Sintaxis en SPSS

1. Variable religión original 2000: Etiquetas de valores de la variable religión original.

VALUE LABELS

OTRAREL

0001	'CATOLICA'
1101	'ANABAUTISTA'
1102	'ANGLICANA'
1103	'BAUTISTA'
1104	'CALVINISTA'
1105	'CONGREGACIONAL'
1006	'CUAQUERA'
1107	'DEL NAZARENO'
1108	'DISCIPULOS DE CRISTO'
1109	'EJERCITO DE SALVACION'
1110	'EPISCOPALIANA'
1111	'LUTERANA'
1112	'MENONITA'
1113	'METODISTA'
1114	'PREBISTERIANA'
1201	'AMISTAD CRISTIANA'
1202	'ASAMBLEAS DE DIOS'
1203	'CASA DE ORACION'
1204	'CENTRO DE FE'
1205	'FUERZA AGAPE'
1206	'IGLESIA ALFA Y OMEGA'
1207	'IGLESIA AGUA VIVA'
1208	'IGLESIA APOSTOLICA'
1209	'IGLESIA DE DIOS'
1210	'IGLESIA DE DIOS DE LA PROFESIA'
1211	'IGLESIA DEL EVANGELIO COMPLETO'
1212	'IGLESIA EVANGELICA DE HERMANOS'
1213	'IGLESIA APOSENTO ALTO'
1214	'INDIGENA PENTECOSTAL'
1215	'LA VOZ DE LA PIEDRA ANGULAR'
1216	'MISIONERA PENTECOSTAL'
1217	'CRISTIANA'
1218	'SOCIEDADES CRISTIANAS'
1219	'EVANGELICA'
1220	'SOCIEDADES EVANGELICAS'
1221	'EVANGELICA NEOTESTAMENTARIA'
1222	'PENTECOSTAL'

1223 'SOCIEDADES PENTECOSTALES'
 1224 'PENTECOSTAL INDEPENDIENTE'
 1225 'SOCIEDADES CRISTIANAS EVANGELICAS'
 1226 'SOCIEDADES CRISTIANAS PENTECOSTALES'
 1227 'SOCIEDADES EVANGELICAS PENTECOSTALES'
 1228 'SOCIEDADES CRISTIANAS EVANGELICAS PENTECOSTALES'
 1229 'SOLDADOS DE LA CRUZ DE CRISTO'
 1230 'TABERNACULOS'
 1231 'TRADICIONALISTAS'
 1232 'OTRAS SOCIEDADES EVANGELICAS PENTECOSTALES'
 1233 'NEOPENTECOSTAL'
 1299 'PENTECOSTAL INSUFICIENTEMENTE ESPECIFICADA'
 1301 'IGLESIA DEL DIOS VIVO Y APOYO DE LA VERDAD, LA LUZ DEL MUNDO'
 1401 'ALIANZA CRISTIANA Y MISIONERA'
 1402 'APOSTOLICA NO PENTECOSTAL'
 1403 'ASOCIACIONES EVANGELICAS'
 1404 'BIBLICA'
 1405 'CONFRATERNIDADES'
 1406 'IGLESIA DE CRISTO'
 1407 'IGLESIA DE GRACIA PAZ Y MISERICORDIA'
 1408 'IGLESIA DE LA BIBLIA ABIERTA'
 1409 'IGLESIA DE SANTIDAD'
 1410 'IGLESIA EVANGELICA SALEM'
 1411 'IGLESIA MEXICANA LA MUJER HERMOSA VESTIDA DE SOL'
 1412 'MESIANICAS'
 1413 'MINISTERIOS EVANGELICOS'
 1414 'MISIONEROS EVANGELICOS'
 1415 'MOVIMIENTOS EVANGELICOS'
 1416 'NUEVA JERUSALEM'
 1417 'VISION MUNDIAL'
 1499 'EVANGELICA INSUFICIENTEMENTE ESPECIFICADA'
 2001 'ADVENTISTA DEL SEPTIMO DIA'
 2002 'IGLESIA DE JESUCRISTO DE LOS SANTOS DE LOS ULTIMOS DIAS'

 2003 'TESTIGOS DE JEHOVA'
 3001 'ORTODOXO'
 3002 'IGLESIA DE CRISTO CIENTIFICA'
 3099 'OTRAS CRISTIANAS INSUFICIENTEMENTE ESPECIFICADAS'
 4001 'BRAHMANISMO'
 4002 'BUDISMO'
 4003 'CENTRO ONKARANADA'
 4004 'COMUNIDAD DEL ARCO IRIS'
 4005 'CONFUSIONISMO'
 4006 'HARE KRISHNA'
 4007 'HINDUISMO'
 4008 'JAINISMO'
 4009 'SINTOISMO'
 4010 'TAOISMO'
 5001 'JUDAICA'

6001 'MUSULMANA'
 7001 'MOVIMIENTOS DE MEXICANIDAD'
 8001 'AGORA'
 8002 'ANANDA MARGA'
 8003 'BAHAISMO'
 8004 'IGLESIA DE LA CIENCIOLOGIA'
 8005 'IGLESIA DE LA UNIFICACION'
 8006 'INSTITUTO ARICA'
 8007 'MASONERIA'
 8008 'MEDITACION TRANSCENDENTAL'
 8009 'MISION RAMA'
 8010 'MOVIMIENTO RAE LIANO'
 8011 'MOVIMIENTOS NEWAGE'
 8012 'NEOISRAELITA'
 8013 'NIÑOS DE DIOS'
 8014 'NUEVA ACROPOLIS'
 8015 'OCULTISTAS'
 8016 'PALMAR DE TROYA'
 8017 'ROSA CRUCES'
 8018 'TEOSOFIA'
 8019 'YESIDAS'
 9001 'ESPIRITUALISTA'
 9100 'NINGUNA RELIGION'
 9999 'INSUFICIENTEMENTE ESPECIFICADA'.
 EXECUTE.

2. Construcción de la variable Religión 11 grupos 2000.

2.1 Creación con la variable **otrarel** la variable **relig1** y nombrar Religión 11 grupos.

```

RECODE otrarel
(      1      =      1      )
(     1101    =      2      )
(     1102    =      2      )
(     1103    =      2      )
(     1104    =      2      )
(     1105    =      2      )
(     1106    =      2      )
(     1107    =      2      )
(     1108    =      2      )
(     1109    =      2      )
(     1110    =      2      )
(     1111    =      2      )
(     1112    =      2      )
(     1113    =      2      )
(     1114    =      2      )
(     1201    =      3      )
(     1202    =      3      )
(     1203    =      3      )
  
```

(1204 = 3)
(1205 = 3)
(1206 = 3)
(1207 = 3)
(1208 = 3)
(1209 = 3)
(1210 = 3)
(1211 = 3)
(1212 = 3)
(1213 = 3)
(1214 = 3)
(1215 = 3)
(1216 = 3)
(1217 = 3)
(1218 = 3)
(1219 = 3)
(1220 = 3)
(1221 = 3)
(1222 = 3)
(1223 = 3)
(1224 = 3)
(1225 = 3)
(1226 = 3)
(1227 = 3)
(1228 = 3)
(1229 = 3)
(1230 = 3)
(1231 = 3)
(1232 = 3)
(1233 = 3)
(1299 = 3)
(1301 = 4)
(1401 = 5)
(1402 = 5)
(1403 = 5)
(1404 = 5)
(1405 = 5)
(1406 = 5)
(1407 = 5)
(1408 = 5)
(1409 = 5)
(1410 = 5)
(1411 = 5)
(1412 = 5)
(1413 = 5)
(1414 = 5)
(1415 = 5)
(1416 = 5)
(1417 = 5)
(1499 = 5)

```

( 2001 = 6 )
( 2002 = 6 )
( 2003 = 6 )
( 3001 = 7 )
( 3002 = 7 )
( 3099 = 7 )
( 4001 = 8 )
( 4002 = 8 )
( 4003 = 8 )
( 4004 = 8 )
( 4005 = 8 )
( 4006 = 8 )
( 4007 = 8 )
( 4008 = 8 )
( 4009 = 8 )
( 4010 = 8 )
( 5001 = 8 )
( 6001 = 8 )
( 7001 = 8 )
( 8001 = 8 )
( 8002 = 8 )
( 8003 = 8 )
( 8004 = 8 )
( 8005 = 8 )
( 8006 = 8 )
( 8007 = 8 )
( 8008 = 8 )
( 8009 = 8 )
( 8010 = 8 )
( 8011 = 8 )
( 8012 = 8 )
( 8013 = 8 )
( 8014 = 8 )
( 8015 = 8 )
( 8016 = 8 )
( 8017 = 8 )
( 8018 = 8 )
( 8019 = 8 )
( 9001 = 9 )
( 9100 = 10 )
( 9999 = 11 )

```

INTO relig1.

VARIABLE LABELS relig1 'Religión 11 grupos'.

EXECUTE.

2.2 Aplicar las siguientes etiquetas de valores a la nueva variable.

VALUE LABELS relig1

- 1 'Católica'
- 2 'Protestantes Históricas'
- 3 'Pentecostales y Neopentecostales'
- 4 'Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)'
- 5 'Otras evangélicas'
- 6 'Bíblicas no evangélicas'
- 7 'Otras cristianas'
- 8 'No cristianas'
- 9 'Espiritualistas'
- 10 'Ninguna religión'
- 11 'No especificada'.

EXECUTE.

