

EDITORIAL

Es absolutamente imprescindible ver que el mundo evangélico-protestante no es simplemente un mapa de instituciones sino es un archipiélago viviente de creencias, donde cada isla alberga sus propios rituales, sus cantos, sus visiones de lo divino, diferentes formas de habitar el mundo y perspectivas políticas. En Latinoamérica se unen perspectivas teológicas históricas de los protestantismos de la Reforma, con semillas locales, moldeadas por la historia, la resistencia política, la exclusión, los medios de comunicación, el performance, las formas de arte contemporáneas y lo psicológico en la vivencia religiosa.

Los artículos presentados por nuestros autores no son una simple crónica: nos presentan una exploración rigurosa, una búsqueda interdisciplinaria, un recorrido por los diferentes sistemas religiosos evangélicos. Sus diferentes miradas nos permiten escuchar, comprender y reconocer cómo es que estas formas de ver y desenvolverse en el mundo están en constante transformación. Lo que cada autor y autora hacen visible aquí es una constelación de lo subjetivo en los sistemas religiosos y, por consiguiente, nos plantean más dudas. Estas incertidumbres fructíferas no paralizan, sino que abren el horizonte, no disuelven, transforman y, nos invitan a seguir investigando, a seguir reflexionando sobre estos.

ALER

Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A.C.

RELIGIONES LATINOAMERICANAS 14

20
24

PERSPECTIVAS, ANÁLISIS Y DIVERGENCIAS EN LOS SISTEMAS RELIGIOSOS EVANGÉLICOS

Coordinación: L. F. Ramírez Cerecedo
N. O. Amezcua Constadce
F. R. Vázquez Palacios
I. A. Medina Pineda
Y. Gómez Vargas
S. Gubelin Morales
J. O. González Leal
J. Valverde Montaña

RELIGIONES
LATINOAMERICANAS
N U E V A É P O C A

14

julio - diciembre 2024

ISSN 0188-4050

RELIGIONES
LATINOAMERICANAS
N U E V A É P O C A

Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A.C.
(ALER)

coordinacionacademica.aler@gmail.com
www.alerreligiones.com
religionelatinoamericanas@gmail.com
www.religioneslatinoamericanas.com.mx

SECRETARIADO PERMANENTE

Presidente

Elio Masferrer Kan

Secretaria

Isabel Lagarriga

Relaciones Internacionales

Sylvia Marcos

Difusión Internacional, Coordinación y Organización Académica

Elizabeth Díaz Brenis

Tesorería

Jorge René González Marmolejo

Iván Franco Cáceres

RELIGIONES
LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

ISSN: 0188-4050

CONVOCA

A través de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones A. C. (ALER) invita a los(as) científicos(as) en ciencias sociales y humanidades a enviar propuestas de artículos científicos inéditos y reseñas de libros no mayores a 2 años de publicación de la obra, para publicar en la Revista Religiones Latinoamericanas. Nueva Época, investigaciones en las que se problematice la relación de las creencias religiosas, las personas practicantes, los espacios religiosos y el significado construido, en ese sentido está abierta la posibilidad de cualquier sistema religioso.

CONVOCA

1.- Serán publicados todos aquellos textos, originales e inéditos, que desde distintos puntos de vista pongan interpretaciones y análisis de hechos sociales para el conocimiento de la historia y antropología de las religiones en distintos puntos del mundo, para lo cual, deberán estar debidamente sustentados y apegarse al tema previsto para cada número.

2.- Se recibirán textos con las siguientes temáticas:

Perspectiva de los actores religiosos
Análisis de sistemas religiosos desde la jerarquía y los actores religiosos

3.- Todas las colaboraciones al ser enviadas deberán contener una breve ficha curricular:

Nombre completo del autor o autores
Institución a la que están adscritos o hayan egresado
Abstract en español e inglés (máximo 200 palabras c/u)
Al menos tres palabras claves
Correo electrónico

4.- Todos los artículos deberán ser enviados en formato: .doc, .docx, y deberán sujetarse a las normas de estilo siguientes:

-Fuente Times New Roman del número 12
-Interlinéado 1.5 mm.
-Pueden incluirse cuadros, mapas, gráficos y fotografías en imagen con el formato .jpg o .bmp (enviar en archivos separados)
-Citas y bibliografía al final de texto respetando el estilo APA 7.

5.- La extensión de los artículos deberá ser de máximo 24 páginas con fuentes; mientras las reseñas máximo 5 pág.

6.- Las colaboraciones serán enviadas al correo electrónico: *religionelatinoamericanas@gmail.com*

7.- Todos las colaboraciones serán sometidos a dictaminación ciega por especialistas del tema.

8.- Todo lo no previsto por esta convocatoria será resuelto por el comité editorial

Atentamente

Comité Editorial Revista Religiones Latinoamericanas. Nueva Época

“Sembrando vida”:

Una investigación etnográfica
acerca del programa forestal

Elio Masferrer Kan (coordinador)

María Patricia Monsiváis Galindo

Gabriel Pérez Millán

José Reyes Vargas Ricárdez

Yuyultzin Pérez Apango

Ricardo Álvarez Sevilla

Adriana Ferrer Reyes

María del Rocío Orozco Gaitán

Marcelo de Luca

Equipo de la Escuela de
Ciencias Antropológicas
(Universidad Autónoma
de Sinaloa)



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



Brújula

RELIGIONES LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

COMITÉ ACADÉMICO

Xavier Albó	Elio Masferrer Kan	Fabio Gemo
Harvey Cox	Carlos Miranda Videgaray	Luis Scott
Anatilde Ideoyaga	Marion Aubrée	Iván Franco
Fabiola Jara	Mercedes Saizar	Javier Hernández
Isabel Lagarriga	Laura Collin Harguindeguy	Ivan San Martín Córdova
Enrique Marroquín	Elizabeth Díaz Brenis	Jerry Espinoza Rivera
Isidoro Moreno Navarro	Jorgue R. González M.	María Diéguez Melo
Juan Ossio	Gerardo A. Hernández A.	
Alejandro Ortiz		

Comité Editorial

Nayeli Olivia Amezcua Constandce, Josué E. Barrios Vázquez, Elizabeth Díaz Brenis, Jesús Tecruceño Hernández, Rolando Macías Rodríguez, Elio Masferrer Kan, Eleonora Pagnotta.

Edición, Diseño y Formación
Rolando Macías Rodríguez

Corrección de estilo español
Alejandra Edith Lozada Zarate

Corrección de estilo portugués
Guillermo Rodríguez Pérez

Apoyo de portada
Jesús Tecrucesño Hernández

Dibujo de Portada
Víctor Alfaro Ortiz

Publicación semestral editada por el Comité editorial de Religiones Latinoamericanas. Nueva Época, AP 22-614; C.P. 14000 Tlalpan, México, D.F., Teléfono y Fax: (52)5665-6097, Editor responsable: Elio Roberto Masferrer Kan, email: religionelatinoamericanas@gmail.com . Reserva de derechos de uso exclusivo del título: 0188-4050

ISSN: 0188-4050

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores

Edición Digital
Rolando Macías Rodríguez
Derechos Reservados

septiembre 2025

PERSPECTIVAS, ANÁLISIS Y DIVERGENCIAS EN LOS SISTEMAS RELIGIOSOS EVANGÉLICOS

Coordinación: L. F. Ramírez Cerecedo
N. O. Amezcua Constadce
F. R. Vázquez Palacios
I. A. Medina Pineda
Y. Gómez Vargas
S. Gubelin Morales
J. O. González Leal
J. Valverde Montaña

RELIGIONES

LATINOAMERICANAS

N U E V A É P O C A

14

julio - diciembre 2024

CONTENIDO

Presentación	7
<i>Cuius regio eius religio</i> : doctrina religiosa y unidad nacional. Lutero y el Instituto Lingüístico de Verano	11
<i>Nayeli Olivia Amezcua Constandce</i>	
La incidencia de lo religioso en la configuración del espacio de Alvarado, Veracruz.	33
<i>Felipe Roboam Vázquez Palacios</i>	
Tomar las armas: participación, experiencias y resistencias de las mujeres cristianas subterráneas.	49
<i>Ingrid Ariadna Medina Pineda</i>	
Asociaciones entre procesos emocionales y cognitivos en creyentes evangélicos chilenos	75
<i>Yerko Gómez Vargas</i> <i>Savka Gubelin Morales</i>	
Conversión religiosa de jóvenes a la Iglesia Cristiana Nueva Generación Internacional, municipio de Centro, Tabasco	93
<i>Julio Othocani González Leal</i>	

CONTENIDO

Disidencias y lealtades dentro de los sistemas religiosos evangélicos 117

Luis Felipe Ramírez Cerecedo

Ritos funerarios y cambios religiosos en Xochimilco, la presencia evangélica 147

Janet Valverde Montaña

PRESENTACIÓN

El campo político-religioso contemporáneo es sumamente amplio, lo espiritual tiene fronteras inciertas. En tal concepto, el mundo evangélico y protestante, se puede identificar como un mosaico fragmentado, tejido a partir de tradiciones antiguas y nuevas corrientes, de templos solitarios, congregaciones fervientes, de teologías en tensión, experiencias y sensibilidades teológicas complejas. Es absolutamente imprescindible ver que el mundo evangélico-protestante no es simplemente un mapa de instituciones sino es un archipiélago viviente de creencias, donde cada isla alberga sus propios rituales, sus cantos, sus visiones de lo divino, diferentes formas de habitar el mundo y perspectivas políticas. En Latinoamérica se unen perspectivas teológicas históricas de los protestantismos de la Reforma, con semillas locales, moldeadas por la historia, la resistencia política, la exclusión, los medios de comunicación, el performance, las formas de arte contemporáneas y lo psicológico en la vivencia religiosa.

Sobre esto nadie puede afirmar comprender estos mundos heterogéneos observándolos desde un solo cristal. Debemos, escuchar los murmullos de los fieles, percibir los aromas del culto. Debemos sumergirnos en las subculturas de estos mundos, escuchar las historias, descifrar los símbolos y reconocer las lógicas invisibles que gobiernan estos mundos. No podemos comprender los mundos religiosos evangélicos y protestantes si nos limitamos a una observación distante, académica o descontextualizada. Por eso, los artículos presentados por nuestros autores no son una simple crónica: nos presentan una exploración rigurosa, una búsqueda interdisciplinaria, un recorrido por los diferentes sistemas religiosos evangélicos. Sus diferentes miradas nos permiten escuchar, comprender y reconocer como es que estas formas de ver y desenvolverse en el mundo están en constante transformación.

En la cadena inicial de este viaje de investigación sobre los sistemas religiosos evangélicos, Nayeli Olivia Amezcua Constandce, nos muestra como el Estado y la religión se encuentran en un nodo estrecho. Su artículo *Cuius regio eius religio: doctrina religiosa y unidad nacional. Lutero y el Instituto Lingüístico de Verano* nos dan luces de cómo las redes simbólicas que se encuentran en los sistemas religiosos pueden funcionar también como constructo para legitimar, ritmar e incrustar proyectos políticos. El primer caso que la autora presenta puntualiza un elemento importante en la complejidad de la realidad alemana: la doctrina luterana como columna del nacionalismo, a su vez hace un ejercicio comparativo con el Instituto Lingüístico de Verano que se despliega como uno de los muchos elementos articuladores en la existencia del Estado mexicano.

Tras esta primera ola de ideas, Felipe Roboam Vázquez Palacios nos lleva a mares llenos de significado en *La incidencia de lo religioso en la configuración del espacio de Alvarado, Veracruz*; donde vemos un espacio en el que las mareas hacen más que chocar con las costas. Desde sus letras nos manifiesta como lo religioso no se limita a habitar los márgenes de la vida cotidiana, sino que permea el imaginario espacial, los sentidos y la experiencia, entrelazándose con los ritmos de la pesca y la intimidad familiar. Se nos revela como la práctica religiosa está intrínsecamente entrelazada con las condiciones ambientales y sociales del mundo costero, descubriendo que lo sagrado es un nodo múltiple, no es una solamente una abstracción, sino una presencia viva en los actores sociales y que esto se dejar ver en el trabajo del mar.

En esta sinfonía de análisis y derivada de diferentes perspectivas de consumo y una complejidad de resignificaciones, Ingrid Ariadna Medina Pineda, en *Tomar las armas: participación, experiencias y resistencias de las mujeres cristianas subterráneas* nos enseña cómo es que los silencios se rompen al retumbar de nuevos cánticos y expresiones performáticas acompañadas de “bajos profundos y guitarras distorsionadas”. En su trabajo vemos como se expresan constelaciones particulares dentro de los campos artísticos de los mundos cristianos. La autora nos da luces sobre cómo es que las mujeres cristianas subterráneas, expresan y manifiestan lo religioso de formas particulares, viven en congregación, predicán a Cristo a la par que expresan un performance, es decir, una expresión múltiple donde las acciones se organizan de manera escénica y heterogénea y que revelan los diferentes entramados de

las estructuras sociales y simbólicas que se desarrollan al escuchar y hacer música pesada.

Ahora, las formas de pensamiento se abren, revelando una cámara oculta de análisis de lo religioso. Yerko Gómez Vargas y Savka Gubelin Morales, dos investigadores jóvenes, nos presentan *Asociaciones entre procesos emocionales y cognitivos en creyentes evangélicos chilenos*, artículo donde ahondan en la intrincada interacción entre la capacidad que tienen los actores sociales para reconocer, comprender y manejar las emociones y las formas habituales en las que los mismos utilizan sus habilidades para percibir y procesar problemas, en una muestra significativa de cristianos protestantes. Ambos autores, guiados por diferentes herramientas de análisis, abren puntos de reflexión, pero desencadenan terrenos más intrincados, los lazos clave para entender los procesos cognitivos y emocionales dentro de estos actores sociales, subrayando el impacto diferencial de ambos procesos cognitivos.

En siguiente orden, Julio Othocani González Leal en *Conversión religiosa de jóvenes a la Iglesia Cristiana Nueva Generación Internacional, municipio de Centro, Tabasco* coloca sobre el altar de la reflexión un estudio que traza los contornos de la conversión juvenil dentro de un sistema religioso particular en Tabasco. El autor nos explica cómo es que este proceso que no se reduce a la mera adopción doctrinal, sino a una metamorfosis compleja, dialéctica y a en ocasiones contradictoria donde lo religioso y las diferentes formas de vivirlo confluyen. Vemos un entramado de usanzas donde el caminar por lo sagrado de estos jóvenes se entrelaza con el anhelo de comunidad, de sentido, de un lugar donde sus transformaciones no son algo solitario, sino comunitario, lleno de narraciones, se ritualiza y se vive colectivamente, respondiendo a las necesidades existenciales de los jóvenes dándoles mapas que entrelazan la pertenencia, la resiliencia y la esperanza.

La siguiente maniobra de análisis se desarrolla en el campo de batalla del significado político. Luis Felipe Ramírez con *Disidencias y lealtades dentro de los sistemas religiosos evangélicos* nos lleva al entramado de las adhesiones y significados dentro del quehacer político de los movimientos evangélicos en México. Su perspectiva se centra en desenvolver las capas del sentimiento nacional y el actuar político de estos grupos religiosos, así como la configuración de los compromisos sociales y los juramentos profundos que

los unen. Se nos exhibe cómo “el poder de lo divino” actuando de formas simbólicas se manifiesta en las esferas ideológicas, mueve fuerzas sociales y discursivas y cómo se descifra en los diferentes espectros del capo político mexicano.

Llegando al ocaso de este número, Janet Valverde Montaña cierra con una mirada ritual y localizada con *Ritos funerarios y cambios religiosos en Xochimilco, la presencia evangélica*. La autora nos detalla los cambios en los rituales funerarios de Xochimilco, impulsados por la creciente influencia de los grupos evangélicos en el siglo XXI y como marcan un profundo cambio sociocultural, donde el umbral de la muerte no es un abismo, sino una grieta por la que se filtran nuevos significados.

Las contribuciones de este número revelan una pequeña parte de lo que es el enorme laberinto de los mundos evangélicos, una multiplicidad en constante cambio que no puede reducirse a generalidades. Lo que cada autor y autora hacen visible aquí es una constelación de lo subjetivo en los sistemas religiosos y, por consiguiente, nos plantean más dudas. Sin embargo, es precisamente en estas interrogantes que surgen no como déficits, sino como incertidumbres vivas, como agitaciones productivas que provocan pensamientos interesantes. Estas incertidumbres fructíferas no paralizan, sino que abren el horizonte, no disuelven, transforman y nos invitan a seguir investigando, a seguir reflexionando sobre estos.

Luis Felipe Ramírez Cerecedo
Coordinador invitado del número

Cuius regio eius religio: doctrina religiosa y unidad nacional. Lutero y el Instituto Lingüístico de Verano

Nayeli Olivia Amezcua Constandce¹

RESUMEN

El artículo presenta el análisis comparativo de dos casos en los que religión y Estado coinciden en objetivos y unen esfuerzos para el desarrollo de sus respectivos proyectos: la relación entre la doctrina luterana y el nacionalismo alemán, y el Instituto Lingüístico de Verano y el proyecto de Estado en el México de principios del siglo XX. El estudio se centra en la cuestión religiosa, partiendo del supuesto de que fueron sus postulados los que permitieron la vinculación con los intereses estatales, partiendo de la doctrina de las dos espadas, en el caso del luteranismo, y del proyecto evangelizador de William Townsead en lo que respecta al Instituto Lingüístico de Verano.

Palabras clave: relación religión- Estado, Instituto Lingüístico de Verano, nacionalismo alemán, protestantismo, Estado- nación en México.

Cuius regio eius religio: religious doctrine and national unity. Luther and the Summer Institute of Linguistics

ABSTRACT

This article presents a comparative analysis of two cases in which religion and state shared objectives and joined forces to develop their respective projects: the relationship between Lutheran doctrine and German nationalism, and the Summer Institute of Linguistics and the state project in early 20th-century Mexico. The study focuses on the religious question, assuming that its tenets enabled the connection with state interests, based on the doctrine of the two swords in the case of Lutheranism, and on William Townsead's evangelical project in the case of the Summer Institute of Linguistics.

Keywords: Religion- State relationship, Summer Institute of Linguistics, German nationalism, Protestantism, Nation- State in Mexico.

¹ Licenciada en Historia por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Maestra y Doctora en Historia y Etnohistoria por parte de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate, email: ichsekirei@hotmail.com

Introducción

El epígrafe anterior no se incluye en la presente investigación como Religión y política han tenido siempre una estrecha relación, aún con el advenimiento de la Modernidad y del liberalismo, con sus pretensiones de un Estado laico y de un pensamiento independiente de doctrinas religiosas. Desde una perspectiva global en la que se considere que todos los ámbitos que conforman una sociedad (economía, cultura, política, etc.) están vinculados, ejerciendo influencia unos sobre otros, esta relación política-religión no se concibe como algo novedoso o propio de una cultura específica. Sin embargo, las características y los términos específicos de dicha relación dependen de su contexto particular.

En los dos casos que nos ocupan en este artículo, si bien existe una vinculación directa por el hecho de ubicarse ambos dentro del cristianismo derivado de la llamada Reforma protestante, podemos observar también que coincidieron en el hecho de que su propuesta religiosa resultó conveniente para la conformación de un proyecto estatal específico. En el siglo XVI, fue Martín Lutero quien, a partir de su crítica a las prácticas administrativas y rituales de la Iglesia católica, estableció una doctrina que sirvió al desarrollo del nacionalismo alemán. Cuatro siglos después, William Townsend elaboró un proyecto de evangelización que fue considerado como un instrumento eficaz para la integración de los Estados- nación en América Latina, particularmente en el México posrevolucionario.

Aunque no pretendo ignorar los cambios que ha tenido el cristianismo evangélico durante el espacio de tiempo que separa a los dos casos de estudio, me parece que un ejercicio de historia comparada puede constituir un aporte a la comprensión de la relación política- religión y de los elementos que permiten su vinculación. Dado que se trata de un primer acercamiento, no espero agotar aquí todo lo que podría decirse acerca de la problemática que pretendo tratar. El objetivo es el análisis de algunos puntos clave de la doctrina religiosa, considerando que en esta se encuentra un elemento central para la comprensión del fenómeno en ambos casos.

La doctrina de los dos reinos y el nacionalismo alemán

Entre los siglos XV y XVI, uno de los procesos más importantes a nivel de toda Europa fue el desarrollo de las llamadas conciencias nacionales, suceso acompañado en varios casos por una tendencia religiosa nacional². Para inicios del siglo XVI, no era ya factible la idea de un imperio eclesiástico-católico en Occidente, lo que podía verse en el creciente control estatal sobre los clérigos locales y en el impulso gubernamental de independencia del papado de Roma, siendo Inglaterra y la construcción de su Iglesia nacional un ejemplo que otras naciones buscaban seguir (Ritter, 1963). No obstante, el caso de Alemania era distinto, ya que el todavía Sacro Imperio Romano Germánico era en realidad una confederación de estados que, si bien de manera nominal, tenían como cabeza al emperador, la nobleza local y sus respectivos príncipes electores participaban activamente del gobierno. Aunque en 1495 se acordaron las bases para un desarrollo conjunto, todo intento de unificación imperial se vio frenado por el desarrollo y por los intereses de cada territorio, vinculados al crecimiento económico propiciado por la metalurgia, el artesanado o las actividades bancarias dirigidas por los Fugger o los Welser, que encaminaban a los territorios hacia una forma de Estado moderno, al que la autoridad imperial no aspiraba (Abellán, 1990).

Sin embargo, a nivel local, en cada territorio existían dificultades para mantener el poder. Además de las conspiraciones y asesinatos familiares, muchos príncipes se veían sometidos a los obispos, mientras que algunos clérigos temían a los caballeros, a lo que se sumaba la agitación entre los campesinos que exigían mejores condiciones de vida, la disminución de sacerdotes (a los que debían dar tributos), o cuestiones tan particulares como la expulsión de judíos y la repartición de sus bienes (Ranke, 1948).

La situación eclesiástica también era complicada, ya que nobles y clérigos nacionales veían afectados sus intereses a causa del favoritismo de la Iglesia en favor de los clérigos romanos y de la Iglesia misma, que gozaba de privilegios económicos y jurídicos (Ritter, 1963). Al carecer de un gobierno estatal nacional, las quejas llegaban a las autoridades locales, quienes no

² Retomo aquí el concepto general de Estado como el conjunto de territorio, población y gobierno, entendiéndose nación como el territorio delimitado, con una población con características físicas y culturales similares y con un tipo específico de gobierno. El hablar de conciencia nacional implicaría el reconocimiento por parte de la población de compartir dichas características. En el siguiente apartado regresaré a estos conceptos.

podían ofrecer más que reformas temporales o de nula trascendencia. Esta necesidad de cambios se manifestó en el pensamiento y en las creencias religiosas, pero cuando los devotos buscaban consuelo en sus parroquias, se encontraban con una misa en latín en la que se les negaba la comunión bajo las dos especies y en la que los clérigos se veían más preocupados por su economía que por el bien de sus fieles (Delumeau, 1985).

Ante la división territorial y la insatisfacción religiosa, el humanismo fomentó en algunos círculos la idea de una Alemania intelectual unida. Esto generó un deseo de rescatar la historia alemana, teniendo como base la exposición de la *Germania* de Tácito, y distinguiendo lo germano de lo romano, idea que fomentó un sentimiento nacionalista anti-romano, una crítica a la filosofía Escolástica y el desarrollo de una mística alemana que planteaba el deseo de volver a un cristianismo más simple y apostólico, con un contraste entre la Biblia y el poder de la jerarquía eclesiástica (Lortz, 1962).

En medio de este clima de incipientes indicios de conciencia nacional, de odio anti-romano, de ansias de libertad, de división política y de insatisfacción religiosa, fue electo emperador Carlos de España. Para él, la cuestión política era la de mayor trascendencia, siendo su sueño el establecimiento de un imperio europeo con él a la cabeza, de manera que la cuestión religiosa le interesaba en la medida en que afectaba su relación con el papa y ponía en peligro su corona, razón por la que apoyó la declaración de la doctrina de Martín Lutero³ como herejía (Ranke, 1948), lo que trajo consecuencias negativas para sus sueños imperiales.

En este contexto complejo, la aportación de Lutero al nacionalismo alemán se encuentra en su doctrina sobre los dos reinos, la autoridad y la libertad. En 1520, Lutero publicó sus tres principales escritos programáticos⁴. En “La libertad del cristiano”, planteó que el hombre tenía dos naturalezas, correspondientes cada una a un tipo específico de libertad:

3 El 31 de octubre de 1517 Lutero hizo público lo que se conoce como sus noventa y cinco tesis, a partir de las cuales se suscitó un conflicto con la jerarquía eclesiástica, dando inicio a la Reforma protestante, entre cuyas consecuencias se puede mencionar la fragmentación de la cristiandad occidental, que llevaría al desarrollo del pluralismo religioso, no sin la resistencia de la Iglesia católica, que emprendería lo que se conoce como Contrarreforma, encabezada por los jesuitas.

4 Se trata de tres documentos que pueden considerarse el prelude del desarrollo de la doctrina luterana, dichos documentos son: “A la nobleza cristiana de la nación alemana”, “Sobre el cautiverio babilónico de la Iglesia” y “La libertad del cristiano”.

- el cristiano es un hombre libre, señor de todo y no sometido a nadie.
- el cristiano es un siervo, al servicio de todos y a todos sometido

La primera afirmación corresponde a la naturaleza espiritual del hombre, cuya libertad radica en la gracia que Dios le ha concedido, no por méritos propios, sino por la misericordia divina. Nada que corresponda a este mundo y a su “materialidad”, ni siquiera las buenas acciones, pueden justificar y liberar al hombre, solo la gracia. Y es a través de la Palabra que Cristo vino a predicar que esta fe se fortalece, colocando al hombre sobre todas las cosas: “No quiere ello decir que nos constituyamos en dueños poderosos de las cosas corporales para dominarlas y para poseerlas... de lo que aquí se trata es de un señorío espiritual con dominio sobre las tribulaciones del cuerpo... Si tengo fe, nada hay, por muy bueno o malo que sea, que no esté sometido a mi servicio” (Lutero, 200a, p. 62).

La segunda afirmación corresponde a la naturaleza corporal, en la que el hombre es pecador y cualquier acto que realice queda contaminado por su pecado. El hombre es esclavo de esta naturaleza. Es tan débil que se ve sometido por sus mismas pasiones y no puede evitar pecar continuamente, razón por la que debe acatar las leyes divinas y el orden que Dios ha establecido en el mundo. A pesar de ello, el cristiano se mantiene libre en lo espiritual, siendo esta libertad la más importante.

Pero la gracia divina no es concedida a todos los hombres, sino a unos cuantos elegidos por Dios sin que pueda saberse la razón. De esto se deriva que existen dos clases de hombres en la tierra: elegidos y no elegidos, los primeros pertenecientes al reino de Dios y los segundos al reino del mundo y de la espada. Así, cada reino tiene leyes específicas. Las del reino de Dios se refieren a cuestiones espirituales o del alma, mientras que las del reino del mundo rigen todo aquello que es exterior al alma, es decir, el cuerpo y las cosas terrenales. Ambos reinos conforman un orden establecido por Dios que es necesario mantener y que está perfectamente justificado en la Biblia, depósito de la Palabra divina. En su obra “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia”, Lutero plantea que los hombres pertenecientes al reino de Dios no requieren leyes humanas para mantener el orden. “¿Para qué les servirían cuando albergan el Espíritu Santo en su corazón que les adoctrina y que hace que no cometan injusticia contra nadie, que amen a todos, que sufran injusticia por parte de todos gustosa y alegremente, incluso

la muerte?” (1990, p. 20). Y citando a San Pablo señala: “Ninguna ley se ha dado al justo, sino al injusto” (1990, p. 23).

Son los no elegidos, hombres que no participan de la gracia y que no son capaces de realizar acciones justas, lo que requieren de leyes y de un poder que los obligue a respetar el orden. Existen entonces dos tipos de gobierno, uno para cada reino: el del Espíritu Santo para los cristianos elegidos (que es la congregación de los fieles, todos sacerdotes y cuerpo místico de Cristo) y el gobierno secular para el reino de los hombres. Como explica Troeltsch, no existe aquí un conflicto entre Iglesia y Estado, ya que tienen funciones diferentes dentro del mismo corpus christianum, de manera que la autoridad sirve a la Iglesia a través del orden y la vigilancia, mientras que el estamento eclesiástico instruye a las autoridades sobre lo que exige la Biblia, ello en una cooperación armoniosa (Troeltsch, 1979).

Si los cristianos en gracia no requieren leyes, ¿deben someterse a la autoridad secular? Lutero explica que el verdadero cristiano sirve a su prójimo y hace lo necesario para mantener el orden, y “como la espada es de una necesaria utilidad a todo el mundo para mantener la paz, castigar los pecados y resistir a los malos, el cristiano se somete gustosamente al gobierno de la espada, paga los impuestos, respeta a la autoridad a fin de que esta se mantenga y se mantenga con honor y temor” (1990, p. 33). Así, si la autoridad abusa del poder que Dios le ha concedido y explota a sus súbditos, el cristiano debe respetar los designios de Dios, recordando que el gobierno secular sólo rige al cuerpo y no tiene potestad sobre el alma, siendo la libertad de esta, concedida por la gracia de Dios, la más importante. El único acto de protesta permitido es cuando la autoridad atenta contra el Evangelio mismo, pero aún en este caso la espada pertenece al poder secular, por lo que se debe recurrir tan sólo a la Palabra y a la fe, como lo señala en “Exhortación a la paz”:

Incluso mi propio caso tiene que contarse como un ejemplo actual. El papa y el emperador se han enfrentado conmigo, se han enfurecido contra mí... Jamás eché mano a la espada, nunca demandé venganza, no he provocado confabulaciones ni desencadenado levantamiento alguno; al contrario, he cooperado en la medida de mis posibilidades, a la defensa del poder y del honor de la autoridad civil, a pesar de que esta persiguiera el evangelio y me persiguiera a mí. Mi éxito se explica por haber confiado todo a Dios y por haberme abandonado con confianza en sus manos. (Lutero, 2001b, p. 261).

Por lo tanto, es deber del príncipe castigar a quienes se rebelen contra el orden, lo que se justifica en los textos bíblicos, que se dividen en dos: los destinados a quienes pertenecen al reino de Dios y los que contienen lo referente a los no elegidos. Los primeros hablan de la misericordia divina, los segundos, de la cólera. Mientras que el cristiano debe ser misericordioso y soportar las injusticias sin pedir venganza, el reino del mundo requiere rigurosidad: la autoridad secular no debe ser misericorde ni vacilar al momento de utilizar el instrumento que Dios le ha designado, la espada, temiendo la cólera divina si no la usa. Igualmente, los cristianos deben colaborar con la autoridad secular y tomar la espada si esto les es ordenado:

Estás obligado a servir a la espada y a apoyarla con todo lo que puedas, con tu cuerpo, tus bienes, tu honor y tu alma, pues es esta una obra que tú no necesitas, pero que es útil y necesaria para todo el mundo y para tu prójimo... Así pues, ambos principios se concilian muy bien; cumples al mismo tiempo con el reino de Dios y con el reino del mundo... sufriendo el mal y la injusticia y, al mismo tiempo, castigando el mal y la injusticia (Lutero, 2001c, p. 34- 35).

Si bien el interés central de Lutero fue religioso y la reforma que buscaba era el retorno a un cristianismo más auténtico y alejado de los abusos de la jerarquía eclesiástica, sus ideas coadyuvaron en el inicio de diversos cambios más allá de este ámbito, como en la cuestión política de la resistencia a la autoridad y la liberación del Estado del yugo de la Iglesia en Alemania. Aunque existía un descontento general y un sentimiento de odio hacia Roma, no se presentó ningún elemento que vinculara a los sectores de la población y propiciara un despertar nacional. En mi opinión, el elemento decisivo que haría que la doctrina de Lutero tuviera un fuerte impacto y que constituyera una influencia importante para el desarrollo del nacionalismo alemán, fue la generación de un movimiento popular. Al respecto, Hutten, humanista preocupado por difundir el sentimiento anti-romano y el nacionalismo alemán, proporcionó un apoyo decisivo, ya que conocía muy bien el uso de panfletos y caricaturas que difundía entre la población, además de que utilizaba el alemán en todos sus textos. Bajo esta influencia, Lutero escribió cada vez más en alemán, alejándose de los teólogos y acercándose a los laicos en un lenguaje no técnico (Lortz, 1962).

A partir de este momento, su misión fue ser heraldo de la Palabra, lo que lo llevó a ser formador del idioma alemán con base en dos lenguas. La primera, la fuerte, la “ruda” y “gruesa” del pueblo alemán; la segunda, la

de la cancillería sajona, “fría”, casi artificial. Se trataba de dar, en palabras de Lucien Febvre, “el giro verdaderamente alemán, el que permitiera a los hombres del pueblo alemán abordar, comprender la palabra de Cristo como el niño entiende, comprende la palabra de su madre” (Febvre, 1972, p. 38). Así, caballeros, príncipes y campesinos encontraron respuesta en la doctrina luterana, aunque la idea de igual participación a nivel eclesiástico atrajo mayormente a estos últimos.