3. Construcción de la variable Religión 17 grupos 2000.

3.1 Generar con la variable **otrarel** la variable **relig2** y nombrar Religión 17 grupos.

RECODE otrarel

```
( 1 = 1 )
( 1101 = 5 )
( 1102 = 5 )
( 1103 = 2 )
( 1104 = 5 )
( 1105 = 5 )
( 1106 = 5 )
( 1107 = 5 )
( 1108 = 5 )
( 1109 = 5 )
( 1110 = 5 )
( 1111 = 5 )
( 1112 = 5 )
( 1113 = 3 )
( 1114 = 4 )
( 1201 = 9 )
( 1202 = 6 )
( 1203 = 9 )
( 1204 = 9 )
( 1205 = 9 )
( 1206 = 9 )
( 1207 = 9 )
( 1208 = 7 )
( 1209 = 9 )
( 1210 = 9 )
( 1211 = 9 )
( 1212 = 9 )
( 1213 = 9 )
( 1214 = 9 )
( 1215 = 9 )
( 1216 = 9 )
```

(1217 = 9)
(1218 = 9)
(1219 = 9)
(1220 = 9)
(1221 = 9)
(1222 = 9)
(1223 = 9)
(1224 = 9)
(1225 = 9)
(1226 = 9)
(1227 = 9)
(1228 = 9)
(1229 = 9)
(1230 = 9)
(1231 = 9)
(1232 = 9)
(1233 = 8)
(1299 = 9)
(1301 = 10)
(1401 = 11)
(1402 = 11)
(1403 = 11)
(1404 = 11)
(1405 = 11)
(1406 = 11)
(1407 = 11)
(1408 = 11)
(1409 = 11)
(1410 = 11)
(1411 = 11)
(1412 = 11)
(1413 = 11)
(1414 = 11)
(1415 = 11)
(1416 = 11)
(1417 = 11)
(1499 = 11)
(2001 = 12)
(2002 = 12)
(2003 = 12)
(3001 = 13)
(3002 = 13)
(3099 = 13)
(4001 = 14)
(4002 = 14)
(4003 = 14)
(4004 = 14)
(4005 = 14)
(4006 = 14)
(4007 = 14)

```

( 4008 = 14 )
( 4009 = 14 )
( 4010 = 14 )
( 5001 = 14 )
( 6001 = 14 )
( 7001 = 14 )
( 8001 = 14 )
( 8002 = 14 )
( 8003 = 14 )
( 8004 = 14 )
( 8005 = 14 )
( 8006 = 14 )
( 8007 = 14 )
( 8008 = 14 )
( 8009 = 14 )
( 8010 = 14 )
( 8011 = 14 )
( 8012 = 14 )
( 8013 = 14 )
( 8014 = 14 )
( 8015 = 14 )
( 8016 = 14 )
( 8017 = 14 )
( 8018 = 14 )
( 8019 = 14 )
( 9001 = 15 )
( 9100 = 16 )
( 9999 = 17 )

```

INTO relig2.

VARIABLE LABELS relig2 'Religión 17 grupos'.

EXECUTE.

3.2 Aplicar la siguiente sintaxis de valores.

VALUE LABELS relig2

```

1 'Católica'
2 'Bautista'
3 'Metodistas'
4 'Presbiteriana'
5 'Otras Iglesias Protestantes Históricas'
6 'Asambleas de Dios'
7 'Iglesia Apostólica'
8 'Neopentecostal'
9 'Otras Iglesias Pentecostales y Neopentecostales'
10 'Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)'
11 'Otras evangélicas'
12 'Bíblicas no evangélicas'
13 'Otras cristianas'

```

- 14 'No cristianas'
- 15 'Espiritualistas'
- 16 'Ninguna religión'
- 17 'No especificada'.

EXECUTE.

4. Construcción de la variable Religión 3 2000.

4.1 Construir con la variable **otrarel** la variable **relig3** y nombrar Religión 3.

RECODE otrarel

```
( 1 = 1 )  
( 1101 = 5 )  
( 1102 = 5 )  
( 1103 = 2 )  
( 1104 = 5 )  
( 1105 = 5 )  
( 1106 = 5 )  
( 1107 = 5 )  
( 1108 = 5 )  
( 1109 = 5 )  
( 1110 = 5 )  
( 1111 = 5 )  
( 1112 = 5 )  
( 1113 = 3 )  
( 1114 = 4 )  
( 1201 = 6 )  
( 1202 = 7 )  
( 1203 = 8 )  
( 1204 = 9 )  
( 1205 = 10 )  
( 1206 = 11 )  
( 1207 = 12 )  
( 1208 = 13 )  
( 1209 = 14 )  
( 1210 = 15 )  
( 1211 = 16 )  
( 1212 = 17 )  
( 1213 = 18 )  
( 1214 = 19 )  
( 1215 = 20 )  
( 1216 = 21 )  
( 1217 = 22 )  
( 1218 = 23 )  
( 1219 = 24 )  
( 1220 = 25 )  
( 1221 = 26 )  
( 1222 = 27 )  
( 1223 = 28 )
```

(1224 = 29)
(1225 = 30)
(1226 = 31)
(1227 = 32)
(1228 = 33)
(1229 = 34)
(1230 = 35)
(1231 = 36)
(1232 = 37)
(1233 = 38)
(1299 = 39)
(1301 = 40)
(1401 = 41)
(1402 = 41)
(1403 = 41)
(1404 = 41)
(1405 = 41)
(1406 = 41)
(1407 = 41)
(1408 = 41)
(1409 = 41)
(1410 = 41)
(1411 = 41)
(1412 = 41)
(1413 = 41)
(1414 = 41)
(1415 = 41)
(1416 = 41)
(1417 = 41)
(1499 = 41)
(2001 = 42)
(2002 = 43)
(2003 = 44)
(3001 = 45)
(3002 = 45)
(3099 = 45)
(4001 = 46)
(4002 = 46)
(4003 = 46)
(4004 = 46)
(4005 = 46)
(4006 = 46)
(4007 = 46)
(4008 = 46)
(4009 = 46)
(4010 = 46)
(5001 = 46)
(6001 = 46)
(7001 = 46)
(8001 = 46)

```

(      8002 =      46      )
(      8003 =      46      )
(      8004 =      46      )
(      8005 =      46      )
(      8006 =      46      )
(      8007 =      46      )
(      8008 =      46      )
(      8009 =      46      )
(      8010 =      46      )
(      8011 =      46      )
(      8012 =      46      )
(      8013 =      46      )
(      8014 =      46      )
(      8015 =      46      )
(      8016 =      46      )
(      8017 =      46      )
(      8018 =      46      )
(      8019 =      46      )
(      9001 =      47      )
(      9100 =      48      )
(      9999 =      49      )

```

INTO relig3.

VARIABLE LABELS relig3 'Religión 3'.

EXECUTE.

4.2 Aplicar la siguiente sintaxis de etiquetas de valores a la variable.

VALUE LABELS relig3

```

1      'Católica'
2      'Bautista'
3      'Metodistas'
4      'Presbiteriana'
5      'Otras Iglesias Protestantes Históricas'
6      'Amistad Cristiana'
7      'Asambleas de Dios'
8      'Casa de Oración'
9      'Centro de Fe'
10     'Fuerza de Ágape'
11     'Iglesia Alfa y Omega'
12     'Iglesia Agua Viva'
13     'Iglesia Apostólica'
14     'Iglesia de Dios'
15     'Iglesia de Dios de la Profecía'
16     'Iglesia del Evangelio Completo'
17     'Iglesia Evangélica de Hermanos'
18     'Iglesia Aposento Alto'
19     'Indígena Pentecostal'
20     'La Voz de la Piedra Angular'

```

21 'Misionera pentecostal'
 22 'Cristiana'
 23 'Sociedades Cristianas'
 24 'Evangélica'
 25 'Sociedades Evangélicas'
 26 'Evangélica Neotestamentaria'
 27 'Pentecostal'
 28 'Sociedades Pentecostales'
 29 'Pentecostal Independiente'
 30 'Sociedades Cristianas Evangélicas'
 31 'Sociedades Cristianas Pentecostales'
 32 'Sociedades Evangélicas Pentecostales'
 33 'Sociedades Cristianas Evangélicas Pentecostales'
 34 'Soldados de la Cruz de Cristo'
 35 'Tabernáculos'
 36 'Tradicionalistas'
 37 'Otras Sociedades Evangélicas Pentecostales'
 38 'Neopentecostal'
 39 'Pentecostal Insuficientemente Especificada'
 40 'Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)'
 41 'Otras evangélicas'
 42 'Adventista del Séptimo Día'
 43 'Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días'
 44 'Testigos de Jehová'
 45 'Otras cristianas'
 46 'No cristianas'
 47 'Espiritualistas'
 48 'Ninguna religión'
 49 'No especificada'.
 EXECUTE.

5. Construcción de la variable Religión 4 11 grupos 2000.

5.1 Crear con la variable **otrarel** la variable **relig4** y nombrar Religión 4 11 grupos.

RECODE otrarel

(1 = 1)
 (1101 = 2)
 (1102 = 2)
 (1103 = 2)
 (1104 = 2)
 (1105 = 2)
 (1106 = 2)
 (1107 = 2)
 (1108 = 2)
 (1109 = 2)
 (1110 = 2)
 (1111 = 2)
 (1112 = 2)

(1113 = 2)
(1114 = 2)
(1201 = 3)
(1202 = 3)
(1203 = 3)
(1204 = 3)
(1205 = 3)
(1206 = 3)
(1207 = 3)
(1208 = 3)
(1209 = 3)
(1210 = 3)
(1211 = 3)
(1212 = 3)
(1213 = 3)
(1214 = 3)
(1215 = 3)
(1216 = 3)
(1217 = 5)
(1218 = 3)
(1219 = 5)
(1220 = 3)
(1221 = 3)
(1222 = 3)
(1223 = 3)
(1224 = 3)
(1225 = 3)
(1226 = 3)
(1227 = 3)
(1228 = 3)
(1229 = 3)
(1230 = 3)
(1231 = 3)
(1232 = 3)
(1233 = 3)
(1299 = 3)
(1301 = 4)
(1401 = 5)
(1402 = 5)
(1403 = 5)
(1404 = 5)
(1405 = 5)
(1406 = 5)
(1407 = 5)
(1408 = 5)
(1409 = 5)
(1410 = 5)
(1411 = 5)
(1412 = 5)
(1413 = 5)

```
( 1414 = 5 )
( 1415 = 5 )
( 1416 = 5 )
( 1417 = 5 )
( 1499 = 5 )
( 2001 = 6 )
( 2002 = 6 )
( 2003 = 6 )
( 3001 = 7 )
( 3002 = 7 )
( 3099 = 7 )
( 4001 = 8 )
( 4002 = 8 )
( 4003 = 8 )
( 4004 = 8 )
( 4005 = 8 )
( 4006 = 8 )
( 4007 = 8 )
( 4008 = 8 )
( 4009 = 8 )
( 4010 = 8 )
( 5001 = 8 )
( 6001 = 8 )
( 7001 = 8 )
( 8001 = 8 )
( 8002 = 8 )
( 8003 = 8 )
( 8004 = 8 )
( 8005 = 8 )
( 8006 = 8 )
( 8007 = 8 )
( 8008 = 8 )
( 8009 = 8 )
( 8010 = 8 )
( 8011 = 8 )
( 8012 = 8 )
( 8013 = 8 )
( 8014 = 8 )
( 8015 = 8 )
( 8016 = 8 )
( 8017 = 8 )
( 8018 = 8 )
( 8019 = 8 )
( 9001 = 9 )
( 9100 = 10 )
( 9999 = 11 )
```

INTO relig4.

VARIABLE LABELS relig4 'Religión 4 11 grupos'.

EXECUTE.

5.2 Aplicar las siguientes etiquetas de valores.

```
VALUE LABELS relig4
1      'Católica'
2      'Protestantes Históricas'
3      'Pentecostales y Neopentecostales'
4      'Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)'
5      'Otras Evangélicas'
6      'Bíblicas no evangélicas'
7      'Otras cristianas'
8      'No cristianas'
9      'Espiritualistas'
10     'Ninguna religión'
11     'No especificada'.
EXECUTE.
```

6. Construcción de la variable Religión 5 17 grupos 2000.

6.1 Crear con la variable **otrarel** la variable **relig5** y nombrar Religión 5 17 grupos.

```
RECODE otrarel
(      1      =      1      )
(     1101    =      5      )
(     1102    =      5      )
(     1103    =      2      )
(     1104    =      5      )
(     1105    =      5      )
(     1106    =      5      )
(     1107    =      5      )
(     1108    =      5      )
(     1109    =      5      )
(     1110    =      5      )
(     1111    =      5      )
(     1112    =      5      )
(     1113    =      3      )
(     1114    =      4      )
(     1201    =      9      )
(     1202    =      6      )
(     1203    =      9      )
(     1204    =      9      )
(     1205    =      9      )
(     1206    =      9      )
(     1207    =      9      )
(     1208    =      7      )
(     1209    =      9      )
(     1210    =      9      )
(     1211    =      9      )
```

(1212 = 9)
(1213 = 9)
(1214 = 9)
(1215 = 9)
(1216 = 9)
(1217 = 11)
(1218 = 9)
(1219 = 11)
(1220 = 9)
(1221 = 9)
(1222 = 9)
(1223 = 9)
(1224 = 9)
(1225 = 9)
(1226 = 9)
(1227 = 9)
(1228 = 9)
(1229 = 9)
(1230 = 9)
(1231 = 9)
(1232 = 9)
(1233 = 8)
(1299 = 9)
(1301 = 10)
(1401 = 11)
(1402 = 11)
(1403 = 11)
(1404 = 11)
(1405 = 11)
(1406 = 11)
(1407 = 11)
(1408 = 11)
(1409 = 11)
(1410 = 11)
(1411 = 11)
(1412 = 11)
(1413 = 11)
(1414 = 11)
(1415 = 11)
(1416 = 11)
(1417 = 11)
(1499 = 11)
(2001 = 12)
(2002 = 12)
(2003 = 12)
(3001 = 13)
(3002 = 13)
(3099 = 13)
(4001 = 14)
(4002 = 14)

```

( 4003 = 14 )
( 4004 = 14 )
( 4005 = 14 )
( 4006 = 14 )
( 4007 = 14 )
( 4008 = 14 )
( 4009 = 14 )
( 4010 = 14 )
( 5001 = 14 )
( 6001 = 14 )
( 7001 = 14 )
( 8001 = 14 )
( 8002 = 14 )
( 8003 = 14 )
( 8004 = 14 )
( 8005 = 14 )
( 8006 = 14 )
( 8007 = 14 )
( 8008 = 14 )
( 8009 = 14 )
( 8010 = 14 )
( 8011 = 14 )
( 8012 = 14 )
( 8013 = 14 )
( 8014 = 14 )
( 8015 = 14 )
( 8016 = 14 )
( 8017 = 14 )
( 8018 = 14 )
( 8019 = 14 )
( 9001 = 15 )
( 9100 = 16 )
( 9999 = 17 )

```

INTO relig5.

VARIABLE LABELS relig5 'Religión 5 17 grupos'.

EXECUTE.

6.2 Posteriormente, aplicar la siguiente sintaxis de etiquetas de valores.

VALUE LABELS relig5

```

1 'Católica'
2 'Bautista'
3 'Metodistas'
4 'Presbiteriana'
5 'Otras Iglesias Protestantes Históricas'
6 'Asambleas de Dios'
7 'Iglesia Apostólica'
8 'Neopentecostal'

```

- 9 'Otras Iglesias Pentecostales y Neopentecostales'
- 10 'Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)'
- 11 'Otras Evangélicas'
- 12 'Bíblicas no evangélicas'
- 13 'Otras cristianas'
- 14 'No cristianas'
- 15 'Espiritualistas'
- 16 'Ninguna religión'
- 17 'No especificada'.

EXECUTE.

7. Variable religión original 2010: Etiquetas de valores de la variable religión original.

VALUE LABELS

OTRAREL_C

- 110100'Católico Apostólico Romano'
- 110200'Católico Romano'
- 110300'Católico'
- 110400'Agustino'
- 110500'Amor Misericordioso'
- 110600'Asuncionista'
- 110700'Benedictino '
- 110800'Capuchino'
- 110900'Carmelita'
- 111000'Carmelita Descalza'
- 111100'Cisterciense'
- 111200'Claretiano'
- 111300'Clérigos San Viator'
- 111400'Comboniano'
- 111500'Comunidad Salesiana'
- 111600'Concepcionistas Franciscanos'
- 111700'Corazonista'
- 111800'Congregación de los Padres Bayonenses'
- 111900'Diócesis Maronita de México'
- 112000'Dominico'
- 112100'Eparquia Greco-Melquita Católica'
- 112200'Ermitaño Eucarístico del Padre celestial'
- 112300'Esclavas de María Inmaculada'
- 112400'Escolapio'
- 112500'Eudista'
- 112600'Franciscano'
- 112700'Fraternidad Sacerdotal San Pio X (Lefebristas)'
- 112800'Guadalupano'
- 112900'Hermanidad de Sacerdotes Operarios Diocesanos'
- 113000'Hermano de Nuestra Señora de Consolación en el Mundo'
- 113100'Hermano de San Juan de Dios'
- 113200'Hermanos Fossore de la Sagrada Misericordia'
- 113300'Hermano Obrero de María'

113400'Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl'
113500'Hijas de la Inmaculada Concepción'
113600'Hijas de María Auxiliadora'
113700'Hijas de San Pablo'
113800'Hijas del Divino Salvador '
113900'Hijas del Espíritu Santo'
114000'Hijos de la Sagrada Familia'
114100'Hijos de María Madre de la Iglesia'
114200'Hospitalario de San Juan de Dios'
114300'Iglesia Católica de Rito Latino'
114400'Iglesia Madre'
114500'Instituto del Verbo Encarnado'
114600'Jerónimo'
114700'Jesuita'
114800'Lazarita'
114900'Legionarios de Cristo'
115000'Loordista'
115100'Mantellata Sierva de María'
115200'Mercedaria del Santísimo Sacramento'
115300'Marista'
115400'Misionera de la Cruz'
115500'Misionera del Verbo Divino'
115600'Misionera Hija del Corazón de María '
115700'Misionero de Guadalupe'
115800'Misionero de la Inmaculada Concepción'
115900'Misionero del Espíritu Santo'
116000'Misionero Redentorista'
116100'Misionero Xaveriano en el Mundo'
116200'Monje de la Adoración'
116300'Nuestra Señora de la Consolación'
116400'Obra de Don Orione'
116500'Operario del Reino de Cristo'
116600'Orden de San Benito'
116700'Pasionista'
116800'Paulino'
116900'Pequeña Obra de la Divina Providencia'
117000'Religiosa de la Asunción'
117100'Religiosa de Nuestra Señora de Sión '
117200'Religiosa de San José de Gerona'
117300'Religiosa del Sagrado Corazón'
117400'Sagrado Corazón'
117500'Salesiano'
117600'San José de Tarbes'
117700'Servidor del Señor y la Virgen'
117800'Sierva de Jesús'
117900'Sierva de Jesús de la Caridad'
118000'Sierva de la Pasión'
118100'Siervo de María'
118200'Siervos de la Sagrada Familia'
118300'Sociedad de San Pablo'