En 1524 inició un alzamiento que puede considerarse resultado de movimientos anteriores, pero donde la doctrina de Lutero tuvo mucho que ver y que fue definitivo en la conciencia nacional alemana. Los campesinos de Suabia redactaron un escrito exigiendo el cumplimiento de doce artículos. Entre sus demandas se encontraba la restitución de prados y bosques comunitarios en los que los campesinos pudieran cazar y obtener leña libremente, el respeto a los acuerdos previos en relación con las horas de trabajo y la elección comunal del predicador. Al final del documento manifestaban sus intenciones de corregir su postura rebelde si se les demostraba su error con las Escrituras. Lutero les expuso su doctrina sobre la libertad y la autoridad, pero al continuar la rebelión los príncipes consultaron a Lutero, quien recomendó la disolución del movimiento mediante la espada.

La trascendencia de este hecho fue muy significativa para Alemania y para el mismo Lutero. Según Delumeau (1985), demostró cierta incompetencia política, pero, sobre todo, perdió su fe en el pueblo organizado, lo que lo llevó a pensar que la intervención de los príncipes era necesaria no sólo para controlar al reino del mundo, sino para el mantenimiento de la fe, por lo que en 1527 pidió al príncipe elector de Sajonia que organizara visitas eclesiásticas. Tras considerar que las masas no podían gobernar sus destinos espirituales, Lutero llegó al principio *cuius regio, eius religio*, que implica que la religión de la población es la de aquél que ostenta el poder. Bajo este principio, la religión que cada príncipe eligiera sería la practicada en su territorio.

A nivel político, las consecuencias de la aplicación de este principio fueron muy importantes. En primer lugar, se fomentó la aceptación de un Estado con poder absoluto incuestionable, desligado de la subordinación eclesial pero legitimado a partir de la doctrina religiosa. Sin llegar aún a la creación del Estado moderno del liberalismo, proceso que se extendería

en toda Europa un par de siglos después, Lutero propició la autonomía del Estado y el desarrollo de la burocracia como un cargo divino, así como un Estado encargado de todos los aspectos de la vida, incluyendo la cultura y la religión. Así, el pueblo alemán estuvo preparado para obedecer a la autoridad secular y justificar cualquiera de sus acciones. Lutero sacudió el dominio del papa y de la Iglesia, pero, como bien se cuestiona Febvre, “¿había que cantar victoria si había puesto en el lugar de un yugo pesado el yugo todavía más pesado del príncipe, del Estado puesto en el mundo por Dios para velar sobre los intereses, las costumbres, los mismos dogmas de la comunidad cristiana?” (Febvre, 2018, p. 266).

Tal vez Lutero habría respondido a esta pregunta, como de hecho lo hizo, que la libertad cristiana, la libertad del alma obtenida no por méritos propios sino por gracia de Dios, era la única que debía importar al hombre. Y esta libertad fue reclamada y permitió, en palabras de Ortega y Medina, “el vuelo del pensamiento” (2013, p. 142). Esta libertad se desarrolló en la filosofía y en la literatura, en el denominado idealismo alemán, donde se manifestaron, según Troeltsch (1979), las transformaciones de la sensibilidad religiosa, y que encontró una de sus máximas expresiones en la obra de Hegel y su idea del Estado prusiano.

El Instituto Lingüístico de Verano y la construcción del Estado en México y América Latina

Para comprender el siglo XIX latinoamericano, así como las primeras décadas del XX y las circunstancias que favorecieron las relaciones ILV-Estado, los conceptos de modernidad, nación y Estado son fundamentales. La modernidad fue un proceso global pero originado en Occidente, surgido a partir de una modificación en el ámbito de la producción, lo que ocasionó la expansión de la burguesía y del capitalismo. Dicho cambio implicó el paso del intercambio de materias primas al de metales y bienes manufacturados, creando un nuevo mecanismo de dominación: el control en la distribución de productos y del mercado mundial. No se remitió sólo a cuestiones económicas, sino que implicó también factores sociales, culturales y políticos (Iparraguirre y Campos, 2011).

En este contexto, los conceptos de nación y Estado tuvieron auge en toda Europa al momento de la Revolución francesa. Si bien en un principio

el término *natio* sirvió para identificar a las personas de un lugar común de nacimiento, extendiéndose posteriormente a un espacio geográfico-cultural más amplio, al considerarse como la única forma de legitimidad del ejercicio del poder y el fundamento único de la vida política, la nación fue concebida como parte fundamental del Estado, lo que llevó a ambos conceptos a ser considerados casi como sinónimos (Pérez Vejo, 2003). Así, los Estados-nación fueron caracterizados por un territorio con fronteras geográficas “naturales”, con una tradición y una historia comunes y con un espíritu nacional que incluía elementos como el idioma o la religión (Iparraguirre y Campos, 2011).

Estos procesos generales fueron experimentados de manera diversa en América, específicamente en la naciente nación mexicana. Uno de los problemas principales fue el de la unidad nacional, debido a la heterogeneidad de la población, constituida por españoles peninsulares, criollos, indígenas, negros y un sinnúmero de castas. Ante la diversidad de lenguas, ¿cuál elegir como oficial para la nación? ¿En dónde encontrar una historia común para la diversidad de grupos? La cuestión no se resolvió del todo y continúa en nuestros días, ya que lo que sucedió en realidad fue la creación de múltiples identidades apoyadas en factores políticos o culturales, en elementos como la idea de ciudadanía o incluso en la misma religión (Campos & de Giuseppe, 2011; Quijada, 2003).

Una cuestión particular fue la integración de la población indígena. Se consideró que la solución radicaba en la educación, lo que generó la creación de proyectos como la escuela rural, que, si bien tuvo sus inicios en las reformas de Francisco I. Madero en 1912, fue hasta 1922 cuando formó parte de un programa educativo oficial. Dicho proyecto, más allá de buscar la mera alfabetización, implicaba la enseñanza de principios y conocimientos teórico-prácticos con los que los indígenas pudieran mejorar sus condiciones de vida, tanto económica como socialmente. Moisés Sáenz, Subsecretario de Educación en 1926, explicaba así cuáles debían ser las características de las escuelas rurales:

El programa está atado a tres o cuatro bases fundamentales de la civilización: el conocimiento y dominio de los factores que conservan la vida y promueven la buena salud; el conocimiento y dominio del medio físico-agrícola; el conocimiento práctico de todo aquello que eleva y dignifica la vida doméstica; el conocimiento y ejercicio de cuanto promueva la recreación material y espiritual. Sencillo programa, como

véis, pero esencial. La escritura y la lectura tendrán naturalmente que figurar en él, pero siempre en subordinación a los grandes objetivos que se persiguen, porque el ideal... es enseñar a vivir (Sáenz, 1928, p. 11).

Con la llegada de Lázaro Cárdenas a la presidencia, pensadores como Sáenz, Alfonso Caso y Othón de Mendizábal se unieron a la política indigenista que, se pensaba, fortalecería al Estado- nación posrevolucionario. Son los inicios de lo que se ha denominado indigenismo de integración, vigente hasta los años 70 del siglo XX (Adame, 2001). Así, fueron creadas diversas instituciones, como el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936), la Escuela de Medicina rural (1938) y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1939), así como el Instituto Nacional Indigenista, fundado el 4 de diciembre de 1948, cuyas políticas, basadas en la idea de “regiones de refugio” de Aguirre Beltrán, fueron puestas en práctica a través de los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI) (Saldívar, 2008).

No obstante, el proyecto requería también de especialistas con los que el país no contaba, o al menos no en la cantidad necesaria. Fue en ese contexto en el que una institución religiosa, el Instituto Lingüístico de Verano, ofreció al Estado la metodología necesaria para la integración de los indígenas a través de la educación en las lenguas nativas y en castellano. A finales de la década de 1980, la relación ILV- Estado fue objeto de diversas críticas y se afirmó que el Instituto era, entre otras cosas, un instrumento del imperialismo norteamericano. Aunque estas afirmaciones contengan una dosis de verdad, el objetivo manifiesto del ILV era meramente religioso, por lo que podemos plantear que, si tuvo utilidad política e incluso económica fue por sus principios doctrinales, como veremos en seguida.

La Reforma iniciada por Lutero y continuada por Calvino y otros pensadores generó el surgimiento de diversas comunidades que, si bien se identificaban con los preceptos establecidos por Lutero, específicamente con la idea de que sólo la fe justifica al hombre, tenían algunas diferencias a pesar de las cuáles podían tolerarse mutuamente. Carlos Garma explica que estos grupos pueden clasificarse de la siguiente manera:

1. Iglesias protestantes históricas o denominacionales
2. Iglesias protestantes pentecostales
3. Instituciones religiosas independientes (Garma, 1988)

El grupo que aquí interesa es el primero. Garma explica que estas iglesias vinculan su origen a la Reforma de Lutero y Calvino, teniendo como base la lectura de la Biblia. Se ubican aquí iglesias como las presbiterianas, las bautistas y las luteranas, que llegaron a México en la época colonial, aunque ingresaron de manera más sistemática durante el siglo XIX, tras la promulgación de la Constitución de 1857 y la aplicación de las Leyes de Reforma. Un detalle importante mencionado por Garma es el hecho de que estas comunidades llegaron a México provenientes de los Estados Unidos, lo que es relevante debido a que la migración de grupos protestantes a América del Norte trajo consigo algunos elementos doctrinales que es necesario mencionar brevemente.

Las cuatro grandes migraciones que llegaron a Norteamérica estuvieron compuestas por puritanos, por sirvientes escriturados y por una élite que huía de la guerra civil, por gente proveniente de Gales, y por grupos de Escocia e Irlanda (Moya & Báez, 1993). De entre las diversas tendencias religiosas de estos grupos interesa aquí específicamente la de los puritanos, vertiente del calvinismo surgida como una reacción a la Iglesia anglicana que mantenía dogmas católicos. Siguiendo la doctrina luterana-calvinista de la predestinación, los puritanos consideraron que ellos eran parte de los redimidos, miembros del reino de Dios. Al considerarse herederos de la alianza entre Dios y Abraham, pensaron también que tenían derechos y privilegios especiales e inviolables, así como la obligación de transformar al mundo y dominarlo para gloria de Dios y para manifestar la predilección de la que eran objeto (Ortega & Medina, 1989). Esto es lo que implica la vocación o *calling*: cada hombre está llamado a realizar una actividad específica para la que ha sido creado. Si responde, su vida estará llena de beneficios espirituales y económicos que revelarán su condición de redimido y su obligación de participar en el *common welth*. Esta idea de tener una misión importante en la tierra y transformar al mundo fue básica en las doctrinas políticas norteamericanas desarrolladas posteriormente.

Como un claro ejemplo de su influencia, surgió el Instituto Lingüístico de Verano, que desde sus inicios estuvo ligado a dos instituciones: la Wycliffe Bible Translators (WBT) y la Jungle Aviation and Radio Services (JAARS), bajo la dirección de William Cameron Townsend. La información que presentan tanto las fuentes escritas como las páginas web oficiales del ILV y de la WBT es confusa respecto al origen de estas instituciones. Mientras que

algunas afirman que surgió primero la WBT, en 1930⁵, y el ILV cuatro años más tarde, en otras se especifica que el ILV y la WBT tuvieron un origen simultáneo, como dos partes de una misma estructura (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 1979).

Igualmente, la información sobre su fundador es variable. Ochoa afirma que Townsend era militante de la comunidad bautista la Puerta Abierta, y que con el patrocinio de The Bible House of Los Ángeles y gracias al evangelista Francisco Díaz, viajó a Guatemala para realizar trabajo misionero entre los cakchiqueles, cuya lengua aprendió y entre los que logró fundar cinco escuelas, un hospital y una imprenta (Ochoa, 1975). Tras contraer tuberculosis, debió regresar a Estados Unidos, en donde, durante su estancia en el sanatorio, concibió la posibilidad de analizar al menos 2000 lenguas en distintas zonas del mundo, para alfabetizar y permitir a las comunidades conocer la Biblia. Por esta razón, en 1933, junto con el misionero L. L. Legters, visitó México por invitación de Moisés Sáenz, con quien consideró la posibilidad de realizar en este país lo que había llevado a cabo en Guatemala⁶.

De cualquier manera, el primer elemento significativo es el nombre de Wycliffe, tanto en la WBT como en el Campo Wycliffe, en Arkansas, primer centro de entrenamiento para jóvenes lingüistas misioneros (Ochoa, 1975). En la página web de la WBT se afirma que dicho nombre fue elegido por Townsend en honor a John Wycliffe, primer traductor de la Biblia al inglés⁷ y quien puede ubicarse dentro de los antecedentes de la Reforma luterana. Como maestro de la Universidad de Oxford, Wycliffe criticó las indulgencias, los sacramentos de la Confesión y la Eucaristía, rechazó la jerarquía eclesiástica, consideró que las cosas eran buenas no por sí mismas sino por el arbitrio de Dios y afirmó que sólo la Biblia tenía autoridad, de ahí su necesidad de traducirla al inglés (Ortega & Medina, 2013).

5 Cano (1981:21) afirma que surgió “como expresión de un sentimiento religioso, de la Iglesia Bautista del Sur... como decepción y amargura por la profunda crisis de los años treinta”.

6 Aunque expongo aquí la información proporcionada por Ochoa Zazueta, uno de los primeros investigadores del ILV en México, es importante mencionar que se ha afirmado que Townsend era vendedor de Biblias y que su preocupación por la lengua surgió tras la necesidad de ofrecer a los indígenas el texto en su propia lengua. Opté por la información proporcionada por Ochoa debido a que en el mundo evangélico la venta de Biblias puede implicar algo más que un acto puramente mercantil, teniendo una connotación misionera.

7 Véase: <https://www.wycliffe.org> En dicha página se afirma que la WBT fue fundada en 1942 y el ILV en 1934.

En este sentido, el principio doctrinal más importante del ILV es la traducción bíblica, principio que tiene su base en la concepción de la Biblia como depositaria de la Palabra divina, como reveladora del plan salvífico y como única guía de acción tanto para el reino de Dios como para el secular. Como bien explica Del Valls, la infalibilidad de las Escrituras implica que estas son útiles para resolver tanto los problemas sociales como para regular la relación Dios- hombre, de manera que quien no las conoce está fuera de la comunidad eclesial, como es el caso de las comunidades indígenas no evangelizadas (Del Valls, 2014). Fue en este primer punto donde coincidieron los intereses de Townsend con los del Estado: la importancia del lenguaje. Mientras que para el ILV ésta radica en su uso religioso, para el Estado la cuestión de una lengua común se había manifestado desde el siglo XIX y se hizo más evidente en el plan integracionista.

Ochoa (1975) explica que el programa de Townsend tenía tres niveles: el científico, con gramáticas, diccionarios y algunos trabajos etnográficos; el cultural, con la alfabetización; y el espiritual, con la traducción del Nuevo Testamento, aunque en realidad los dos primeros tenían el propósito de colaborar para la realización del tercero. Una de las tácticas de Townsend fue el negar constantemente este objetivo espiritual, disfrazándolo de desarrollo moral:

(...) estimulamos la superación moral y espiritual de las gentes por medio del mensaje de la Biblia, que traducimos a sus propias lenguas vernáculas... Los resultados pronto se hicieron notorios no solamente por el mandamiento del amor al prójimo en vez de tirarle una lanza, sino también por la concisa instrucción: “Hable la verdad el hombre con sus semejantes” (Townsend, 1974, p. 72).

Townsend trató de mostrar que los principios bíblicos no eran exclusivos de una cultura o época histórica, sino que se encontraban presentes incluso entre los comunistas, como explicó tras su experiencia en el Cáucaso: “Altruismo, amor al prójimo, respeto por los derechos ajenos, honradez, disciplina, moralidad y virtudes tan importantes en la formación del carácter humano, ejemplificado en la ética bíblica, nos rodeaban en apreciable grado por dondequiera que fuimos” (1974, p. 67- 69).

Otro punto doctrinal favorable a los intereses estatales fue el referente a la autoridad. Entre las críticas al ILV por parte del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales se encuentra la idea de que el Instituto fomentaba la

sumisión, la desmovilización social y la ciega obediencia al gobierno, como se aprecia en el siguiente pasaje:

Si alguno de ustedes es asesinado por los caciques, la responsabilidad de los que sobreviven es enterrar a los muertos. No deben ejercer venganza, Dios es quien ha establecido la autoridad de los caciques sobre nosotros. Por lo tanto, debemos rezar por ellos. Forman parte del plan divino... Dios tiene el control de las cosas y siempre trabaja por el bien de nosotros. No es posible que alguien nos mate antes de que Dios ordene nuestro regreso a su reino. Si somos muertos, debemos pensar que ello forma parte de los deseos del Señor, puesto que Él está sobre todas las cosas (Steven, citado en Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, 1979, s.p.).

Una de las respuestas a estas críticas por parte de John R. Alsop (1979), entonces director del ILV, es que el Colegio no citaba sus fuentes o cometía equivocaciones al referenciarlas, con lo que concuerdo, ya que al citar pasajes como el anterior no se especifica con claridad quién es el autor, lo que complica el análisis de la doctrina del Instituto, sobre todo debido al hecho de que, tras las acusaciones del Colegio, los textos citados se difundieron y aparecen en diversos artículos, nuevamente sin especificar de qué tipo de fuente se obtuvo. Si a pesar de esta advertencia consideramos el pasaje citado anteriormente como una afirmación de algún misionero del ILV, encontramos similitudes con la doctrina luterana de la autoridad secular, cuyo objetivo es controlar el reino del mundo y permitir el desarrollo de los miembros del reino de Dios. Lo que los críticos interpretan como una pasividad cuyo objetivo es servir al Estado, tiene su base en la creencia en que la libertad espiritual es la más importante. Por supuesto, se trata de un argumento útil en un Estado fragmentado tanto política como culturalmente.

Otro elemento doctrinal relevante radica en la idea de la misión. Como parte de la cultura estadounidense, con su destino manifiesto y con el legado de grupos como los puritanos con su doctrina sobre el calling, el ILV se presentó como una institución llamada a cumplir la misión de llevar las Escrituras a todos los pueblos que no las conocían, como explica el lingüista Kenneth Pike:

De este modo halla eco el llamado de nuevos trabajadores para el ejército de Dios que deben evangelizar el mundo. El voluntario que ha solicitado su entrada en el ejército no necesita esperar la visita oficial de propaganda... Análogamente a este orden humano, funciona el servicio militar espiritual: las personas pueden presentarse voluntariamente para esta guerra misionera en razón de la convocatoria general que cualquiera

puede leer en Mateo, 28, 19⁸... No todos los voluntarios son aceptados... Son elegidos los fuertes, los capaces, los honrados y los sanos de espíritu... Cuanto más dura es la lucha, menos quedan fuera de ella. En determinados casos pueden incluso los no combatientes ser obligados a combatir. ¿Qué gravedad tiene la guerra en la que nuestros feligreses se hallan empeñados? Es una guerra a muerte en la que miles morirán sin Cristo... ¿Por qué estamos aquí sentados, esperando a que nos llamen a entrar en batalla? (Pike, citado en Cano, 1981, p. 77- 78)

Encontramos en esta cita un lenguaje con tintes bélicos, vinculado a esta “guerra misional” en donde el enemigo a vencer no es Satanás, ni siquiera el pecado, sino el hecho de permanecer en ignorancia, de “morir sin Cristo”. Es interesante la coincidencia con lo expuesto por Lutero respecto a que incluso los no combatientes pueden ser llamados a la misión, aunque Lutero habla de tomar la espada secular para mantener el orden divino, mientras que aquí se trata de ingresar a un ejército espiritual, llamado a la evangelización.

¿Hasta qué punto esta idea podría haber sido útil al Estado? Para el caso específico de México, Aguirre Beltrán reconoció este objetivo misionero del ILV, pero afirmó también que era parte del precio a pagar por los beneficios que el Estado recibía del Instituto y que no podrían haberse obtenido de otra manera:

Lo que Townsend, Pike, y sus asociados en el ILV brindan como colaboración para resolver el problema de nuestra heterogeneidad idiomática es la competencia lingüística al más alto nivel. México, sin embargo, no siempre está en capacidad de aprovechar la oferta, porque a cambio de ella hay un costo que pagar; los lingüistas son, además, misioneros y la evangelización, es decir, la expansión de la religión judeo- cristiana en su versión protestante entre los grupos étnicos prealfabetos, es el propósito que guía sus pasos y tal objetivo choca violentamente contra dos fuerzas que persiguen finalidades distintas. La una representa el catolicismo prevalente en la sociedad dominante, y la otra constituye un sector de opinión formado por profesionales de las ciencias sociales, de tendencia populista y proclives al relativismo cultural, que estiman la actividad del ILV y de sus misioneros lingüistas como una intolerable intromisión imperialista. Mientras tanto, nuestras escuelas de antropología siguen sin producir los cuadros de lingüistas, de elevada estatura profesional, que el país requiere. (Aguirre, 1981, p. 16- 17)

8 El pasaje es el siguiente: “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”.

En este texto encontramos plasmadas algunas de las razones por las que el ILV fue útil al Estado. En primer lugar, la idea ya mencionada de la labor lingüística, que para el Instituto representaba la parte científica de su plan para difundir las Escrituras, mientras que para el Estado era una vía para la integración de los indígenas. Pero encontramos también un elemento que es importante tomar en cuenta y que otros autores reconocen: la oposición al catolicismo. Antes de la llegada del ILV existían otros proyectos lingüístico-educativos en México, como el de Mauricio Swadesh entre los tarascos, suspendido al llegar Ávila Camacho a la presidencia, provocando la salida de Swadesh de México. A su retorno, el ILV se encontraba ya establecido, por lo que no consiguió autorización para continuar con su proyecto (Cano, 1981). Si ya existían este tipo de proyectos, ¿por qué elegir la propuesta del ILV?

Además de la innegable labor lingüística del Instituto, la misión evangélica también servía al Estado para contrarrestar la fuerza de la Iglesia católica (Pérez y Robinson, 1983)⁹. Curiosamente, al igual que los campesinos atraídos por la doctrina luterana, los indígenas también pudieron ver en las enseñanzas del ILV una alternativa a la dominación que la Iglesia católica había mantenido durante años, aún con el consentimiento o incluso mediante acuerdos con las autoridades caciquiles, como lo explica Carmen Herrera (2014, s.p.):

(...) se elige el protestantismo porque es un medio para reaccionar en contra del lugar hegemónico y monolítico en el que siempre ha estado la Iglesia Católica y además porque esta creencia ofrece una renovación profética en la que se mezclan las concepciones de esperanza y liberación. Así pues, la aculturación protestante cubre una función cultural que se manifiesta en términos de resistencia simbólica aunada a la adquisición de una escritura que les asegura una posición de fuerza, convirtiéndose así, en un elemento de primer orden para dicha resistencia.

9 Estos autores afirman que, a pesar del deseo de frenar el resurgimiento del movimiento cristero, Townsend no se estableció en una región cristera, sino en Tetelcingo, Morelos, donde se exigía una reforma agraria más radical, de manera que el ILV funcionaría aquí como elemento de desmovilización social. Si en realidad estos fueron los motivos, encontraríamos otra coincidencia con el caso de Lutero y su idea de que la libertad espiritual es la más importante, por encima de la opresión económica y social, así como la necesidad de que la autoridad secular regule la vida espiritual de las masas, incapaces de hacerlo por sí mismas.

Conclusiones

Lejos de constituir dos esferas completamente separadas, la religión y la política mantienen una relación que, como vimos en los dos casos expuestos aquí, puede ser armónica, gracias a la coincidencia de objetivos. La Alemania de Lutero y la América en la que vivió Townsend tuvieron características políticas similares. Aunque con sus debidas particularidades, en ambos lugares encontramos una fragmentación que se presentó como un problema para el desarrollo económico, al que contribuía también la presencia de una institución religiosa, política y económica dominante.

En Alemania, la contribución de Lutero radicó en la generación de una doctrina que permitió el desarrollo del nacionalismo alemán gracias a la traducción de la Biblia, a su crítica a la Iglesia católica (en un contexto de un sentimiento anti- romano generalizado) y a sus ideas sobre la libertad y la autoridad, en el marco de la doctrina de los dos reinos, que permitió a los príncipes liberarse del yugo de la Iglesia sin la necesidad de dar algún tipo de concesión a los sectores populares, que eran los que más resentían las crisis económicas.

Para América Latina, específicamente para México, el problema de la unidad nacional implicaba la heterogeneidad de una población indígena que, se pensaba, no permitía el desarrollo del país debido a su aislamiento y a su atraso socioeconómico. La aportación del ILV radicó en brindar al Estado la posibilidad de facilitar la integración indígena a través de la castellanización mediante la educación bilingüe, acompañada por una doctrina que fomentara la unidad nacional a través del respeto a la autoridad y de la desmovilización social, bajo el precepto de la libertad espiritual y del papel divino de la autoridad como vigilante del orden en el mundo.

En ambos casos encontramos el principio *cuius regio eius religio* en su máxima expresión: tanto los príncipes alemanes como los gobiernos latinoamericanos pudieron optar por impulsar una alternativa religiosa para sus territorios, pero no por motivos meramente religiosos, sino por la utilidad que sus doctrinas podían ofrecer a sus planes políticos y económicos. Por supuesto, lo que he planteado aquí no implica que la doctrina religiosa fuera el único elemento del que echaron mano ambas autoridades para alcanzar sus objetivos. Sin embargo, me parece que la consideración del aspecto

religioso y de los usos de la religión en dos casos históricos específicos puede permitir un análisis con un enfoque de larga duración que coadyuve en la comprensión de las dinámicas contemporáneas, particularmente en América Latina, en donde diversos sistemas religiosos se han vinculado tanto a gobiernos conservadores y derechistas como de izquierda, coincidiendo en el planteamiento de principios a partir de los cuales, según su visión, podrían sacar a sus respectivas naciones del caos en el que parecen encontrarse.

Referencias

Abellán, J. (1990). Estudio preliminar. *Lutero. Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.

Adame Cerón, M. Á. (2001). *Política y poder en la posrevolución mexicana (cardenismo, indigenismo, neocardenismo y neozapatismo en el bonapartismo y en el neoliberalismo mexicanos)*. México: Ítaca.

Aguirre Beltrán, G. (1981). Instituto Lingüístico de Verano. *América Indígena*, vol. XLI, México.

Alsop, J. R. (1979). No despreciamos al indígena. *Proceso*. No. 152. México.

Campos Goenaga, I. & de Giuseppe, M. (2011). Estudio introductorio: una idea sincrética de nación. En Campos Goenaga & Massimo de Giuseppe. *La cruz de maíz. Política religión e identidad en México: entre la crisis colonial y la crisis de la modernidad*. México: CONACYT/ ENAH/ INAH/ CONALCULTA.

Cano, G. et. al (1981) *Los nuevos conquistadores. El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Ecuador: CEDIS/ FENOC.

Colegio de etnólogos y antropólogos sociales (1979). *Dominación ideológica y ciencia social. Declaración José C. Mariátegui*. México: Nueva Lectura. Recuperado de: http://www.academia.edu/4176372/Dominaci%C3%B3n_ideol%C3%B3gica_y_ciencia_social._El_ILV_en_M%C3%A9xico

Del Valls, T. A. (1978) El Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo. *Nueva Antropología*, vol. III, núm. 9. Recuperado de: <http://>

www.redalyc.org/articulo.oa?id=15900911

Delumeau, J. (1985). *La Reforma*. Barcelona: Labor.

Fevbre, L. (2018). *Martín Lutero. Un destino*. México: Fondo de Cultura Económica.

Garma Navarro, C. (1988). Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 8, no. 15 Universidad Autónoma Metropolitana.

Herrera, M. del C. (1983). Resistencia o imposición lingüística (Nota sobre el Instituto Lingüístico de Verano). *Comunicación y cultura en América Latina*, año 10, vol. 10.

Iparraquirre, H. & Campos Goenaga, I. (2011). Estudio introductorio. Hacia una nación moderna. La modernidad y la construcción de la nación. Iparraquirre y Campos (coords.). *Hacia una nación moderna. La modernidad y la construcción de la nación en México*. México: CONACYT/ ENAH/ INAH/ CONACULTA.

Lortz, J. (1962). *Historia de la Reforma. v. I*. Madrid: Taurus.

Lutero, M. (2001a). La libertad del cristiano. *Obras*. Salamanca: Sígueme.

Lutero, M. (2001b). Exhortación a la paz. *Obras*. Salamanca: Sígueme.

Lutero, M. (2001c). Carta sobre el duro librito contra los campesinos. *Obras*. Salamanca: Sígueme.

Lutero, M. (1990). Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia. *Escritos políticos*. Madrid: Tecnos.

Moya, Á. & Báez, E. (1993). *E. U. A.: Una nación de naciones*. México: Instituto Mora.

Ochoa Zazueta, J. Á. (1975). *El Instituto Lingüístico de Verano, A. C.*. México: INAH/ Departamento de Etnología y Antropología Social.

Ortega y Medina, J. A. (2013). Lutero y su contribución a la modernidad. En María Cristina González Ortiz y Alicia Mayer (edición). *Obras de Juan A. Ortega y Medina. 1. Europa moderna*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas/Facultad de Estudios Superiores Acatlán.

Ortega y Medina, J. A. (1989). *Destino manifiesto. Sus rasgos históricos y su raíz teológica*. México, Alianza Editorial/ CONCAULTA.

Pérez, G. & Robinson, S. (1983). *La misión detrás de la misión. The mission behind the mission*. México: Claves latinoamericanas/ COPEC/ CECOPE/ CADAL.

Pérez Vejo, T. (2003). La construcción de las naciones como problema historiográfico. El caso del mundo hispánico. *Historia mexicana*, v. 53, no. 2 (210).

Quijada, M. (2003). ¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano. En Annino y François- Xavier Guerra (coord). *Inventando la nación*. México: Fondo de Cultura Económica.

von Ranke, L. (1948). *Pueblos y estados en la historia moderna*. México, Fondo de Cultura Económica.

Ritter, G (1963). *Lutero, el hombre y su obra*. México, Herrero.

Sáenz, M. (1928). Escuela rural mexicana. En Juan Comas (1964). *La antropología social aplicada en México. Trayectoria y antología*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Saldivar Tanaka, E. (2008). *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*. México: Universidad Iberoamericana/ Plaza y Valdés.

Troeltsch, E. (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México, Fondo de Cultura Económica.

Cuius regio eius religio: doctrina religiosa y unidad nacional.

Townsend, W. (1974). *Hallaron una lengua común. Comunidad a través de la educación bilingüe*. México: SEP.

Wycliffe. bible Traslator. Recuperado de: <https://www.wycliffe.org/contact>

La incidencia de lo religioso en la configuración del espacio de Alvarado, Veracruz

Felipe Roboam Vázquez Palacios¹

RESUMEN

Este artículo analiza cómo incide lo religioso en la configuración y el significado del espacio en el puerto de Alvarado, Veracruz, poniendo atención en las interacciones socio-religiosas que se articulan con la vida económica de la pesca y con la vida familiar. La investigación sostiene que la conexión entre lo religioso y el entorno se vincula a necesidades compartidas, lazos de afecto y experiencias que fortalecen el sentido de pertenencia y orientan el mundo de los pescadores; además de que ayudan a los pescadores a adaptarse y a mitigar los efectos de los cambios ambientales y sociales.

Para llevar a cabo este análisis, se examinan: el entorno físico y el socio-religioso. Se utilizó un enfoque etnográfico que involucró el trabajo directo con 101 pescadores y sus familias, empleando métodos como la observación, las charlas dirigidas y las entrevistas en profundidad. Este método permitió un conocimiento detallado de la vida diaria de los pescadores, capturando descripciones, relatos, situaciones y creencias vinculadas al espacio. El texto inicia con una descripción del entorno físico y social del área de estudio, seguido de un análisis de las interacciones sociales y religiosas en la vida cotidiana de los pescadores. Concluye con unas reflexiones sobre la influencia de lo religioso en la configuración espacial.

Palabras clave: Experiencias Religiosas, Pescadores, entorno.

¹ Doctor en Antropología. Investigador del CIESAS/Golfo. Pertenece al SNI. Nivel 1. Su producción más reciente aborda la temática de la vejez, la muerte y la religión. Su actual proyecto es: “La vejez en la academia mexicana”. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3895-6887>, email: fevaz@ciesas.edu.mx

The influence of religion on the configuration of the space of Alvarado, Veracruz

ABSTRACT

This article analyzes how religion influences the configuration and meaning of space in the port of Alvarado, Veracruz, focusing on the socio-religious interactions that are intertwined with the economic life of fishing and family life. The research argues that the connection between religion and the environment is linked to shared needs, bonds of affection, and experiences that strengthen the sense of belonging and guide the world of fishermen; in addition, they help fishermen adapt and mitigate the effects of environmental and social changes.

To carry out this analysis, both the physical and socio-religious environments are examined. An ethnographic approach was used, involving direct work with 101 fishermen and their families, employing methods such as observation, guided conversations, and in-depth interviews. This method allowed for a detailed understanding of the daily lives of fishermen, capturing descriptions, stories, situations, and beliefs related to space. The text begins with a description of the physical and social environment of the study area, followed by an analysis of social and religious interactions in the daily lives of fishermen. It concludes with reflections on the influence of religion in spatial configuration.

Keywords: Religious Experiences, Fishermen, Environment

El entorno físico

El puerto de Alvarado forma parte de los 102 puertos que tiene México. Está ubicado en el Golfo de México, en la cuenca baja del río Papaloapan, entre los municipios de Boca del Río, Acula, Tlacotalpan, Ignacio de la Llave, Tlalixcoyan, Medellín y Lerdo de Tejada, del estado de Veracruz.