118400'Sociedad de San Pío X'
 118500'Terciaria Capuchina de la Sagrada Familia'
 118600'Ursulina de la Unión Romana'
 118700'Vicentino'
 120100'Ortodoxo'
 120200'Eparquia Nuestra Señora de los Mártires del Líbano'
 120300'Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa'
 120400'Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa del Patriarca de Moscú'
 120500'Iglesia Católica Griega'
 120600'Iglesia Ortodoxa Católica'
 120700'Cristianos Tradicionalistas'
 120701'Iglesia Católica Apostólica Romana Reformada'
 120702'Iglesia Católica de Cristo Internacional'
 120703'Iglesia Católica de los Apóstoles de los Tiempos Posteriores'
 120704'Iglesia Católica Nacional Mexicana'
 120705'Iglesia Católica Tridentina Rito Latino'
 120706'Sociedad Sacerdotal Trento'
 120707'Unión Católica Trento Mexicana'
 130100'Anabautista/Menonita'
 130200'Anglicano/Episcopal'
 130300'Bautista'
 130400'Calvinista'
 130500'Congregacional'
 130600'Cuáquera'
 130700'Iglesia del Nazareno'
 130800'Luterana'
 130900'Metodista'
 131000'Presbiteriana'
 139999'Protestante insuficientemente especificada'
 140100'Amistad Cristiana'
 140101'Asambleas de Dios'
 140102'Casa de Oración'
 140103'Centro de Fe, Esperanza y Amor de la Cruzada Misionera de Avivamiento'
 140104'Centro de Fe, Esperanza y Amor Fuerza Ágape'
 140105'Discípulos de Cristo'
 140106'Ejército de Salvación'
 140107'Fraternidad Pentecostés Independiente'
 140108'Iglesia Agua Viva'
 140109'Iglesia Aposento Alto'
 140110'Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús'
 140111'Iglesia Cristiana Espiritual'
 140112'Iglesia Cristiana Evangélica Pentecostal'
 140113'Iglesia Cristiana Independiente Pentecostés'
 140114'Iglesia Cristiana Interdenominacional'
 140115'Iglesia de Dios'
 140116'Iglesia de Dios de la Profecía'
 140117'Iglesia de Dios en México del Evangelio Completo'
 140118'Iglesia de Jesucristo sobre la Roca'
 140119'Iglesia del Concilio Evangélico Pentecostal'
 140120'Iglesia Evangélica Pentecostés Cristo Roca de mi Salvación'

140121'Iglesia Mexicana del Evangelio de Cristo Pentecostés'
 140122'Iglesia Pentecostal Unida de México'
 140123'Iglesia Universal del Reino de Dios'
 140124'Iglesia Cristiana Solo Cristo Salva'
 140125'Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente'
 140126'Príncipe de Paz'
 140127'Unión Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas (UNICE)'
 140128'Unión de Iglesias Evangélicas Independientes'
 140129'Unión Nacional de Iglesias Evangélicas Pentecostés Emmanuel'
 140130'Otras asociaciones Pentecostales'
 140200'Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo'
 140201'Iglesia Bíblica'
 140202'Iglesia Cristiana Interdenominacional de la República Mexicana'
 140203'Iglesia de Cristo'
 140204'Iglesia de Cristo Miel'
 140205'Iglesia Evangélica Independiente de la República Mexicana'
 140206'Iglesia Renovada de Jesucristo y los Apóstoles del Amor Divino'
 140207'Otras asociaciones Cristianas y Evangélicas sin sustento actual Pentecostal'
 140301'Pentecostales'
 140302'Cristianas'
 140303'Evangélicas'
 150100'Adventistas del Séptimo Día'
 150200'Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días'
 150300'Testigos de Jehová'
 210100'Bahaísmo'
 210200'Budismo'
 210300'Centro Onkaranada'
 210400'Confusionismo'
 210500'Hinduismo'
 210501'Hare Krishna'
 210600'Jainismo'
 210700'Sintoísmo'
 210800'Taoísmo'
 210900'Zoroastrismo'
 220100'Movimientos Sincréticos Judaicos Neoisraelitas'
 220200'Judaica'
 230100'Islámica'
 230200'Chiés'
 230300'Jariyismo'
 230400'Sunies'
 230500'Sufismo'
 240100'Ágora'
 240200'Antroposofía'
 240300'Centros de Tensegridad'
 240400'Comunidad del Arco iris'
 240500'Cuarto Camino'
 240600'Esenios'
 240700'Espiritualidad Nueva Era '
 240800'Gran Fraternidad Blanca '
 240900'Gran Fraternidad Universal'

241000 'Instituto Arica'
 241100 'Metafísicos Cristianos'
 241200 'Nueva Acrópolis'
 250100 'Ciencia Esotérica'
 250200 'Gnosticismo'
 250300 'Masonería'
 250400 'Metafísica'
 250500 'Ocultismo'
 250600 'Rosacruces '
 250700 'Teosofía'
 250800 'Wicca'
 260100 'Chamanismo'
 260200 'El Costumbre'
 260300 'Huaxcam Dios Xastacná'
 260400 'In kantonal, Casa del Sol'
 260500 'Mexicáyotl'
 260600 'Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura de Anáhuac'
 260700 'Origen Afro'
 260800 'Rastafaris'
 260900 'Regina'
 261000 'Toltecáyotl'
 261100 'Religiones indígenas'
 270100 'Eliasistas'
 270200 'Espiritualista'
 270300 'Espiritista'
 270400 'Espiritualistas Trinitarios Marianos'
 270500 'Espiritualista de la Tercera Era'
 270600 'Cristiana Espiritual'
 270700 'Sociedad Judictora Reinado de Leonardo Alcalá Leos'
 270800 'Espiritualista Fe, Esperanza y Caridad, Jesús de la Montaña'
 270900 'Espiritualista para el Divino Maestro y la Pureza de María'
 271000 'Las Tres Potencias Padre, Hijo y Espíritu Santo'
 271100 'La Luz y Esperanza'
 271200 'Iglesia Mexicana La Mujer Hermosa Vestida de Sol'
 271300 'Espíritu Santo, Pureza, Amor y Luz'
 280100 'Ananda Marga'
 280200 'Ciencia Cristiana'
 280300 'Cienciología o Dianética'
 280400 'Contacto Angélico'
 280500 'Creciendo en Gracia'
 280600 'Eckankar'
 280700 'Iglesia de la Unificación'
 280800 'Meditación Trascendental'
 280900 'Misión Rama'
 281000 'Movimiento del Sendero Interior del Alma (MSIA)'
 281100 'Movimiento Raeliano'
 281200 'Niños de Dios'
 281300 'Pacal Votán'
 281400 'Palmar de Troya'
 281500 'Santa iglesia Tao Cristiana Espiritual '

281600'Sociedad de Ascensión (Ishayas)'
 281700'Sri Sathya Sai Baba'
 289999'Otros nuevos movimientos religiosos'
 290100'Iglesia Fidencista Cristiana'
 290200'Iglesia Santa Católica Apostólica Tradicional México-USA'
 290300'Iglesia Católica Apostólica Mexicana '
 290400'Culto a Jesús Malverde'
 290500'Nueva Jerusalén'
 290600'San Pascualito'
 310000'Ninguna religión'
 310100'Sin adscripción religiosa '
 999999'No especificado'.
 EXECUTE.

8. Construcción de la Variable Religión 11 grupos 2010.

8.1 Creación con la variable **otrarel_c** la variable **grp11** y nombrar 11 Grupos de Religión 2010.

RECODE OTRAREL_C

```

( 110100= 1 )
( 110200= 1 )
( 110300= 1 )
( 110400= 1 )
( 110500= 1 )
( 110600= 1 )
( 110700= 1 )
( 110800= 1 )
( 110900= 1 )
( 111000= 1 )
( 111100= 1 )
( 111200= 1 )
( 111300= 1 )
( 111400= 1 )
( 111500= 1 )
( 111600= 1 )
( 111700= 1 )
( 111800= 1 )
( 111900= 1 )
( 112000= 1 )
( 112100= 1 )
( 112200= 1 )
( 112300= 1 )
( 112400= 1 )
( 112500= 1 )
( 112600= 1 )
( 112700= 1 )
( 112800= 1 )
( 112900= 1 )

```

(113000= 1)
(113100= 1)
(113200= 1)
(113300= 1)
(113400= 1)
(113500= 1)
(113600= 1)
(113700= 1)
(113800= 1)
(113900= 1)
(114000= 1)
(114100= 1)
(114200= 1)
(114300= 1)
(114400= 1)
(114500= 1)
(114600= 1)
(114700= 1)
(114800= 1)
(114900= 1)
(115000= 1)
(115100= 1)
(115200= 1)
(115300= 1)
(115400= 1)
(115500= 1)
(115600= 1)
(115700= 1)
(115800= 1)
(115900= 1)
(116000= 1)
(116100= 1)
(116200= 1)
(116300= 1)
(116400= 1)
(116500= 1)
(116600= 1)
(116700= 1)
(116800= 1)
(116900= 1)
(117000= 1)
(117100= 1)
(117200= 1)
(117300= 1)
(117400= 1)
(117500= 1)
(117600= 1)
(117700= 1)
(117800= 1)
(117900= 1)

(118000= 1)
(118100= 1)
(118200= 1)
(118300= 1)
(118400= 1)
(118500= 1)
(118600= 1)
(118700= 1)
(120100= 7)
(120200= 7)
(120300= 7)
(120400= 7)
(120500= 7)
(120600= 7)
(120700= 7)
(120701= 7)
(120702= 7)
(120703= 7)
(120704= 7)
(120705= 7)
(120706= 7)
(120707= 7)
(130100= 2)
(130200= 2)
(130300= 2)
(130400= 2)
(130500= 2)
(130600= 2)
(130700= 2)
(130800= 2)
(130900= 2)
(131000= 2)
(139999= 2)
(140100= 3)
(140101= 3)
(140102= 3)
(140103= 3)
(140104= 3)
(140105= 2)
(140106= 2)
(140107= 3)
(140108= 3)
(140109= 3)
(140110= 3)
(140111= 3)
(140112= 3)
(140113= 3)
(140114= 3)
(140115= 3)
(140116= 3)