Mapa: Sistema Lagunar de Alvarado en el Golfo de México



Fuente: Tomado de Gutiérrez (2019).

El puerto ha sido influenciado por corrientes fluviales las cuales han sido desde tiempos anteriores a la llegada de los españoles, un factor determinante en el desarrollo de un sistema regional con características específicas, conformado por la costa, la laguna y los ríos que desembocan en dicha área. Antes de la llegada de los españoles, el puerto era identificado como *A-tlizin-tlan*, que en lengua náhuatl significa “lugar de las aguas abundantes”. Con la llegada de un contingente de españoles que se establecieron en la región, el área comenzó a ser identificada como: “San Cristóbal de Alvarado” Velasco (2003)².

Para 1800³, el puerto de Alvarado ya tenía participación en el comercio marítimo, en el mismo nivel que los puertos de Veracruz y Campeche. En 1846⁴, se habilita como puerto internacional y, más tarde, en 1867⁵, como puerto de altura.

El área se desarrolló como un lugar de pescadores y astilleros con actividades comerciales, por donde transitaban barcos de vapor desde Alvarado hasta Tlacotalpan, Cosamaloapan, Chacaltianguis y ocasionalmente hasta Tuxtepec, utilizando la red fluvial del río Papaloapan. En el año 1962, Alvarado se convierte en puerto pesquero piloto, accediendo a financiamiento crediticio destinado a fomentar el desarrollo de la industria pesquera. Dos años después, en 1964 se inaugura el puente de Alvarado, permitiendo así la apertura terrestre de la ruta hacia el sureste de México.

Durante las décadas de 1970 a 1990, el gobierno promovió en gran medida la actividad pesquera, tanto particulares como paraestatales, con embarcaciones camaroneras. Para 1995, se tenía un muelle pesquero donde la Flota Pesquera Mayor atracaba; había 70 embarcaciones, 44 camaroneras y 26 escameras. Sin embargo, a finales de esa misma década, la accesibilidad a la tierra se agotó, cesó el impulso del proyecto hidráulico de la Comisión del Papaloapan, la producción agrícola se vio afectada, el precio del petróleo cayó y disminuyeron los sectores de servicios y construcción (Bataillon, 1997). Con la firma del Tratado de Libre

2 El nombre de Cristóbal de Alvarado se debe a que Cristóbal fue el santo que les asignó el obispado de Tlaxcala al que pertenecían tanto el puerto de Alvarado como Tlacotalpan. Cristóbal era aquel gigante que ofreció sus servicios a Dios estableciéndose a orillas de un furioso torrente para ayudar a los viajeros a cruzar, y les pareció a los colonizadores el santo más adecuado para dos poblaciones rodeadas de tan abundantes aguas (Oropeza, 2018). Con relación al apellido de Alvarado, se debe A Pedro de Alvarado quien fue compañero de Cortés y el que primero navegó por el Papaloapan, estableciéndose en ese lugar (Gobierno del Estado de Veracruz, 2018).

3 Participación comercial de Alvarado hacia 1800: ver Velasco Toro (2003), cap. II.

4 Habilitación como puerto internacional en 1846: Velasco Toro (2003); Velasco Toro (2006).

5 Elevación a puerto de altura en 1867: Velasco Toro (2003).

Comercio de América del Norte, se redujeron considerablemente los mercados de trabajo locales, afectando la rentabilidad de productos como maíz, café, azúcar y ganado. La migración se convirtió en una alternativa de subsistencia para muchas familias alvaradeñas.

La dinámica migratoria generó cambios en la estructura de la población, con una reducción de los grupos de edades más jóvenes y un aumento en los de edades más longevas. Para el año 2010 había 26 adultos mayores por cada 100 jóvenes; para el año 2030 se estima que habrá casi 50 adultos mayores por cada 100 jóvenes. Sus actividades están vinculadas a la pesca, específicamente la de camarón, mojarra, robalo y almeja. Los pescadores se agrupan en tres colectividades distintas. En primer lugar, se encuentran las sociedades cooperativas de producción pesquera, las cuales reciben respaldo gubernamental. En segundo lugar, están los pescadores permisionarios, quienes disponen de los recursos necesarios para la pesca y, por último, se hallan los pescadores independientes o libres, que realizan la pesca para los permisionarios o para sí mismos si cuentan con los medios de trabajo (Portilla Ochoa, et al, 2007). El pescador promedio percibe un ingreso diario que oscila entre los quinientos y mil pesos (en el 2021). Sin embargo, en algunas ocasiones, no logran obtener ni siquiera lo suficiente para cubrir el costo de la gasolina del motor de la lancha. La actual inseguridad ha llevado a que se desempeñen en trabajos como la venta de frutas, albañilería, choferes de taxis, jardinería, labores agrícolas, corte de caña y cuidado de animales. La mayoría de los pescadores con quienes se trabajó nacieron en el periodo comprendido entre 1940 y 1960, época cuando se realizó el proyecto hidráulico de la Comisión del Papaloapan. Durante ese periodo, diversas industrias se establecieron en la cuenca, llevando a cabo proyectos de infraestructura como la construcción del malecón, se abrieron nuevas carreteras. Es importante destacar que los pescadores adquirieron habilidades en la pesca desde temprana edad mediante la transmisión de sus padres, hermanos mayores y tíos.

Los pescadores y su entorno

Según la información proporcionada, se observó que los pescadores tienen apreciaciones espaciales, esenciales para generar conocimientos y prácticas productivas, sociales y religiosas. Este fenómeno posibilita que dialoguen con su propia existencia, articulando, con el paso del tiempo, estrategias orientadas hacia la convivencia y la supervivencia en una realidad que es simultáneamente natural, social y cultural. Según lo expone de Certeau (1990).

La vida diaria de los aproximadamente 5000 pescadores de Alvarado gira en torno a la actividad pesquera, que desarrollan en un entorno acuático con equipamiento limitado para garantizar su supervivencia. A menudo, el esfuerzo invertido en esta labor no se ve recompensado con capturas abundantes ni con los beneficios económicos esperados. Esto se debe, en gran medida, a la presencia de intermediarios y líderes de cooperativas que adquieren sus productos a precios muy inferiores a su valor real.

La pesca exige largas horas en el agua, generalmente bajo un sol inclemente, en embarcaciones pequeñas y en un ambiente predominantemente masculino, lejos del hogar y la familia. Antiguamente, las viviendas de los pescadores solían ubicarse cerca de la laguna o el río para facilitar el acceso a sus instrumentos de trabajo, pero estos espacios han sido progresivamente desplazados por el uso recreativo de la laguna⁶. Lo mismo ha sucedido con espacios en la comunidad como son los campos de Béisbol⁷. Pero también en la laguna se han perdido espacios por el abundante lirio acuático que se expande en vastas zonas. Además, el puerto presenta una contaminación visible en sus cuerpos de agua, con basura, petróleo y otros desechos que afectan las condiciones ambientales. En el puerto los pescadores opinan que el pavimento de muchas calles ha alterado el “resuello de la tierra”, aumentando la sensación de calor.

Un cambio significativo en su cotidianidad fue la transición de lanchas de remo a lanchas motorizadas, lo que transformó la actividad pesquera y la interacción con la laguna, el mar y el río. Este cambio permitió explorar áreas más distantes dentro del sistema lagunar, pero también generó una dependencia de motores y gasolina. “Antes salíamos a pescar en grupo, en las denominadas piraguas, que manejábamos entre 18 pescadores porque las redes eran muy pesadas y altas. Ahora, con los motores, todo es diferente. Para jalar las redes que encerraban hasta 12 toneladas de pescado, hacía falta mucha fuerza” (Gabriel, 69 años).

6 Hace algunos siete años se hacían regatas de remo, de mujeres y hombres, había competencias con gente de Tlacotalpan. Venía gente de todos lados, pero sobre todo de Tlacotalpan eran los contrarios por vencer. De un tiempo para acá dejaron de hacerse, tal vez por la contaminación” (Sadit, 72 años).

7 ...“Jugábamos por las tardes, cuando regresábamos de pescar, ahora el parque deportivo ya lo desbarataron, venían de Cosamaloapan, de San Andrés, de Lerdo, de Veracruz, de varias partes, aunque los grandes encuentros eran con los Tlacotalpan, era una riña permanente” (Sadit, 72 años).

Al principio solo unos cuantos pudieron comprar un motor y lanchas de fibra de vidrio, quedando la mayoría como empleados de los acaparadores. Esto provocó una reconfiguración del territorio pesquero⁸, ampliándolo significativamente, pero también concentró el control de los recursos en quienes poseían los medios de producción. Sin embargo, los altos costos de producción, el encarecimiento de la gasolina y las materias primas, así como la disminución de las capturas, han llevado al declive de la pesca de altura en Alvarado.

Otro factor que incidió en el uso del espacio hídrico fueron las cooperativas pesqueras, estas surgieron como regulaciones gubernamentales para controlar el espacio de pesca, pues son quienes otorgan los permisos para dicha actividad. Según algunos testimonios: "...decían que deberíamos tener permiso y estar en una cooperativa para poder pescar. Aquí hay más de 100 cooperativas; la nuestra es una de las más antiguas, tiene como 35 años" (Sadit, 72 años).

Aunque se buscaba regular la comercialización de los productos, garantizando la seguridad para ejercer la pesca y la salida legal del producto por medio de la facturación. Pero a menudo había muchos actos de corrupción y los pocos apoyos gestionados por las cooperativas no llegaban a los pescadores, quedándose en manos de los dirigentes. A lo anterior, hay que sumar el incremento en el número de pescadores pues impactó significativamente, tanto en el espacio disponible, como en la disminución de los recursos pesqueros.

El fenómeno de apropiación de ciertos espacios también ha generado tensiones. Pescadores han buscado apropiarse de ciertas áreas de las lagunas, lo que ha provocado conflictos, especialmente con los residentes en las orillas de la laguna y el río. Algunas zonas, como "la trocha", están vedadas para la pesca, mientras que, en otras, como el manglar y ciertas áreas del río, se imponen restricciones desde hace décadas.

Dentro del río, la actividad pesquera solo se permite desde el puente hacia abajo, mientras que el acceso río arriba ha estado restringido. Pero cuando se practica la pesca del robalo caballo, no se impone restricción alguna, y al levantarse la veda del camarón, se observa una afluencia notable de pescadores (Fabián, 68 años). Todo ello evidencia la complejidad del sistema lagunar.

⁸ Se comprende el territorio no solo como un espacio físico, sino una construcción social, que es apropiada y valorada de forma colectiva y en un proceso continuo en el que las comunidades adquieren un sentido de pertenencia. (Gellida & Moguel, 2007)

Aunque muchos pescadores perciben el sistema lagunar como un espacio colectivo y de libre acceso, las delimitaciones de facto y los conflictos fronterizos demuestran lo contrario. Por ejemplo, quienes pescan en el mar manifiestan no tener acceso a las zonas de río, mientras que los pescadores fluviales sí ingresan al mar sin restricciones: “Hubo una época en que podíamos pescar allá, pero ahora ya no. Empezaron a decirnos que les quitábamos el pan de la mano, así que mejor no nos metimos en problemas” (José Luis, 67 años).

El puente que conecta las zonas urbanas y rurales del puerto se ha convertido en una frontera simbólica y física, separando a los pescadores de agua salada de los de agua dulce. La representación del pescador de mar se evidencia claramente en sus expresiones para ubicarse fuera de Alvarado: “allá en Alvarado”, “allá en el centro”. Estas divisiones reflejan la percepción del espacio como un sistema interconectado, afectado por actividades agrícolas, el uso de pesticidas y la contaminación que propicia la migración de los peces. Hasta ahora las zonas de más tensión es donde se encuentran las viviendas a las orillas de la laguna o el río y en los manglares, así como en algunos espacios en donde se encuentran trampas o cercados para el cultivo de almeja en medio de la laguna.

Se encontró que hay una clara percepción del espacio de pesca como un escenario sistémico que se relaciona con las actividades que circundan los territorios acuáticos. Un pescador nos trazó un mapa que muestra la interacción de los pescadores con el espacio acuático, detallada las áreas propicias para la pesca y las afectadas por altos niveles de contaminación, por usar pesticidas que contaminan el agua y propiciaban la huida de peces.

La regulación de la pesca a través de la veda genera un debate constante entre los pescadores, quienes critican su implementación y cuestionan su efectividad. En el pasado, no existían estas restricciones, pero desde su instauración, han surgido dudas, especialmente en el caso del ostión. Según los pescadores, esta especie muere al migrar a aguas fuera de su entorno natural, lo que, a su juicio, hace inútil la prohibición (Sadit, 72 años).

El descontento se intensifica cuando la veda se decreta de manera prematura, dificultando la planificación y los acuerdos con las autoridades. Prácticas como la captura del “tismiche” —crías de camarón—, aunque están prohibidas, carecen de una supervisión eficaz, lo que compromete la recuperación de las poblaciones marinas (Sadit, 72 años).

Los inspectores, responsables de garantizar el cumplimiento de las normativas, enfrentan numerosos desafíos. Los pescadores, anticipándose a sus movimientos, logran evadir la vigilancia con frecuencia. En el pasado, la veda duraba 10 días, seguidos por 20 días de pesca permitida. Sin embargo, la extensión actual a 45 días ha agravado las tensiones económicas. Para muchos pescadores, esta situación los empuja a recurrir a actividades ilícitas como única alternativa de subsistencia (Fernando, 76 años).

Una percepción ampliamente compartida entre los pescadores es que los esfuerzos de vigilancia deberían enfocarse en los puntos de comercialización, como mercados y medios de transporte, en lugar de perseguir a quienes buscan capturas mínimas para sobrevivir (Julio, 73 años).

Esta percepción refleja la complejidad de gestionar los recursos pesqueros de manera equilibrada. La discrepancia en el cumplimiento de las vedas resalta la necesidad de un diálogo más profundo entre todos los actores involucrados. En muchos casos, la urgencia económica obliga a los pescadores a buscar alternativas de subsistencia que, inevitablemente, los llevan a transgredir las normativas vigentes. Esto subraya la importancia de diseñar políticas que no solo protejan los recursos marinos, sino que también consideren las realidades económicas y sociales de las comunidades pesqueras.

La pérdida de espacios para los pescadores tanto en los cuerpos de agua como en tierra firme han transformado la dinámica y los espacios de la actividad pesquera tradicional. La proliferación del lirio acuático (que inutiliza vastas áreas lagunares, la contaminación por desechos industriales, domésticos y agrícolas), los cambios en las dinámicas hidrológicas (como la sedimentación de canales), la obstrucción de flujos naturales y el cambio de clima, han propiciado la disponibilidad y calidad de los recursos pesqueros, afectando directamente el sustento de los pescadores.

A todo lo anterior, se suman la implementación de vedas, las tensiones económicas y dudas sobre su efectividad, la supervisión ineficiente, las cooperativas con sus prácticas corruptas y normatividades, el aumento en el número de pescadores que ha intensificado la competencia por recursos cada vez más limitados, exacerbando los conflictos por el uso y control de las áreas de pesca, han creado divisiones internas que complican aún más su situación.

Este entramado de factores ha tenido un fuerte impacto no solo en la economía, sino también en la cohesión social y obviamente en el bienestar. La frustración y el estrés derivados de estas condiciones han fomentado el consumo de alcohol, al grado de ser una de las preocupaciones más grandes de las familias de los pescadores, especialmente de los entrados en años, quienes desean que sus hijos o familiares salgan del alcoholismo.

El testimonio de Gabriel, de 69 años, ilustra el conflicto interno y externo que puede surgir en torno a esta temática. “Yo odiaba a los Alcohólicos Anónimos, a los hermanos y hermanas del templo, me peleaba con todos, me decían: ¡deja de tomar! Yo les decía: ¡no se metan en mi vida! Ahora que estoy viejo y ya no tomo, estoy pagando las consecuencias, tengo un hijo que no suelta la botella, ya lo corrió la mujer por tanto alcohol, me siento mal por ver a un hijo echado a perder (Gabriel, de 69 años).

Ante estos infortunios, los pescadores ven en lo religioso no solo una fuente de consuelo y apoyo para enfrentar sus circunstancias, sino también como un pilar esencial que sostiene el entramado social de la comunidad y que tiene una incidencia en la configuración en su espacio.

Las interacciones sociales y religiosas de los pescadores

La conformación religiosa que se encuentra en el puerto de Alvarado, según el Censo de Población y Vivienda 2020 del INEGI, es la siguiente: católicos: 76% evangélicos pentecostales: 11.7%, otras religiones o sin religión: 12.3% (INEGI, 2020). En el lugar se han encontrado 31 sitios con actividades religiosas de distintas denominaciones (católica, evangélicas de corte pentecostal, evangélicas históricas, neopentecostales, cristianas no bíblicas, judaicas, entre otras), observándose en todas ellas mayor asistencia de mujeres adultas, personas mayores y niños, así como varones de edad avanzada, sobre todo en cultos nocturnos.

Las celebraciones católicas más significativas giran en torno a distintas vírgenes. La virgen del Rosario (patrona de Alvarado) que es venerada el primer domingo de octubre. Según la tradición, esta virgen es la protectora que garantiza buena pesca y condiciones climáticas favorables. El relato encontrado en el texto de Velasco (2006) señala cómo, ante una tormenta inusual que impedía la pesca y destruía las embarcaciones, los pescadores acudieron a la virgen del Rosario, quien habría “bajado de su nicho” para calmar el viento y hacer emerger las

embarcaciones hundidas junto con abundantes peces. Este suceso ofrece a los alvarodeños católicos un “sentido de lugar”, de arraigo, identidad y protección compartida que trasciende el mero ámbito material, incorporando una dimensión sagrada al entorno natural (Eliade, 1959; Tuan, 1977).

Paralelamente, existe otra advocación: la virgen del Carmen (patrona de los pescadores), conocida como “la estrella del mar” o “Nuestra Señora del Carmelo”, asociada con la aparición en el monte Carmelo a dos pescadores. Esta figura mariana proporciona auxilio y orientación cuando se encuentran extraviados en la laguna o en el mar. Aquí, la experiencia religiosa no se limita a tierra firme, sino que se enfoca en el espacio acuático, dotando a la geografía marina de referencias simbólicas que facilitan la navegación y ofrecen seguridad (Smith, 1987).

Llama la atención que haya una virgen para controlar el mundo físico (la virgen del Rosario) y otra para auxiliar ante problemas específicos durante la actividad pesquera (la virgen del Carmen). Ambas son mediadoras divinas que aseguran protección y control del espacio habitado, favoreciendo la apropiación del territorio y la continuidad de la práctica productiva. Estos elementos reflejan la producción social del espacio (Lefebvre, 1974) y su constante resignificación a través de la experiencia vivida por los pescadores (Soja, 1996).

No obstante, hay que considerar que la dinámica religiosa y simbólica no se desarrolla en un vacío, pues, como se mencionó, las normativas gubernamentales y cooperativas y diversos factores como la contaminación, la actividad industrial, el turismo, la migración y el cambio climático, han afectado en las transformaciones del uso del suelo, y en las necesidades de pescadores y sus familias, provocando nuevas experiencias que han diversificado significados y prácticas religiosas y la adopción de alternativas de cohesión social.

Lo anterior, hace que se haga difícil a los pescadores el cumplimiento de sus tradicionales deberes rituales, lo que ha traído una disminución en la participación en las festividades. En el trabajo de campo, se pudo notar la ausencia de los pescadores y, a decir de los fieles católicos, la pérdida de interés y devoción a estas fiestas debido a la avalancha de grupos no católicos, los cuales relativizan el poder de las vírgenes y los santos, enfatizando el estudio del evangelio, con lo cual restan centralidad a los rituales católicos y su dimensión espacial tradicional. “Estos grupos insisten en Jesús como el único camino para acceder al poder divino y que no existe otro ser divino,

restándoles poder a las vírgenes y a los santos como intercesores”. (Nora, 67 años).

En este contexto, el pescador se halla inmerso en un espacio físico y social en el que la diversificación de experiencias religiosas personales se potencia, especialmente cuando enfrenta situaciones de riesgo o necesidad en un “espacio vivido” cargado de significados y matices simbólicos que rebasan las coordenadas geográficas. Como sugiere Soja (1996), esta dialéctica del espacio —físico, mental y vivido— permite la emergencia de nuevas configuraciones simbólicas, mientras que la religiosidad, lejos de ser una entidad estática, se constituye y reconstituye en la interacción entre el sujeto y el medio. A la luz de Tuan (1977), todo esto da un “sentido del lugar” el cual surge precisamente de la relación afectiva y espiritual del pescador con su entorno acuático; así, la experiencia religiosa del pescador no se limita a rituales institucionalizados, sino que cobra vida en su actividad productiva pesquera cotidiana, incrustándose en la manera de percibir, sentir y habitar ese medio. Siguiendo las reflexiones de Smith (1987), el pescador sacraliza el espacio a través de sus acciones, interpretaciones y experiencias religiosas, convierten el territorio en un complejo paisaje espiritual, dotándolo de una significación flexible, dinámica y diversa.

Son frecuentes las experiencias narradas por pescadores de mayor edad sobre la intervención de la Virgen del Rosario ante las inclemencias del tiempo. De acuerdo con sus relatos, al solicitar su protección, las tormentas se disipan, los vientos se calman. Estos sucesos no solo evidencian la vivencia de una protección divina, sino que también ilustran el modo en que las creencias religiosas se entrelazan con el entorno natural y productivo, dotando al espacio de un sentido muy significativo.

Otros testimonios hacen referencia a las creencias y la participación de las imágenes religiosas alrededor de la pesca proporcionando experiencias que se entretajan en apariciones milagrosas en un mapa simbólico. Así, se narran encuentros nocturnos en medio de la laguna, el mar o los ríos, donde las condiciones del entorno —la temperatura del agua, el vaivén de las corrientes, la oscuridad y el silencio interrumpido solo por los movimientos de la fauna fluvial— generan momentos extraordinarios especialmente cuando están en inquietud e incertidumbre. Los pescadores describen la sensación de asombro y temor ante las sombras que parecen agitarse alrededor de sus embarcaciones, figuras indistintas provocadas por el viento o el oleaje. Es justamente en esos intervalos, cuando el mar

se torna un espacio ambiguo y frágil, donde la imaginación religiosa se intensifica y la experiencia espiritual se hace palpable. Los pescadores, al encontrarse vulnerables frente a las fuerzas de la naturaleza, refieren sentir la presencia de lo divino, volviéndose en muchos casos un punto de inflexión que introduce un antes y un después en su propia comprensión del mundo y de sí mismos.

Las experiencias vividas no solo dan sentido y significado a sus vidas sino redefinen sus puntos de referencia espaciales e identitarios al vincular la territorialidad con pasajes bíblicos, rituales y testimonios individuales específicos. En medio de la pesca nocturna, un pescador de 63 años, identificado como Samuel, narra su experiencia de hierofanía. Durante este evento, escuchó una voz que lo llamó por su nombre, presencié una silueta blanca y revivió momentos significativos de su pasado y presente. Desde la perspectiva evangélica y otras denominaciones no católicas, la relación íntima del pescador con el entorno potencia sus referentes espaciales e identitarios, anclándolos en la territorialidad en pasajes bíblicos. Así, el testimonio de Samuel toma mayor solidez y significado para él y para quienes lo escuchan, pues el relato concuerda con el pasaje bíblico de 1 Samuel 3:4-16 donde Samuel (el de la Biblia) escucha la voz de Dios. Se levanta y va a ver al sacerdote y le dice duérmete porque yo no te he llamado. Y es hasta la tercera vez que el sacerdote le aconseja que si lo llaman de nuevo responda “heme aquí” En el caso del pescador este llamado en medio de la pesca nocturna se produce y el pescador también responde: “heme aquí”. Vemos cómo lo sagrado irrumpe en el espacio profano (Eliade, 1959), convirtiendo la laguna en un lugar sagrado sacralizado y cargado de significado existencial (Tuan, 1977). La vivencia lo lleva a “consagrar su vida al Señor”.

Otro testimonio seleccionado y frecuente entre los pescadores es el siguiente: Era una tarde gris en el litoral cuando José, un pescador de 61 años, relató con voz pausada el día que el mar, siempre impredecible, lo puso a prueba. Su lancha había naufragado en un mar agitado, y en medio de la angustia y la desesperación ...”Le pedí a Dios que no me dejara”, relata como las olas golpeaban su lancha. Pasaron horas, y cuando el sol comenzaba a descender, aparecieron otros pescadores que, como enviados del cielo lo encontraron y lo rescataron.

En esta historia, aquí, la experiencia religiosa está entrelazada con las condiciones ambientales y sociales, evidenciando que Dios no es una abstracción distante, sino una presencia viva que está presente en las condiciones ambientales y en la práctica pesquera. Estos relatos confirman la idea de Bourdieu (1977)

cuando se refiere al habitus, el cual permite a los pescadores no solo enfrentarse al riesgo inherente de su labor, sino también otorgar un significado profundo a cada oleaje y a la forma de interpretar el rescate. En otras palabras, La práctica pesquera y la experiencia religiosa están en un mismo tejido, en una forma de sentir y pensar el riesgo, donde el cuerpo, el entorno y la fe convergen, configurando maneras de interpretar y habitar un mundo lleno de incertidumbre y esperanza.

Pero el espacio de acuerdo con Foucault (1977), es también un escenario de poder, disputas y relaciones institucionales. En el puerto, la diversidad de grupos religiosos evidencia diferentes formas de ejercer influencia y control simbólico, redefiniendo las nociones de legitimidad territorial. Así, las disputas en las creencias religiosas no solo se observan en el plano doctrinal, sino también se manifiestan en el espacio productivo y cotidiano. Esto contrasta con la idea de espacios fijos de culto en tierra y agua: la sacralidad se basa en la experiencia ordinaria de la pesca, en la interacción directa con la naturaleza y con el peligro (Smith, 1987), y también con diferentes interpretaciones de creencias y prácticas religiosas diversas.

Luego entonces la experiencia pesquera es también un escenario ritual que no requiere de infraestructura institucional para existir. La práctica y el sentido religioso está presente desde antes de salir a pescar, persignándose u orando ante la incertidumbre climática hasta el final de la actividad agradeciendo una buena pesca. El entorno natural deja de ser un “no-lugar” para convertirse en un espacio pleno de memorias, afectos y significados religiosos compartidos. Esto conecta con las reflexiones de Augé (1992) sobre la producción simbólica del lugar.

La relación con el espacio se enmarca en una dialéctica entre preservación y construcción, entre pasado y presente, a través de la cual las creencias religiosas matizan y atraviesan los espacios, capturando cualidades del lugar y vivificando el lazo entre lo ambiental y lo social (Lefebvre, 1974; Soja, 1996). Así vemos a las mujeres de los pescadores haciendo plegarias por el cuidado de sus esposos en la pesca, por la salud y por el bienestar familiar. Mientras que, los pescadores, llevan a cabo plegarias por las necesidades que se centran en su actividad productiva, plasmándose en toda la vida cotidiana.

De esta forma el espacio, entendido como producto social (Lefebvre, 1974), se reconfigura constantemente al conjugar prácticas religiosas, necesidades, deseos, pensamientos, experiencias o situaciones especiales. Este proceso se

La incidencia de lo religioso en la configuración del espacio de Alvarado, Veracruz articula con la noción de experiencia vivida (Soja, 1996) y el sentido del lugar (Tuan, 1977), pues cada pescador interioriza determinados puntos geográficos (en la laguna, el río, el mar o incluso lugares terrestres) dotándolos de una significación trascendente.

A manera de conclusión

Es fundamental considerar que, con el transcurso del tiempo, la reconfiguración espacial puede derivar en la desaparición o en la emergencia de nuevos sitios sagrados. La permanencia o la reconfiguración, así como el carácter específico del lugar que se habita, otorgan continuidad a las actividades colectivas, a las instituciones y a las formas de organización social. Los santuarios, los lugares de culto, las historias e interpretaciones, interacciones, valores, prácticas, imaginarios, son espacios que cambian en el tiempo. Como señala Smith (1987), la sacralidad no es un atributo fijo del espacio, sino un resultado de las prácticas culturales.

Si bien lo religioso orienta, identifica y sitúa a los pescadores en el espacio vivido, posibilitando reconocer dónde están, cómo se ubican en un lugar y cuáles son las características ambientales a las que se exponen. El pescador constantemente está estableciendo identificaciones con su entorno, hallando propósitos existenciales y develando significados potencialmente presentes (Tuan, 1977). Pues la lucha por su supervivencia implica una constante reconfiguración socio-territorial y una buena relación con el lugar en sentido físico y social.

De estas reflexiones, se puede deducir que el río, las lagunas y el mar, incluso la tierra firme, operan como espacios productivos de pesca, o de sobrevivencia, y devocionales. Ya sea en tierra firme, con su dinámica comercial, social y familiar o en las faenas en el agua, en todos los espacios se generan experiencias religiosas distintas, pero igualmente significativas.

En este sentido, la práctica religiosa se modela no tanto en el templo, sino, me atrevo a afirmar que más fuerza en el proceso productivo (pesca), en la familia y su sustento, pues es allí a donde está el motor de la producción social que integra pasado, presente y proyección futura, atravesado por las creencias y prácticas religiosas (Eliade, 1959; Smith, 1987). Así se comprende el espacio como un tejido simbólico (Lefebvre, 1974),

En suma, lo religioso en Alvarado conecta lo espiritual con lo material, otorgando sentido al territorio pesquero y fortaleciendo la identidad colectiva de los pescadores. Esta conexión no solo guía su actividad diaria, sino que también consolida redes de apoyo comunitario y preserva un legado cultural que permite enfrentar los retos de un mundo en constante cambio, reafirmando su vínculo profundo con el mar.

Referencias

Augé, M. (1995). *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Verso.

Bataillon, C. (1997). *Golfo veracruzano y Huasteca, espacios mexicanos contemporáneos*. Fondo de Cultura Económica Colegio de México. México.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.

de Certeau, M. (1990). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana.

Eliade, M. (1959). *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*. Harcourt, Brace & World.

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Vintage.

Gellida, C., & Moguel, R. (2007). Pesquerías y pescadores artesanales de camarón en el Cordón Estuárico, La Joya, La Barra y Buenavista, Chiapas. Territorio, organización y tecnología. *Cuicuilco*, 14(39), 35–78. México.

INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. INEGI.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*. Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/temas/religion/>

Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*. Anthropos.

La incidencia de lo religioso en la configuración del espacio de Alvarado, Veracruz

Portilla-Ochoa, E. (2001). *Transitando hacia el desarrollo sustentable: El caso de Alvarado, Veracruz*, México.

Portilla-Ochoa, E., Cortina-Julio, B. E., Sánchez, A., Juárez, A., & Negrete, C. (2007). Fortalecimiento de capacidades locales para la conservación del Sitio Ramsar “Sistema Lagunar de Alvarado”, Veracruz, México. En G. Halffter, S. Guevara & A. Melic (eds.), *Hacia una cultura de conservación de la diversidad biológica* (pp. 255–262). Zaragoza: Monografías Tercer Milenio, S.E.A.

Gutiérrez Campo, R. D. (2019). *Entre el agua, la tierra y la gente: Tensiones y disputas por los usos de suelo de manglar, en Alvarado, Veracruz, México* (Tesis de maestría). CIESAS-Golfo, México.

Smith, J. Z. (1987). *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. University of Chicago Press.

Soja, E. W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Blackwell.

Tuan, Y.-F. (1977). *Space and Place: The Perspective of Experience*. University of Minnesota Press.

Velasco Toro, J. (2003). La producción pesquera. En J. Velasco Toro, *Tierra y conflicto social en los pueblos del Papaloapan veracruzano (1521-1917)* (pp. 126-130). Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.

Velasco Toro, J. (2006). Fronteras en el imaginario e identidades en conflicto en dos pueblos ribereños: Alvarado y Tlacotalpan. *Revista del CESLA*, 8, 21-4. Uniwersytet Warszawski Varsovia, Polonia.

Tomar las armas: participación, experiencias y resistencias de las mujeres cristianas subterráneas

Ingrid Ariadna Medina Pineda ¹

RESUMEN

Más que un género o subgénero musical, más que una estrategia de marketing de la industria de la alabanza, el heavy metal cristiano es un fenómeno religioso muy poco estudiado en nuestro país. Más aún: Si bien el tema sobre mujeres en el cristianismo evangélico ha sido ampliamente estudiado desde hace décadas desde la antropología, así como también existe una amplia bibliografía sobre el papel y la participación femenina en el heavy metal, no se ha abordado formalmente a las mujeres que, sin dejar de lado elementos de su identidad como subterráneas (metaleras, rockeras, góticas, punks, etc), ejercen sus creencias y prácticas religiosas como congregarse, predicar y hacer o escuchar música pesada.