(140117= 3)
(140118= 3)
(140119= 3)
(140120= 3)
(140121= 3)
(140122= 3)
(140123= 3)
(140124= 3)
(140125= 3)
(140126= 3)
(140127= 3)
(140128= 3)
(140129= 3)
(140130= 3)
(140200= 4)
(140201= 5)
(140202= 5)
(140203= 5)
(140204= 5)
(140205= 5)
(140206= 5)
(140207= 5)
(140301= 3)
(140302= 3)
(140303= 3)
(150100= 6)
(150200= 6)
(150300= 6)
(210100= 8)
(210200= 8)
(210300= 8)
(210400= 8)
(210500= 8)
(210501= 8)
(210600= 8)
(210700= 8)
(210800= 8)
(210900= 8)
(220100= 8)
(220200= 8)
(230100= 8)
(230200= 8)
(230300= 8)
(230400= 8)
(230500= 8)
(240100= 8)
(240200= 8)
(240300= 8)
(240400= 8)
(240500= 8)

(240600= 8)
(240700= 8)
(240800= 8)
(240900= 8)
(241000= 8)
(241100= 8)
(241200= 8)
(250100= 8)
(250200= 8)
(250300= 8)
(250400= 8)
(250500= 8)
(250600= 8)
(250700= 8)
(250800= 8)
(260100= 8)
(260200= 8)
(260300= 8)
(260400= 8)
(260500= 8)
(260600= 8)
(260700= 8)
(260800= 8)
(260900= 8)
(261000= 8)
(261100= 8)
(270100= 9)
(270200= 9)
(270300= 9)
(270400= 9)
(270500= 9)
(270600= 9)
(270700= 9)
(270800= 9)
(270900= 9)
(271000= 9)
(271100= 9)
(271200= 5)
(271300= 9)
(280100= 8)
(280200= 8)
(280300= 8)
(280400= 8)
(280500= 8)
(280600= 8)
(280700= 8)
(280800= 8)
(280900= 8)
(281000= 8)
(281100= 8)

```
( 281200= 8 )
( 281300= 8 )
( 281400= 8 )
( 281500= 8 )
( 281600= 8 )
( 281700= 8 )
( 289999= 8 )
( 290100= 8 )
( 290200= 8 )
( 290300= 8 )
( 290400= 8 )
( 290500= 8 )
( 290600= 8 )
( 310000= 10 )
( 310100= 10 )
( 999999= 11 )
```

INTO grp11.

VARIABLE LABELS grp11 '11 Grupos de Religión 2010'.

EXECUTE.

8.2 Aplicar las siguientes etiquetas de valores a la nueva variable.

VALUE LABELS grp11

```
1 'Católica'
2 'Protestantes Históricas'
3 'Pentecostales'
4 'Raíces Pentecostales (Luz del Mundo)'
5 'Otras evangelicas'
6 'Biblicas no evangélicas'
7 'Otras cristianas'
8 'No cristianas'
9 'Espiritualistas'
10 'Ninguna religión'
11 'No especificada'.
```

EXECUTE.

Fuentes Consultadas

- “Ad gentes” sobre la actividad misionera de la Iglesia (1985), en *Documentos Completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973), “Proceso Dominical”, “Ecología enemiga”, en *Regiones del Refugio*, México, INI-SEP.
- Ai Camp, Roderic (1998), *Cruce de espadas. Religión y política en México*, México, Siglo XXI.
- Alas de Águila (s/f), *La visión de los 12*, Iglesia Alas de Águila.
- Amatulli Valente, Flaviano (1989) *Religión, política y anticatolicismo. La extraña mezcla de la iglesia La Luz del Mundo*, México, Apóstoles de la Palabra.
- _____ (1996), *La nueva evangelización y las sectas*, México, Apóstoles de la Palabra.
- _____ (1998), *La Torre de Babel. Breve historia de la iglesia La Luz del Mundo. Radiografía de una secta*, México, Apóstoles de la Palabra.
- Alonso González Edras (1994), *Crecimiento de la Iglesia a través de los grupos familiares. Guía para los líderes de grupos familiares*, México, San Cristóbal de Las Casas, Talleres del Centro de Comunicaciones Audiovisuales del Sureste.
- _____ (1997), *Intolerancia religiosas: retornados chamulas*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Puertas Abiertas. Red Agape Chiapas.
- _____ (1999), *Chiapas: Barro en las manos de Dios*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Puertas Abiertas. Red Agape Chiapas.
- _____ (2007), *San Cristóbal de Las Casas y su diversidad religiosa*, Chiapas, H. Ayuntamiento Municipal de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Anzaldo Carlos y Eric Alan Barrón (2009), “La transición urbana de México, 1900-2005”, en CONAPO, *La situación demográfica de México 2009*, México.
- Arizmendi Esquivel, Felipe (2006), *El caminar de una Iglesia, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, México, San Pablo.
- _____ (s/f), *La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas en su caminar de 2000 a 2007*, mimeo.
- Aubry, Andrés (2001), “Cuatro décadas de la diócesis de Don Samuel: la Iglesia se convierte en actor de transformaciones sociales”, en Gall, Olivia (Coord.), *Chiapas: sociedad, economía, interculturalidad y política*, México, UNAM.
- Bassols Batalla, Ángel (1990), “Las dimensiones regionales del México contemporáneo” en Martínez Assad, Carlos, compilador, *Balance y perspectivas de los estudios regionales en México*, Miguel Angel Porrúa-UNAM.
- Bastian Jean-Pierre (1983), “Protestantismo y política en México”, “Protestantismos minoritarios y protestatarios en México”, en *Protestantismo y sociedad en México*, México, CUPSA.
- _____ (1993), “The metamorphosis of Latin American protestant groups: A sociohistorical perspective”, en *Latin American Research Review*, Vol. 28, no. 2.
- _____ (2004), “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía” en *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE.
- _____ (2003), *La mutación religiosa. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE.
- _____ (2007), “Las consecuencias sociales de la expansión de la sociabilidades protestantes en México: El contexto étnico de Chiapas como revelador” en Pacheco María Martha (Coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM-Secretaría de Gobernación.
- Baubérot, Jean (2008), *Historia del protestantismo*, México, Maica Libreros Editores.
- Bellah, Robert N. (1964): “Religious Evolution”, *American Sociological Review*
- _____ (1969), “Sociología de la religión” en T. Parsons, *La sociología norteamericana contemporánea: Perspectivas, problemas, métodos*, Buenos Aires, Paidós
- Benton Johnson (1957), “A critical appraisal of Church –Sect typology” en *American*

- Sociological Review*, Vol. 22, No1, p. 89-90.
- Berger, Peter (1969), *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- _____ (1994), *Una gloria lejana: La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Herder.
- _____ (1999), “The Desecularization of the World: A global overview”, en Varios Autores, *The desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*.
- Blancarte, Roberto (1992), *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, FCE-El Colegio Mexiquense, 1992.
- _____ (2001), “Laicidad y secularización”, en *Estudios Sociológicos*, año/vol. XIX, número 003, El Colmex.
- _____ (2007), “Mexico: A mirror Sociology of Religion”, en Beckford, James y N. J. Demerath III, *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Sage Publications.
- Barranco, Bernardo (1996), “Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica”, en Blancarte, Roberto (Comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, F.C.E.
- Biglieri, Paula (2000), “Ciudadanos de La Luz. Una mirada sobre el auge de la Iglesia La Luz del Mundo”, en *Estudios Sociológicos*, número 2, El Colegio de México.
- Bobbio, Norberto (1992), “El fundamento del poder”, en *Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política*, México, FCE.
- Bourdieu, Pierre (2006), “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Relaciones*, otoño.
- Canto Chac Manuel y Raquel Pastor Escobar (1997), ¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia Estado, México, UAM-X.
- Carrasco, Jorge (1987), “Misioneros evangelizados. 25 años de camino de la misión de Guadalupe”, 1ª de cuatro partes, en Revista *El caminante*, número 44, enero-marzo.
- Casanova (1994), *Public religions in the modern world*, Estados Unidos, University of Chicago.
- Castro E., Cintia, Abdel A. Vidrio (2007), y Hugo Merino, “Alternativas religiosas en Guadalajara”, en De la Torre Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México*.
- Casillas, Rodolfo (1996), “La pluralidad religiosa en México”, en Giménez Gilberto (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México. UNAM-IIS-IFAL.
- _____ (2003), “Los nexos de los rezos: líneas pastorales y sociales de la Iglesia católica en el estado de Chiapas”, en Guillén Diana (Coord.), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora.
- _____ (2007), “Capítulo III. Trayectorias de las preferencias religiosas por estado (1950-2000)”, en De la Torre Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte y Ciesas
- Ceballos Manuel, y José Miguel Romero (1992), *Cien años de presencia y ausencia social cristiana, 1891-1991*, México, IMDOSOC.
- Champion, Françoise (1997), “Lo religioso flotante, eclecticismo, sincretismo”, en Jean Delumeau, *El hecho religioso*, México, Siglo XXI.
- Chesnut, Andrew R. (2003a), “Introduction: The new temples of religious pluralism”, en *Competitive Spirits: Latin America's new religious economy*, Oxford, University Press.
- _____ (2003b), “A preferential option for the Spirit: The catholic charismatic renewal in Latin America's religious economy”, en *Latin American Politics and Society*, Vol. 45, no. 1.
- I Conferencia General del CELAM (1955) en www.celam.org/nueva/conferencias/Documento_Conclusivo_Rio.pdf.
- II CELAM (1968), *Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II*, Medellín, Colombia.
- IV CELAM (1992), *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, Santo Domingo, 12-28 de octubre.