Este escrito tiene como objetivo presentar una síntesis sobre mi investigación de maestría acerca del papel de las mujeres en el cristianismo del *underground* ² en México. Presento en la primera parte un breve contexto sobre la llegada y el desarrollo del metal cristiano en México, así como la

1 Posgrado en Ciencias Antropológica de la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, email: ingridmedina.uami@gmail.com

2 El término *underground* o bien en español, subterráneo, es un término anglosajón que se refiere a movimientos contraculturales y de resistencia a las grandes corporaciones e industrias globales que poseen el monopolio del arte y la música en concreto. A lo largo del presente escrito usaré este término y su traducción indistintamente para referirme a aquellos movimientos y circuitos que surgen, se distribuyen y crean sus propios espacios de manera independiente a la cultura mainstream, que significa “*la corriente principal*” o bien, la cultura hegemónica dominante. Aunque la industria musical y sus lógicas de distribución y consumo hoy en día es muy distinta a las de la última mitad del siglo XX gracias a la aparición del internet y las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC’s), el uso de este término sigue vigente, puesto que las motivaciones de los músicos subterráneos no sólo dependen de posicionarse como opositores de la industria, sino que, en términos de originalidad, autenticidad y de los mensajes que se quieren propagar (Seca, 2004), los músicos y artistas tienen la capacidad de decidir qué se distribuye y cómo se hace; el acceso a una red intercomunicada globalmente facilita dicha distribución y potencializa la capacidad de los artistas de llegar a distintas personas en distintas latitudes del globo, sobreponiéndose a las limitaciones y restricciones (inclusive creativas) que implica adherirse a la industria mainstream. En el caso del rock y el metal cristiano esto se hace evidente al ser géneros musicales vinculados no sólo a lo secular, sino a lo más mundano y profano de este ámbito, y tener cierta restricción al ser aceptados como parte del catálogo de la industria evangélica, por lo que sus circuitos resultan contraculturales en dos sentidos: en terminos de la industria evangélica de la alabanza y en términos de la industria musical pop.

presentación de mis colaboradoras: cuatro mujeres cuyo testimonio e historia de vida ejemplifican las complejidades de la identidad, la religión y los roles de género. Así mismo, en la segunda parte, presento algunas de las reflexiones que dan base a la continuación de mi investigación de doctorado sobre las formas de resistencia de las mujeres cristianas subterráneas dentro de distintos entornos tanto religiosos como seculares.

Palabras clave: Mujeres, cristianismo, heavy metal, género.

Taking up arms: participation, experiences and resistance of underground Christian women

ABSTRACT

More than a musical genre or subgenre, more than a marketing strategy of the worship industry, Christian heavy metal is a religious phenomenon that has been very little studied in our country. Moreover, while the topic of women in evangelical Christianity has been widely studied for decades through anthropology, and there is also a vast bibliography on the role and participation of women in heavy metal, no formal attention has been paid to women who, without abandoning elements of their identity as underground (metalheads, rockers, goths, punks, etc.), exercise their religious beliefs and practices such as congregating, preaching, and making or listening to heavy music.

Este escrito tiene como objetivo presentar una síntesis sobre mi investigación de maestría acerca del papel de las mujeres en el cristianismo del underground en México. Presento en la primera parte un breve contexto sobre la llegada y el desarrollo del metal cristiano en México, así como la presentación de mis colaboradoras: cuatro mujeres cuyo testimonio e historia de vida ejemplifican las complejidades de la identidad, la religión y los roles de género. Así mismo, en la segunda parte, presento algunas de las reflexiones que dan base a la continuación de mi investigación de doctorado sobre las formas de resistencia de las mujeres cristianas subterráneas dentro de distintos entornos tanto religiosos como seculares.

Keywords: Women, Christianity, heavy metal, gender.

Breves contextos: La llegada del rock y el metal cristiano a México

La existencia del rock y el metal cristiano ha levantado más de una ceja de asombro, descontento e incluso horror desde sus inicios dada la casi intrínseca conexión que tienen estos géneros musicales con elementos profanos relacionados con el oscurantismo, la brujería y el satanismo. Incluso yo misma me asomé cuando al comenzar a investigar y escribir sobre heavy metal y músicas “oscuras” me encontré con el metal cristiano y los movimientos que se han generado en el underground urbano desde hace años en torno a él. Familiarizada con la historia del rock y el metal en el mundo occidental me propuse investigar

cómo era posible el surgimiento de un género musical con tantas aparentes contradicciones simbólicas y discursivas. Una afirmación hecha por una de las primeras antropólogas del heavy metal intensificó mi novata curiosidad: “Si no existiera el cristianismo, no existiría el metal como lo conocemos. La religión es realmente crucial para esto. La mayoría de los creadores del metal, al menos los de hace varios años, tuvieron una formación religiosa.” (Deena Weinstein, 2005)

Había leído y escuchado algunas entrevistas en las que grandes estrellas del rock y el metal daban testimonio de cómo se habían convertido al cristianismo, como los casos de Dave Mustaine, Tom Araya, Peter Steele o Alice Cooper, por mencionar algunos, quienes se declaraban a sí mismos abiertamente creyentes cristianos o católicos ya sea por conversión o por convicción propia de mantener la religión en la que crecieron, sin embargo, estos personajes (como muchos otros) siempre han mantenido su trabajo artístico (música, letras, performance y estética) separado de sus creencias y prácticas como cristianos, es decir, no realizan ningún tipo de labor de evangelización ni dan ninguna especie de discurso religioso en sus eventos ni por medio de su arte. Incluso podría decirse que, al contrario, su trabajo está plagado de representaciones blasfemas y tenebrosas que han contribuido negativamente al imaginario sobre estos géneros.

En este sentido el surgimiento del metal cristiano fue para mí una gran revelación, aunque ya estaba familiarizada con la gran diversidad de la industria de la alabanza evangélica que, con el fin de atraer y mantener creyentes de las nuevas generaciones, integra a su mercado géneros musicales populares en el mundo secular. Es importante subrayar la relevancia simbólica de la música para el cristianismo evangélico, puesto que al manifestar un rechazo hacia el culto a las imágenes (propio del catolicismo), la música resulta ser la mejor vía para acercarse a la divinidad, alabar a Dios, expresar sentimientos desde el alma, evangelizar, etc. De esta forma, como música, fan y escucha del rock y el metal, para mí era difícil concebir que se pudiera hablar del Dios hebreo con tarolazos, bajos profundos y guitarras distorsionadas de fondo, o más aún, evangelizar con gaturales. Fue así como comencé a escuchar e investigar sobre distintas bandas cristianas, iniciando por las primeras bandas en presentarse y autodenominarse como metal cristiano. Stryper, por ejemplo, es una banda estadounidense muy popular de principios de los ochenta a la que siempre se hace referencia para hablar de los inicios del metal cristiano, pues su influencia se vio reflejada en múltiples bandas a lo largo de las décadas posteriores, y, hasta la fecha, podría decirse que más allá de la influencia meramente sonora en el estilo del género, se reprodujo su mensaje y propuesta. Bajo la batuta de los hermanos Michael

y Robert Sweet, Stryper irrumpió en la plenitud del desarrollo del heavy metal ochentero como antítesis de todas las propuestas líricas y escénicas de la época en la que *sex, drugs, rock'n roll*³ era el discurso y la forma de vida de las estrellas. Su contenido simbólico fue fundamental para iniciar un género musical y un fenómeno religioso, empezando por el significado de su nombre y el simbolismo de su estética. El nombre de la banda son las siglas en inglés: *Salvation Through Redemption Yielding Peace Encouragement & Righteousnes*, que significa: Salvación A través de la Redención, Produciendo Paz, Estímulo y Justicia. Comúnmente la insignia de la banda va acompañada de una cita bíblica en letras pequeñas: Isaías 53:5, el cual así mismo es el lema de la banda: “Más él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por su llaga fuimos todos curados.” Este mensaje y la propuesta de la banda se popularizó y con el tiempo comenzaron a surgir cada vez más bandas con las mismas intenciones de llevar el mensaje cristiano al entorno corrompido y excesivo de la música pesada en la que las nuevas generaciones encontraban un refugio y una manera de expresarse.

Con estos hallazgos mi interés en la música subterránea cristiana fue creciendo, pero el camino antropológico resultó aún más interesante cuando indagué sobre este fenómeno religioso en México, pues fue revelador enterarme de que el movimiento cristiano subterráneo lleva desarrollándose en el país prácticamente las mismas décadas que el resto del movimiento secular urbano desde la década de los setenta con la banda La Tierra Prometida, cuyo líder, Sergio Moreno, es hoy en día una figura muy reconocida en las escenas subterráneas seculares y cristianas debido a su aporte tanto en lo artístico como en el movimiento de evangelización del *underground*. Tal es el caso de las labores de difusión en el festival Rock y Ruedas de Avándaro en 1971, en donde Moreno lideró a un grupo de 30 jóvenes que rentaron un camión y se aventuraron a evangelizar en medio del evento más psicodélico y lleno de excesos que México había presenciado.

3 En inglés *sexo, drogas y rock n' roll*. Estas tres palabras conforman una de las frases y consignas más populares dentro de las escenas y/o circuitos del rock y el metal para referirse a la forma de vida y las prácticas recurrentes de los miembros de bandas y el medio artístico, entre la promiscuidad, el consumo de sustancias y excesos de diversas índoles. Si bien esta consigna proviene de mediados de los setentas, se ha popularizado en distintos momentos de la historia del rock, como en los ochentas durante el auge del glam metal y llegando posteriormente incluso a ser reproducido por bandas de hardcore y emo muy populares entre el 2010 y 2015.

Por otra parte, con muchísima influencia de Stryper y en medio de la llegada del heavy metal a México, en los ochenta surgieron bandas como Puño de Hierro, Cruz de Fuego y Sacro, considerados hoy en día como pilares del metal mexicano tanto para la escena secular como cristiana, abriéndose camino entre bandas seculares entre las que destacan Inquisidor, Ramsés, Transmetal, Next, entre otras. El metal cristiano fue tomando fuerza y ganando terreno dentro de la escena secular, de tal manera que, para los noventa, bandas como Santuario, Cruz de Fuego, Lament, Armadura, Deborah y Exousia sonaban cada vez más en los “toquines” urbanos de la periferia del en ese entonces Distrito Federal y el Estado de México.

Deborah y Exousia son hasta la actualidad de las bandas más representativas de la escena cristiana subterránea en México y Latinoamérica, son dirigidas por el guitarrista y pastor Miguel Martínez y su esposa la vocalista de Déborah, Claudia Cano. Una de las cosas más importantes sobre estas bandas es el movimiento religioso que han impulsado a su alrededor, puesto que ambas bandas son conocidas tanto por su música como por fundar la iglesia Alcance Subterráneo, con la cual organizan y llevan a cabo eventos y conciertos en los que reúnen actualmente a gran diversidad de bandas nacionales y extranjeras, así como a miles de asistentes entre creyentes cristianos y seculares. Alcance Subterráneo lleva aproximadamente 20 años activa realizando reuniones en distintas sedes de la Ciudad y el Estado de México, además de otras distintas intervenciones de evangelización, como la entrega de la Biblia Subterránea en el Tianguis Cultural del Chopo, un espacio muy popular y ya tradicional dentro de las escenas urbanas⁴.

Cabe mencionar también que AS no es un caso único de iglesias alternativas: en México existieron otras dos congregaciones similares actualmente inactivas: La Comunidad del Metal en los noventa y Alcance Extremo a principios de los 2000, ambas compartían el objetivo de brindar un espacio a quienes se identifican como miembros de alguna identidad sociomusical y deciden ya sea convertirse o bien, mantener sus creencias, expresarlas y llevar a cabo sus prácticas religiosas sin los límites impuestos en congregaciones tradicionales que los obligan muchas veces a dejar de lado elementos de su identidad como metaleros, rockeros, góticos, etc.

4 Para más información sobre la iglesia Alcance Subterráneo y sus distintas actividades y eventos revisar: Alcance Subterráneo: una expresión religiosa *underground* (Medina, 2019)

De igual manera existen en Latinoamérica otros movimientos similares: la Iglesia del Underground en Argentina, Crash Church en Brasil, la Comunidad de la Caverna en Bolivia, el Movimiento Despreciados y Desechados en Chile, la Iglesia Pantokrator en Colombia, Metal Mission en Honduras, la Comunidad Teocracia en Paraguay y Movimiento La Rocka Maracaibo en Venezuela (Mosqueira, 2018, p. 571). En México hasta el momento de la redacción de este escrito, además de AS he encontrado activa una congregación más del mismo corte: Cultura Alternativa, una iglesia virtual que surgió en Facebook durante la pandemia de 2020, dirigida por el pastor Edgar Altamirano, quien ha establecido una importante red de colaboración y comunicación entre varias de las iglesias subterráneas de Latinoamérica antes mencionadas y mantiene actualizada su página, Cultura Alternativa MX, por medio de videoconferencias con distintos participantes, publicaciones constantes con citas bíblicas y reflexiones y de igual forma transmite conciertos y reuniones virtuales que incluso se han vuelto presenciales desde que terminó la emergencia sanitaria.

Para la religión, sobre todo para el cristianismo evangélico, internet es una gran herramienta para llegar a más posibles creyentes y presentar propuestas innovadoras a las nuevas generaciones. Sin duda en México esto no ha sido excepción, puesto que el movimiento cristiano subterráneo ha ido ganando mayor popularidad entre las escenas urbanas sobre todo mediante internet y las redes sociales en las que no solo se puede obtener información, sino que también se puede contactar con alguna de estas congregaciones, seguirlas, acceder a todo su contenido desde cualquier lugar sin necesidad de asistir en persona y por supuesto, socializar virtualmente con otros miembros de estas iglesias.

¿Quiénes son las mujeres cristianas subterráneas?

Al investigar sobre la historia del rock y el metal cristiano me interesó mucho un personaje en concreto: la hermana Rosetta Tharpe, una compositora, guitarrista y cantante de música góspel de los años treinta, considerada por muchos músicos, escuchas, creyentes y estudiosos de la música tanto secular como cristiana, como la verdadera madre y precursora del rock & roll. Tharpe era una mujer negra y cristiana que predicaba en los bares y clubes nocturnos de Memphis con el fin de llevar el evangelio a las almas más descarriladas que transitaban en esos lugares en busca de actividades hedonistas, muy lejos

de Dios. El papel de este interesante personaje fue clave para mis reflexiones posteriores, ya que hasta ese momento todo lo que pretendía saber sobre rock y metal era una historia cultural narrada desde el punto de vista masculino, como si ninguna mujer hubiera participado en el desarrollo de esta historia, o como si fuera un hito muy reciente de las últimas décadas la “inclusión” femenina en estos géneros musicales, por esta razón comencé a interesarme más por realizar una búsqueda de la participación de mujeres en la música y en la escena metalera en México.

Un primer y gran ejemplo de ello fue precisamente Claudia Cano de Déborah como vocalista *frontwoman* de una banda de unblack metal: el uso magistral de la técnica gutural, su interpretación en vivo y los discursos de evangelización que da desde el escenario construyeron una observación inicial sobre lo que más tarde se convertiría en mi tesis de maestría: la participación y el papel de las mujeres cristianas subterráneas.

Escuchar y observar a varias músicas en campo fue la primera visualización de un eje de investigación más centrado en ellas, en sus testimonios de conversión, en sus historias de vida, en las formas en que participan en la escena cristiana y en sus actividades fuera de esta; los roles que cumplen en sus entornos sociales como esposas, madres, profesionistas, estudiantes, etc., y los procesos en los que surgen contradicciones o tensiones entre discursos, prácticas, creencias religiosas y estilos de vida y pensamiento crítico.

De esta manera, fue gracias a las observaciones hechas en campo y a las autodescripciones de mis colaboradoras mismas que logré acercarme a lo que puede ser una definición de las protagonistas de la investigación: las mujeres cristianas subterráneas, aquellas mujeres que, sin abandonar elementos de su identidad sociomusical como su estética, arte, vestimenta, indumentaria, gustos musicales, y ocupación dentro de las escenas (músicas, tatuadoras, managers, organizadoras de eventos, comerciantes, etc.), se identifican y autodescriben como creyentes cristianas que ya sea que pertenezcan o no a una congregación específica, realizan diversas prácticas en las que integran y expresan sus creencias, como son la creación artística musical, la evangelización y prédica en las escenas subterráneas, el tatuaje, entre otras. Así mismo, como creyentes cumplen con ciertas normas morales y expectativas de conducta que el cristianismo tiene sobre las mujeres, por ejemplo, los lineamientos de comportamiento con respecto a su cuerpo y sexualidad o el papel que deben desempeñar dentro del matrimonio y la familia.