- CEM (1997), “Directorio Nacional para el diaconado permanente”, en Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano, Vol. III, 1987-1997, México, CEM.
- _____ (2009), “Dimensión del Diaconado Permanente”, Encuentro Nacional del Diaconado, 2009, 15-18 de octubre de 2009, México, en <http://www.diaconadoarqmex.com/EncuentroNacionaldeDiaconado.pdf>
- Cleary, Edward L. (1999), “The catholic church” en Sigmund Paul E. (Editor), *Religious freedom and evangelization in Latin America. The challenge of religious pluralism*, New York, Orbis Books.
- Código de Derecho Canónico* (1996), España, Biblioteca de Autores Cristianos, edición bilingüe comentada.
- Constitución dogmática de la Iglesia (1985), en *Documentos Completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería.
- Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (1985), en *Documentos Completos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería
- Cortés Guardado, Marco Antonio y Cecilia Soraya Shibya Soto (1999), *Los valores de los jaliscienses. Encuesta Estatal de Valores*, México, Universidad de Guadalajara.
- Coser, Lewis (1978), “Las instituciones voraces: visión general”, en *Las instituciones voraces*, México, FCE.
- Croatto, Severino (2002), “Las formas del lenguaje de la religión”, en Díez de Velasco, Francisco y García Bazán, Francisco (Editores), *El estudio de la religión*, España, Editorial Trotta.
- Crozier Michel y Erhard Friedberg (1990), *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*, México, Alianza Editorial Mexicana
- Cuellar, Norma Angélica (1997), “La Iglesia Luz del Mundo, un “Vaticano” en Guadalajara”. Parte I, en www.sectas.org/Articulos/luzdelmundo/luz1_cuellar.asp
- Curso de nuevos* (1991), Diócesis de San Cristóbal, mimeo.
- Dahl Robert A (1991), “Esclarecimiento de la premisa fundamental”, en *Los dilemas del pluralismo democrático*, México, Alianza Editorial-Consejo Nacional para las Culturas y las Artes.
- De la Hera, Alberto (1992), *Iglesia y Corona en la América Española*, Madrid, España, Editorial, Colecciones MAPFRE.
- De la Luz García, Deyssy Jael (s/f), *Entre el escenario público y privado: la participación cívico-político de los evangélicos, 1944-1951*, Red Iberoamericana por la Libertades Laicas.
- De la Peña, Guillermo (2004), “El campo religioso, la diversidad regional”, en *Relaciones*, número 100, vol. XXV, otoño.
- De la Torre, Renée (1995), *Los hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*, México, ITESO-Ciesas.
- De la Torre Renée et al, (1999) “El campo religioso de Guadalajara: tendencias y permanencias” en en Fortuny Loret de Mola, Patricia, *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, Ciesas-INAH
- De la Torre, Renée (1999), “El catolicismo: ¿un templo en el que habitan muchos dioses?”, en Fortuny Loret de Mola, Patricia, *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, Ciesas-INAH.
- _____ (2006), *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*, México, FCE-Ciesas.
- _____ (2007), “La Iglesia católica”, en De la Torre Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte y Ciesas.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2005), “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas” en *Desacatos*, Revista de Antropología Social, mayo-agosto.
- _____ (2007), “Capítulo II. Territorios de la diversidad religiosa hoy”, en De la Torre Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la

- Frontera Norte y Ciesas.
- De la Torre Villar (1970), "Erección de obispados en el siglo XVIII. El obispado de Valles", en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 3, número 003.
- Demerath III, N.J. y Arthur E. Farnsley II (2007), "Congregations Resurgent", en J. A Beckford y N.J., Demerath III, *The SAGE Handbook of the sociology of religion*, Los Ángeles, SAGE Publications.
- Diócesis de Guadalajara (1981), *Plan Orgánico de Pastoral: al servicio del Reino*, Diciembre.
- _____ (1990), *Plan Orgánico Diocesano de Pastoral*, 1992-1993, Junio.
- _____ (1997), *III Plan Diocesano de Pastoral, 1996-2000*, enero, 1997.
- _____ (2001), *IV Plan Diocesano de Pastor, 2001-2004*, Diócesis de Guadalajara.
- _____ (2006), *V Plan de Pastoral (Proyecto)*, Diócesis de Guadalajara.
- Diócesis de San Cristóbal (1986), *Plan Diocesano*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Dorantes González, María Alma (1999), Sexo, edad, escuela y religión, en Fortuny Loret de Mola, Patricia, *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, Ciesas-INAH
- _____ (2003), "Protestantismo histórico en Jalisco. Métodos y metas del trabajo misionero", en Hernández Madrid, Miguel y Elizabeth Juárez Cerdi (Editores), *Religión y Cultura*, México, El Colegio de Michoacán.
- _____ (2004), *Protestantes de ayer y de hoy en una sociedad católica: El caso Jalisco*, Tesis para optar por el grado de doctora en Ciencias Sociales, Ciesas-Universidad de Guadalajara.
- Directorio Eclesiástico de la Iglesia de Guadalajara* (1986) Guadalajara, Ediciones del Arzobispado.
- Directorio Diocesano* (2008), Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Documentos Completos del Vaticano II* (1985), Librería Parroquial de Clavería.
- Equipo Pastoral Chicomuselo (1986), *Sectas, ecumenismo, liberación*, México, Chiapas.
- Espejel López, Daniel (1995), "El metodismo en Miraflores, Estado de México. Una experiencia local (1874-1929)", en Espejel López, Laura y Rubén Ruiz Guerra (Coord.), *Protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia metodista episcopal*, México, INAH.
- Estatuto del Primer Sínodo Diocesano (1938), Guadalajara, Jalisco.
- Estrada González, Daniel (2003), "39 años de trabajo humanístico", en *Revista HP*, número 1, Librería Hermosa Provincia.
- Estrada Saavedra, Marco (2007), "II. La *Civitas Christi*: Pastoral y catequesis en las Cañadas, Tojolabales" en *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatista en las cañadas tojolabales de la selva lacandona (1930-2005)*, México, El Colegio de México.
- _____ (2011), "La disputa por la hegemonía estatal desde la fe", en Agudo Sanchíz, Alejandro y Estrada Saavedra, Marco (Editores), *(Trans)formaciones del Estado en los márgenes de América Latina. Imaginarios alternativos, aparatos inacabados y espacios transnacionales*, México, El Colegio de México y Universidad Iberoamericana.
- Floristán, Casiano (2001), *Para comprender la Parroquia*, España, Editorial Verbo Divino.
- Fortuny, Patricia (1992), "La historia mítica del fundador y de la iglesia de La Luz del Mundo" en Castañeda Carmen (Coord.), *Vivir en Guadalajara: la ciudad y sus funciones*, Ayuntamiento de Guadalajara, Guadalajara.
- García de la Mora, Humberto (2003), "La ¿ininterrumpida? Sucesión papal", en *Revista HP*, número 1, Librería Hermosa Provincia.
- García Ugarte, Marta Eugenia (1992), "Las posiciones políticas de la jerarquía católica, efectos en la cultura religiosa mexicana, en Martínez Assad, Carlos (Coord.), *Religiosidad y política en México*, México, UIA.
- _____ (1993), *La nueva relación Iglesia-Estado en México*, México, Nueva Imagen.
- _____ (2007), "Proyección de las relaciones Estado-Iglesia: De la

- reforma liberal a la revolución mexicana”, en Pacheco, María Martha (Coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM-SEGOB.
- Garma Navarro, Carlos (1999), “Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa”, en Blancarte Roberto y Rodolfo Casilla (Comp.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, SG-Flacso.
- _____ (2004), *Buscando el espíritu. Pentecostalismos en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, UAM-Plaza y Valdés.
- _____ (2007), “Pentecostalismo” en De la Torre Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte y Ciesas
- Garma Navarro, Carlos y Alberto Hernández (2007), “Capítulo VI. Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas, en De la Torre Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (Coordinadoras), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte y Ciesas.
- Garza Gustavo (2007), La urbanización metropolitana en México: Normatividad y características socioeconómicas, en *Revista de Población*, abril.-junio, No. 52.
- Gavaliz Gloria, Olga Odgers y Alberto Hernández (2009), Tendencias del cambio religioso en la región norte, en en Hernández Alberto y Carolina Rivera (Coord.), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte, Ciesas, y El Colegio Michoacán.
- Gaxiola, López, Maclovio (1964), *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México, 1914-1964*, México, Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo y Jesús.
- Gaxiola Gaxiola, Manuel (2007), *La Serpiente y la Paloma: Historia, teología y análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la denominación pentecostal más antigua de México (1914-1994)*, México, Iglesia Apostólica en la Fe de Cristo y Jesús.
- Gerhard C., Peter (1959), “El avance español en México y Centroamérica”, en *Historia Mexicana*, Vol. IX, número 1.
- González García de Alba, Ligia (2009), “El papel de las ciudades en el desarrollo regional” en CONAPO (2009), *La situación demográfica de México 2009*, México.
- González Escoto, Armando (1998), *Historia Breve de la Iglesia de Guadalajara*, Guadalajara, Universidad del Valle de Atemajac-Arzbispado de Guadalajara.
- _____ (2002), “Identidad regional y globalización” en Vázquez Parada, Lourdes Celina y Ana María de la O Castellanos (Coordinadoras), *Cultura y desarrollo regional*, Jalisco, México, Universidad de Guadalajara.
- Gill, Anthony J. (1994), “Rendering unto Caesar? Religious competition and catholic political strategy in Latin America, 1962-79”, en *American Journal of Political Science*, Vol. 38, No. 2, Mayo.
- Gutiérrez Casillas, José (1982), *Historia de la Iglesia en México*, México, Edit. Porrúa.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina (1996), *Nuevos movimientos religiosos*, México, El Colegio de Jalisco.
- _____ (2009), “La articulación de una región en torno al catolicismo. El centro occidente de México” en Hernández Alberto y Carolina Rivera (Coord.), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte, Ciesas, y El Colegio Michoacán.
- Halbwachs, Maurice (2004), “Memoria colectiva religiosa” en *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.
- Hernández Alberto y Carolina Rivera (Coord.) (2009), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México, El Colegio de la Frontera Norte, Ciesas, y El Colegio Michoacán.
- Hernández Castillo Aída Rosalva (1994), “Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso en los mames de Chiapas” en *Nueva Antropología*, Vol. XIII, núm. 45.
- Hernández Gómez, Manuel (1992) “Iglesias protestantes” en Martínez Réding, Fernando (Director), *Enciclopedia temática de Jalisco. Tomo IV, Religión, Gobierno del Estado de Jalisco*.

- Hernández Madrid, Miguel J. (2007), “Curas de pueblo y acción social católica en Michoacán, 1940-1960” en Pacheco, María Martha (Coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM-SEGOB.
- Hervieu-Léger, Daniele (1996), “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad”, en G. Giménez, *Identidades religiosas y sociales en México*, México, D.F., UNAM-IIS
- _____ (2004), *El peregrino y el convertido: La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico.
- Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de La Verdad, La Luz del Mundo, (s/f) folleto.
- INEGI (2005a), *La diversidad religiosa en México*, México.
- _____ (2005b), Población rural y rural ampliada en México, 2000, México.
- _____ (s. f.), *Clasificación de religiones*, México, INEGI (www.inegi.org.mx).
- Iribarren Pascal Pablo (1985), *Experiencia: Proceso de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*.
- _____ (1991), *Los dominicos en la pastoral indígena*, México, Formación Permanente.
- Jiménez Abollado, Francisco Luis (2007), “Los cambios jurisdiccionales eclesiásticos en la provincia de Tabasco durante el siglo XVI y principios del XVII, en Revista *Estudios de Historia Novohispana*, número 36, UNAM.
- Joachim Matthes (1971), *Introducción a la sociología de la religión. II. Iglesia y sociedad*, Madrid, Alianza Universidad.
- Kaufman Franz-Xavier (1990), “Sociedad-Iglesia”, en Eicher, Peter, *Diccionario de conceptos teológicos, Tomo II: Magisterio-Verdad*, España, Editorial Herder.
- Kuehne Heyder, Nicola (1989), La religión en la Nueva España del siglo XVI, en *Quinto Centenario*, núm. 15, Complutense, Madrid.
- Kühle Lene, “Pluralism in a power perspective” (2003), en Roberto J. Blancarte y Pablo Castro Domingo (Coord.), *Interpretaciones actuales de la religión: La pluralidad de los procesos y paradigmas*, Memorias de la XXVI Conferencia Internacional, Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones, Colegio Mexiquense.
- La Luz del Mundo (2008), *Himnario*, Corea, La Luz del Mundo.
- Lenkendorf, Carlos (1988), “Sectas religiosas en Chiapas”, en *El Caminante*, número 45, octubre.
- Lenoir, Frédéric (2005) “La individualización de lo religioso” en F. Lenoir, *Las metamorfosis de Dios: Espiritualidad occidental*, Madrid, Alianza Editorial.
- Leyva Solano, Xochitl (1995), “Catequistas, misioneros en Las Cañadas”, en Viqueira Juan Pedro y Ruz Mario Humberto (Editores), *Chiapas los rumbos de otra historia*, UNAM, Ciesas, Universidad de Guadalajara.
- Luckmann, Thomas (1973): *La religión invisible*, España, Ediciones Sígueme
- Luhmann Niklas y Raffaele De Georgi (1993), *Teoría de la sociedad*, México, UIA-Universidad de Guadalajara-ITESO.
- Luhmann, Niklas (1998), *Sistemas sociales: Lineamientos para un teoría general*, España, Anthopos,UIA, CEJA.
- _____ (2004), *La política como sistema*, México, FCE-UNAM-UIA.
- _____ (2005), *Organizaciones y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo*, España, Anthopos.
- _____ (2007a) *La Sociedad de la sociedad*, México, Herder-UIA.
- _____ (2007b), *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta.
- _____ (2010), *Sociología de la religión*, México, Herder-UIA.
- Mallimaci Fortunato (2004), Catolicismo y liberalismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina, en Bastian Jean- Pierre (Coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México FCE.
- Marramao, Giacomo (1998), *Cielo y tierra: Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós.
- Marzal, Manuel (1993), “Sincretismos religiosos latinoamericanos” en Gómez Gaffarena José (Edición), *Religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, España, Trotta.

- Martin David (1978), *A general theory of secularization*, Estados Unidos, Gregg Revivals.
- Martínez García, Carlos (2000), *La participación política de los cristianos evangélicos*, México, Publicaciones el Faro.
- Martínez Réding, Fernando (1992), *Enciclopedia temática de Jalisco. Tomo IV, Religión, Gobierno del Estado de Jalisco*.
- Masferrer Kan, Elio (2000), “La configuración del campo religioso latinoamericano: el caso de México”, en Masferrer Kan, Elio (Comp.), *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimiento religiosos*, México, Plaza y Valdés.
- Maya Castro, Armando (2005), “Gozo y alegría por el nacimiento del Apóstol de Jesucristo” en *Revista HP*, número 4, Casa Cultural Berea.
- _____ (2006), “El más hermoso de todos los regalos” en *Revista HP*, número 2, Casa Cultural Berea.
- Mayer, Jean-Francois (1990), *Las sectas*, Bilbao, Desclée De Brouwer.
- Mendoza García Ma. Eulalia y Graciela Tapia Colocia, “Situación demográfica de México 1910-2010”, en Consejo Nacional de Población (2010), *La situación demográfica de México 2010*, México, CONAPO.
- Meyer, Jean (1989), *Historia de los cristianos en América Latina: siglos XIX y XX*, México, Editorial Vuelta.
- Mintzberg, Henry (1984), “Power and organization life cycles” en *The Academy of Management Review*, Vol.9, no. 2, abril.
- _____ (2000), *Samuel Ruíz en San Cristóbal, 1960-2000*, México, Tusquets.
- Muría, José María (1996), *Ser y presencia de Jalisco*, Jalisco, El Colegio de Jalisco, Ensayos Jaliscienses.
- _____ (2000), *Breve historia de Jalisco*, México, FCE-El Colmex.
- Morales Francisco (1975), *Clero y política en México (1767-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*, México, Serie SEP/SETENTAS, SEP.
- Morales Mardonio (1995), Itinerario histórico de la pastoral indígena de la misión de Bachajon en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas,
- Moran Quiroz, Luis Rodolfo (1990), *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las Iglesias Evangélicas*, México, Universidad de Guadalajara.
- Moreno, Pedro (1999), “Evangelical churches” en Sigmund Paul E. (Editor), *Religious freedom and evangelization in Latin America. The challenge of religious pluralism*, New York, Orbis Books.
- Muro, Víctor Gabriel (1992), “Iglesia popular y movilización social en el Istmo de Tehuantepec”, en Martínez Assad, Carlos (Coord.), *Religiosidad y política en México*, México, UIA, Cuadernos de Cultura y Religión número 2. 1994
- _____ (1994), *Iglesia y movimientos sociales en México, 1972 - 1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*, México, Colegio de Michoacán.
- _____ (1995), “Iglesia, movimientos sociales y democracia” en Blancarte Roberto (Coord.), *Religión, iglesias y democracia*, México, UNAM-La Jornada.
- Nájera E, Mario Alberto (2006), *Los Santuarios. Aspectos de la religiosidad popular en Jalisco*, Jalisco, México, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco.
- Nava Murcia, Ricardo (2007), “Maneras de creer: transformarse, leer y orar. Formas y prácticas en el metodismo mexicano de 1911”, en Pacheco, María Martha (Coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM-SEGOB.
- Nesbitt, Paula (2007), “Keeper of the tradition: Religious professionals and their careers”, en J. A Beckford y N.J., Demerath III, *The SAGE Handbook of the sociology of religion*, Los Ángeles, SAGE Publications.
- Ortiz Herrera, Rocío (2003), “Introducción” en *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparada*, México, Gobierno del Estado de Chiapas.
- Pace, Enzo (1997), *Le sette*, Bologna, Il Mulino.
- Parker, Cristián (1996), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Chile, FCE.

- _____ (2005), “¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente”, en *América Latina hoy*, diciembre años/vol. 41, España, Universidad de Salamanca.
- Pastor Escobar, Raquel (2003), “Transformaciones en el laico mexicano a raíz del movimiento cristero”, Roberto J. Blancarte y Pablo Castro Domingo (Coord.), *Interpretaciones actuales de la religión: La pluralidad de los procesos y paradigmas*, Memorias de la XXVI Conferencia Internacional, Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones, Colegio Mexiquense.
- Pedrero Nieto, Gloria (2007), “La desamortización y nacionalización de los bienes de la Iglesia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”, en *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, número 3, UNAM.
- Pío XI (1926), Carta encíclica *Rerum Ecclesiae: sobre la acción misionera*, en www.mg.org.mx/pdf/PIO_XI_1926_RERUM_ECCLESIAE_ENCICLICA.pdf
- Pozos Bravo Sara S. (2003), “Mosaicos” en *Revista HP*, número 1, Librería Hermosa Provincia.
- Ramos Cortés, Víctor Mario (2002), “Talleres por la democracia en la diócesis de Guadalajara”, en Vázquez Parada Lourdes Celina y Ana María de la O Castellanos (Coord.), *Cultura y desarrollo regional*, México, Universidad de Guadalajara.
- Rentaría Solís, René (1999), *Vida y obra del apóstol Aarón Joaquín*, México, Iglesia de La Luz del Mundo.
- Revista HP (2007), “Organigrama”, en *Revista HP*, número 2, Casa de Cultura Berea
- Revista HP (2008), “Organigrama IV y V Parte: Estructura eclesiástica y estructura territorial”, en *Revista HP*, número 1, Casa de Cultura Berea.
- _____, “La bella historia”, en *Revista HP*, número 1, Casa de Cultura Berea.
- Ríos Figueroa, Julio (2002), *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, México, UNAM.
- Rivera Farfán Carolina, et al., (2005), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*, México, Ciesas, UNAM.
- Rivera Farfán Carolina (1998), “La diáspora religiosa en Chiapas, notas para su estudio”, en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones, Tomo II. Chiapas: El factor religioso*, México, Publicaciones para el Estudio Científico de la Religiones.
- _____ (2008), “Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas. Pentecostal o Neopentecostal, ¿Cómo definirla?”, en Cornejo Mónica, Manuela Cantón y Ruy Llera, *Teorías y prácticas emergentes en la antropología de la religión*, España, Ediciones Ankulegi Antropologia Elkartea.
- Rivera Carolina y Alberto Hernández (2009), “Introducción” en *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación socioreligiosa*, México, El Colef, Ciesas y Colmich.
- Rivera Pedro R., S.J. (1961), *Protestantismo mexicano. Su desarrollo y estado actual*, México, JUS.
- Rojas Beatriz (2000), “El reclamo provincial novohispano y la Constitución de Cadiz” en *Revista Istor*, no 25, CIDE.
- Romero de Solís, José Miguel (1994), *El Aguijón del Espíritu. Historia contemporánea de la iglesia en México (1895-1990)*, México, IMDOSOC.
- Ruano Ruano, Leticia, “El catolicismo social en Guadalajara (1914-1926)”, en
- Ruiz García Samuel (1988), *Informe quinquenal “Ad Limina”*, México, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- _____ (1993^a), *Carta Pastoral: En esta hora de gracia*, Versión electrónica, Ediciones Mujeres y Hombres de Buena Palabra.
- _____ (1993^b), Informe quinquenal *Ad limina Apostolorum*, 1988-1993, México, Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- _____ (1996), “El protestantismo en Chiapas: Una experiencia pastoral”, en Giménez Gilberto (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, UNAM, IIS, IFAL.
- Ruiz Guerra, Rubén (1995), “Panamericanismo y protestantismo, una relación ambigua” en

- Espejel López, Laura y Rubén Ruiz Guerra (Coord.), *Protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia metodista episcopal*, México, INAH.
- _____ (1995), “Protestantismo y democracia en México. Estudio de tres casos”, Blancarte Roberto (Coord.), *Religión, iglesias y democracia*, IIS-UNAM.
- _____ (1998), “Los evangélicos mexicanos y político” en *Religiones y Sociedad*, No. 3, Mayo-Agosto.
- _____ (2003), “Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas durante los años noventa”, en Guillén Diana (Coord.), *Chiapas: rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora.
- Ruz, Mario Humberto (1995), “Memorias del río grande”, en Viqueira Juan Pedro y Ruz Mario Humberto (Editores), *Chiapas los rumbos de otra historia*, UNAM, Ciesas, Universidad de Guadalajara.
- Sandoval Iñiguez, Juan Cardenal (2006), “Influjo de las sectas en la cultura”, en *Boletín Eclesiástico*, número 5, mayo, arquidiócesis de Guadalajara.
- Sinclair John H. (1999), “Historical Protestantism” en Sigmund Paul E. (Editor), *Religious freedom and evangelization in Latin America. The challenge of religious pluralism*, New York, Orbis Books.
- Soriano Núñez, Rodolfo (1999), *En el Nombre de Dios. Religión y Democracia en México*, México, IMDOSOC-Instituto Mora.
- II Sínodo Diocesano: Para la nueva evangelización* (1995), Arquidiócesis de Guadalajara.
- III Sínodo Diocesano* (2008), Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Tamayo, Jaime y Leticia Ruano (1994), “Francisco Orozco y Jiménez “Chamula”: El arzobispo de la contrarrevolución”, en Martínez Assad, Carlos (Coord.), *A Dios lo que es de Dios*, México, Aguilar.
- Takeda, Yukiko (2008), “Actividades de una iglesia neopentecostal como mercadotecnia: El caso de la iglesia “Alas de Águila A.C.””, XI Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Abril, 17-19, Universidad de Quintana Roo.
- Téllez Aguilar, Abraham (1995), “Protestantismo y política en México”, en Espejel López, Laura y Rubén Ruiz Guerra (Coord.), *Protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia metodista episcopal*, México, INAH.
- Torreblanca y Tapia, Lucio C. (1944a), *Primera carta pastoral: sobre la obra de las vocaciones eclesiales*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- _____ (1944b), *Edicto diocesano sobre la defensa de la fe ante el protestantismo*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Vallier, Ivan (1970), *Catolicismo control social y modernización en América Latina*, Argentina, Amorrortu.
- _____ (1971), “Las élites religiosas en América Latina: Catolicismo, liderazgo y cambio social” en Lipset S.M y A.E. Solar (Comp.), *Elites y desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Argentina, Paidós.
- _____ (1971), “The Roman Catholic Church: A Transnational Actor”, en *International Organization*, Vol. 25, No. 3
- Vallverdú Jaume (2003), “El agente humano. La dimensión socioinstitucional de la religión” en Ardèvol Piera Elisenda y Gloria Munilla (Coordinadoras), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, España, Editorial UOC.
- Vázquez Parada, Lourdes Celina (2002), “¿En qué creen los que sí creen? Cultura religiosa en Jalisco en el umbral del milenio”, en Vázquez Parada, Lourdes Celina y Ana María de la O Castellanos (Coordinadoras), *Cultura y desarrollo regional*, Jalisco, México, Universidad de Guadalajara.
- Viqueira, Juan Pedro (1995), “Los Altos de Chiapas: Una introducción general” en Viqueira Juan Pedro y Ruz Mario Humberto (Editores), *Chiapas los rumbos de otra historia*, UNAM, Ciesas, Universidad de Guadalajara.
- _____ (1999), “Los peligros del Chiapas imaginario”, en *Letras Libres*, Enero.
- Weber Max (1998), *Economía y sociedad*, México, FCE.
- _____ (2004), “Las sectas protestantes”, en *La ética protestante y el espíritu del*

capitalismo, México, FCE.

Wilson, Bryan (1969), "Denominalismo y secularización" en *La religión en la sociedad*, Barcelona, Nueva colección labor.

_____ (1970), *Sociología de las sectas religiosas*, Barcelona, Ediciones Guadarrama.

_____ (1992), *The dimensions of sectarianism*, New York, Clarendon Paperbacks.

Willaime, Jean-Paul (1996), "Dinámica religiosa y modernidad", GIMENEZ Gilberto, *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IIS-UNAM, IFAL.

_____ (1998), "Del protestantismo como objeto sociológico", en *Religiones y sociedad*, Número 3, mayo-agosto, México, Secretaría de Gobernación.

Wittberg, Patricia (2007), "Orders and schisms on the sacred periphery", en J. A Beckford y N.J., Demerath III, *The SAGE Handbook of the sociology of religion*, Los Ángeles, SAGE Publications.

Entrevistas

Entrevista-Ejército de Dios en Chiapas, Cmte Gral Edras Alonso, en <http://es.filesmap.com/mp3/jZt9/entrevista-ejercito-de-dios-en-chiapas-cmte-gral-esdras-alonso/>

Fundadoras del movimiento Jesús y María, Comitán, Chiapas, 2009.

Integrante de la curia diocesana, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 4 de marzo, 2009.

Integrante de la Luz del Mundo, Templo Bethel, Guadalajara, Jalisco, 4 de diciembre de 2008.

Integrante de la misión de Bachajón, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 19 de febrero, 2009.

Pastor de la Iglesia Bíblica de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, 9 de octubre de 2008.

Pastor bautista, Guadalajara, Jalisco, 7 de noviembre de 2008.

Pastor A, Iglesia Nacional Presbiteriana, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 29 de enero de 2009.

Pastor fundador de Alas de Águila, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009.

Sacerdote A integrante de la Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 11 de noviembre de 2008.

Sacerdote B integrante de la Comisión de Pastoral Profética, Guadalajara, Jalisco, 25 de noviembre de 2008.

Sacerdote integrante de la Comisión de Organismos de Laicos Eclesiales, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008.

Sacerdote integrante de la de la Comisión de Organismos de Laicos Eclesiales, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008

Sacerdote integrante de la Comisión de Pastoral Social, Guadalajara, Jalisco, 16 de diciembre de 2008.

Sacerdote integrante de la Vicaría de Pastoral de la curia diocesana, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 16 de febrero de 2009.

Sacerdote diocesano, municipio Las Margaritas, Chiapas, 10 de febrero, 2009.

Vocero Oficial de la Luz del Mundo, Jurisdicción Centro, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2008.

Bases de datos

INEGI (2001a), *XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Base de datos de la Muestra Censal. Descripción de archivos*, México, INEGI.

INEGI (2001b), *XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Base de datos de la Muestra Censal. Catálogos*, México, INEGI (CD-ROM).

INEGI (2011a), *XIII Censo General de Población y Vivienda 2010, Base de datos de la Muestra Censal. Descripción de archivos*, México, INEGI.

INEGI (2011b), *XIII Censo General de Población y Vivienda 2010, Base de datos de la Muestra Censal. Catálogos*, México, INEGI (CD-ROM).