Las colaboradoras: cuatro historias de vida de mujeres cristianas subterráneas

Como mencioné anteriormente, el camino etnográfico fue llevándome a encontrar a mis colaboradoras poco a poco, sobre todo durante los eventos y conciertos de la escena cristiana subterránea. Estos tienen el propósito específico de predicar y evangelizar, incluso se realizan en distintos espacios propios de la escena secular como el Tianguis Cultural del Chopo, una ya tradicional sede de distintos eventos culturales y conciertos de toda índole y diversidad dentro de las escenas subterráneas de la Ciudad de México. Asimismo, AS ha realizado conciertos en otros estados de la República, teniendo como sedes plazas públicas, cafés, bares, entre otros espacios seculares. El festival al aire libre Éxodo Fest, por ejemplo, aunque ha tenido otras sedes, comúnmente se realiza en el Centro Vacacional del IMSS “Malintzi”, ubicado en Tlaxcala, a las faldas del volcán La Malinche. Al estilo de los festivales europeos de metal extremo, Éxodo Fest ha logrado reunir a miles de personas de varias partes del mundo para ver a decenas de bandas internacionales y nacionales de metal, rock y otros géneros musicales extremos con propuesta cristiana. Fue en estos eventos en los que encontré a mis colaboradoras y gracias a lo cual pude contactarlas. A continuación, describiré brevemente a estas mujeres, los primeros encuentros con ellas y algunas de las primeras reflexiones que detonaron estos encuentros.

Lanie, vocalista de Alguna Vez Fui Muerto

El primer encuentro con Lanie, aunque no fue directo fue muy importante, fue durante la gira de conciertos Warning Tour en Tehuacán, Puebla. Horas antes de que comenzara el evento, recuerdo haber visto a Lanie de lejos bajar de un camión en compañía de otras personas que más tarde, supe que eran su familia y miembros de su banda. Su esposo, un hombre entre los 25 y 30 años, llevaba al hombro una pañalera y una cobija, mientras Lanie traía una mochila en la espalda y con ambas manos empujaba una carriola. Observé de lejos algunas dinámicas de las personas presentes, y para mí fue inevitable detenerme a observar a esa familia peculiar compuesta por un hombre de cabello largo hasta la cadera con -si no mal recuerdo- algunos tatuajes en los brazos y una mujer con expansiones en ambas orejas y vestimenta un poco entre lo emo y lo punk. Detrás del escenario Lanie alimentaba a su bebé, su esposo platicaba con otras personas y ayudaba al staff con las pruebas de sonido y de vez en vez se cambiaban los roles. Aunque esa imagen estaba compuesta por una familia heteronormada: mamá, papá e hij@, desde la perspectiva más conservadora, podría resultar algo impresionante

o hasta reprochable ver que padres de familia porten con modificaciones corporales y tatuajes, así como vestimenta oscura. Recordé una afirmación de Yanina Ávila, mi profesora de género de la universidad: “De acuerdo con la opinión de especialistas en el tema de la población en México, se estima que en nuestro país la maternidad es un elemento esencial para que las mujeres obtengan aprobación y reconocimiento social.” (Ávila, 2013: 85). Sin embargo, la imagen de esta familia subterránea me hizo pensar en que el reconocimiento social de la maternidad es solo aplicable para algunas mujeres que cumplan con un estereotipo marcado, en primer lugar heterosexuales heteronormadas, por supuesto, pero que además representen visualmente la blanquitud y normatividad hegemónica en sí misma: en otras palabras, en el imaginario social sobre la maternidad y la crianza, se aprueba y reconoce socialmente sólo a las mujeres que representen a la maternidad recatada que es blanca en piel y en vestimenta, pues se pone en duda la capacidad moral, económica y psicológica de las personas con apariencia alternativa u oscura para ejercer la crianza ideal de nuevos individuos sociales.

En fin. Inmersa en esa reflexión los perdí de vista hasta que comenzó el concierto, fue precisamente la banda de Lanie la que abrió el evento y pude darme cuenta de que su esposo era el guitarrista de la banda. Escucharlos y verlos fue un momento impactante para mí, ya que, aunque había escuchado a varias bandas muy parecidas en estilo, era la primera vez que escuchaba a una voz femenina en vivo utilizando la técnica gutural, por lo que para mí fue una experiencia casi de redescubrimiento del metal femenino. He de subrayar mi admiración por la técnica vocal de Lanie, su potencia y naturalidad al pasar de una voz gutural a una voz limpia en cada canción. De igual forma fue trascendental escuchar sus palabras al micrófono:

Entre canciones, ella invitaba a la gente a congregarse más cerca del escenario y le habló al público acerca de la intención del evento: “Nosotros venimos a compartir la verdad sobre el ser más brutal que ha pisado la tierra, que es Jesús. Si tú hoy estás aquí es por algo, es porque Dios tiene algo preparado para ti, así que acércate, escucha lo que tiene que decirte.” (Lanie, Warning Tour 2017. Diario de campo de licenciatura.)

Entre el público escuché muchas expresiones de asombro al escuchar la prédica de Lanie, sobre todo de las personas de la tercera edad que pasaban caminando y se detenían para observar. Algunas mujeres muy jóvenes y niñas se acercaron más al escenario y bailaban en cada canción moviendo frenéticamente la cabeza en el típico *headbanging*⁵ metalero.

5 El headbang o “mateo” se refiere al movimiento dancístico frenético de la cabeza al ritmo de

Después de ese evento, para marzo de 2018, volví a ver a AVFM, esta vez en Éxodo Fest, pero tampoco tuve oportunidad de acercarme para presentarme. Fue hasta el comienzo de mi trabajo de campo para maestría en 2021 que pude contactar a Lanie a través del pastor de AS, le conté sobre mi trabajo y la invité a participar, a lo que muy amablemente accedió. Concretamos que las entrevistas serían de manera virtual dada la contingencia sanitaria y la distancia (ella vive en Guadalajara, yo en CDMX).

Dul, contrabajista

Durante la pandemia mi trabajo de campo de maestría se vio un poco afectado dada la situación de la cuarentena y la eminente cancelación de eventos públicos al aire libre, sin embargo, muchas congregaciones, entre ellas AS supieron adaptarse a esta adversidad por medio de la tecnología, implementando como nueva estrategia las reuniones y conciertos virtuales transmitidos en vivo por Facebook o YouTube. Así fue como di con Dul, una contrabajista a la que vi colaborar con Exousia como invitada al concierto virtual de la banda. Días antes del evento, en la página de AS se estuvieron publicando anuncios con información sobre los invitados a este concierto, entre los que por supuesto estaba anunciada Dul como “La hija del contrabajo” con un video de YouTube adjunto con la descripción: “Logró superar el bullying”. Era un enlace que llevaba a un reportaje de TV Azteca realizado en 2016 sobre la trayectoria de miembros de la orquesta infantil y juvenil Esperanza Azteca.

En la cápsula se resaltaron los elementos de su identidad alternativa como rasgos por los que llegó a sufrir de acoso escolar y discriminación, y se resaltó cómo su entrada a la orquesta fue importante en su proceso para superar estas malas experiencias, aumentar su autoestima por medio del aprendizaje, conocimiento y ejecución de la música clásica. Dul relata en la entrevista que propios y ajenos de las escenas le han cuestionado la autenticidad de su identidad como gótica o dark, a lo que ella ha respondido: “es que no soy dark, simplemente soy yo”, como una enunciación de identidad, es decir, lo que Dul enuncia no sólo es un rasgo identitario como subterránea, sino el cuestionamiento mismo hacia su persona, estilo, gustos, vestimenta, etc.

las percusiones de canciones de rock, metal u otros géneros musicales extremos. Su uso es una expresión corporal del goce musical de la persona que escucha y percibe a los elementos de la música; llega a ser incluso una respuesta automática con la que el cuerpo da seguimiento a la composición musical a la que se expone en un concierto en vivo o incluso en una grabación, y es parte fundamental de la identidad rockera y metalera en general.

Al igual que con Lanie, contacté a Dul por medio de sus redes sociales y afortunadamente ella también accedió a participar en la investigación; ambas vivíamos en la Ciudad de México, así que las citas para entrevistas fueron presenciales, de igual forma en algunas ocasiones pude acompañarla a los servicios de culto de la iglesia en la que se congrega.

Lanu, pastora de Poema MX y vocalista de Waltz Entre el Cielo y la Tierra

A mi siguiente colaboradora, Lanu, también la conocí por la participación de su banda: Waltz Entre el Cielo y la Tierra en los conciertos de AS. Junto con su esposo, ella dirige una congregación en la Ciudad de México llamada Poema MX. Al igual que Lanie y su banda, Lanu ha participado en numerosos eventos de la escena cristiana, y durante el confinamiento también participaron en los conciertos transmitidos mediante la página de AS. Su participación comenzó con un prelude de imágenes de la banda y un tenue piano dando introducción a una voz en off que narraba lo siguiente:

Es tiempo de ser más, mucho más que sólo humanos. Fuimos hechos para ser héroes, para ser luz, para vivir como luminarias en este mundo. Levántate y camina, que un gran futuro nos espera. Llevamos en la espalda las marcas del tiempo, pero llevamos alas, también llevamos fuego. Tú y yo tenemos el destino en nuestras manos, tenemos la historia en nuestra pluma... (Waltz Entre el Cielo y la Tierra, Transmisión de Facebook, 16 de abril de 2020)

Más instrumentos comenzaron a unirse al piano hasta conformar una orquestación de violín, sintetizador, guitarra eléctrica, bajo y batería. El prelude continuó hasta un momento en el que todo se quedó en silencio y la pantalla se oscureció, cuando de pronto un piano comenzó a sonar y apareció en pantalla la banda con Lanu en primer cuadro hablando por un micrófono:

Es tiempo de levantarnos por nuestra nación, por [inaudible] por nuestra generación; por todos los que somos y los que seremos después; por el pasado, por el presente, por el futuro. Es tiempo de tomar las armas contra la injusticia. (Lanu, Waltz Entre el Cielo y la Tierra, Transmisión de Facebook, 16 de abril de 2020)

Unos días después, el pastor Miguel me proporcionó el contacto de Lanu para entrevistarla, le mandé un mensaje muy largo por Messenger explicándole un poco sobre mi intención de trabajar con ella y ella accedió de inmediato, concretamos una cita para vernos en esos días, ya que también ella vive en la CDMX. Además de aceptar que la entrevistara, Lanu me invitó a acudir a su

congregación para presentarme a sus amigos, fue ahí donde conocí también a su esposo Barush y al resto de Waltz Entre el Cielo y la Tierra.

Meli, criminóloga y teóloga

A mi siguiente colaboradora la encontré gracias a una “diosidencia”, como dice Dul, en un concierto de unblack metal, un género de metal cristiano que se contrapone al black metal, reconocido por sus discursos y simbolismos anticristianos, ocultistas y satanistas. Era el aniversario no. 18 de Hortor, una de las bandas más representativas de la escena cristiana mexicana, y tenían como invitados a varias otras bandas con cierta fama y renombre en la misma escena como Forte Unzione y Secunda Morte. Este evento se realizó en La UTA, un bar-foro alternativo cultural muy popular en el underground secular de la ciudad y fue de los primeros eventos que se realizó después de que el confinamiento comenzara a levantarse.

El espacio era muy pequeño, había unas cuantas personas apenas una hora antes de empezar el concierto, por lo que era fácil ver a cada persona que entraba y salía. En el fondo del foro había un grupo de tres hombres riendo a carcajadas mientras bebían unas cervezas: - ¿Se puede hacer eso en los conciertos de metal cristiano? – Me cuestionó mi esposo, quien me acompañaba en esa ocasión: - ¿Qué?- Contesté, -Pues tomar chela- Alcé los hombros en señal de ignorancia, porque en realidad, nunca me lo había cuestionado y tampoco había presenciado la situación.

El reducido espacio iba llenándose cada vez más y para cuando comenzó la primera banda ya había unas 30 personas adentro y otras tantas entrando, entre ellas recuerdo haber visto a Meli entrar junto con un hombre muy alto de cabello largo y tatuajes. No los reconocí a simple vista, pero al verlos más cerca sus rostros me parecieron familiares y al poner un poco más de atención y hacer memoria, recordé que los había visto en alguna de las reuniones de AS cuando eran presenciales. Después de la primera banda telonera me acerqué a saludar, yo no sabía su nombre y ella no me reconoció, pero cuando le dije que estaba realizando una investigación sobre el metal cristiano me dijo: “¡Ya sé quién eres! Si me acuerdo de ti, qué gusto verte por aquí.” Aprovechamos unos minutos para hablar antes de que la segunda banda comenzara su turno y fuera imposible platicar con calma, le conté sobre mi proyecto y ella aceptó participar. Aceptó muy emocionada pues ella había estudiado criminología y se encontraba haciendo la licenciatura en teología. Quise preguntarle qué opinaba

sobre la teología feminista, pero nos fue imposible continuar la charla, ya que, aunque nos habíamos salido a las escaleras, el ruido era cada vez mayor y la gente comenzaba a abarrotar el lugar, así que nos resignamos, compartimos números y redes sociales para concretar una próxima entrevista. Ella vive en Puebla, por lo que al igual que en el caso de Lanie, las entrevistas se llevaron a cabo por videollamada.

Estas cuatro mujeres me permitieron no sólo escuchar de su viva voz sus testimonios, sino que me brindaron mayor confianza para adentrarme en temas más personales y cotidianos con los que lidian día a día dentro y fuera de su entorno religioso.

La estrategia metodológica consistió en el levantamiento de tres etapas de entrevistas planificadas en tres rubros respectivamente:

1. Historia de vida y testimonio de conversión
2. Ocupación y/o profesión dentro de la escena musical subterránea
3. Trabajo y creación artística

De estos rubros surgieron para el análisis cuatro elementos constantes en la narrativa de historia de vida y los discursos religiosos de cada colaboradora: adolescencia, noviazgo, matrimonio y familia.

El análisis de estos relatos fue de vital importancia para la investigación, ya que son narrativas propias del cristianismo evangélico y uno de los elementos colectivos más importantes que les otorga identidad, sentido de comunidad y pertenencia, ya que:

El testimonio es una expresión oral que cuenta una historia que suele basarse en una vivencia del narrador. Esta vivencia muestra cómo el contacto con lo divino ha influido sobre la persona. El testimonio siempre lleva una moraleja, porque se destaca el triunfo del bien sobre el mal. (Garma, 2004, p. 227)

El acto en sí mismo de contar una experiencia de conversión o bien, de contacto con lo divino como relato fundante de la creencia y pertenencia religiosa de un individuo, afianza de cierta forma el compromiso de los sujetos con la religión, ya que, además de que representa una forma en la que el creyente se autoidentifica como tal y como parte de una congregación, el compartir su testimonio a cuantas personas sea posible, significa que el adepto converso asume un compromiso espiritual de compartir su experiencia como prueba fidedigna de

la vida nueva y los cambios positivos en su vida a partir de su conversión. Así, la narrativa del testimonio no es aleatoria, pues está compuesta por un orden de significados específico en el que el creyente incluye matices conforme va adquiriendo el capital simbólico necesario para convertirse en cristiano, ya sea integrándose a una congregación o iglesia, o bien, por cuenta propia al investigar y leer la Biblia. Estos parámetros permiten al individuo ordenar su historia de vida y perspectiva sobre sus vivencias y experiencias en un antes, un durante y un después de conocer sobre la Biblia y de Cristo. En este tenor, los cuatro rubros de análisis constituyen un sentido narrativo en el que la vida de las mujeres se ordena de acuerdo con los parámetros de la vida cristiana, es decir, comprenden etapas de la vida de la mujer cristiana que deben cumplirse idealmente en ese orden.

A continuación, presentaré algunos extractos de los testimonios de conversión e historias de vida de mis primeras cuatro participantes para describir los cuatro elementos discursivos antes mencionados que guiaron el análisis en la primera parte de la investigación.

Adolescencia y noviazgo

En los cuatro casos presentados, las mujeres describieron sus experiencias en la adolescencia de formas muy similares entre sí, ya que para todas se trata de una etapa difícil y conflictiva en la que surgen diversos cambios en el cuerpo y en la mente que en conjunto con el entorno familiar y por supuesto, el religioso, dan como resultado experiencias muchas veces negativas que las llevaron a renegar de su religión inculcada en el núcleo familiar y demostrar un comportamiento reprobable ante los ojos de sus círculos sociales. Todas las participantes fueron criadas en entornos en los que existían valores, normas, creencias, prácticas y costumbres arraigadas al cristianismo o catolicismo, por lo que todas comparten referencias morales y discursos similares en los que se enmarcan sus historias. Uno de los aspectos similares entre los relatos es que, en algún momento de esta difícil etapa, todas renegaron y se alejaron de todo aquello que se les había enseñado de niñas con respecto a Dios y a la religión, llegando a lo que antropológicamente conocemos como un estado liminal en el que no sabían a dónde pertenecían. En los casos de Lanie y Meli, por ejemplo, estas experiencias además estuvieron relacionadas con la música que ellas comenzaban a escuchar en esa etapa: rock, metal, hardcore, goth, entre otros géneros alternativos que integraron a su vida como parte de su identidad. Por el contrario, en el caso de Lanu y Dul, la música fue más bien un medio para salir de las malas experiencias

de su adolescencia. Revisemos extractos de algunos testimonios para ilustrar estos hallazgos.

La historia de vida de Lanie, comienza por un contexto sobre su infancia y entorno familiar conflictivo en el que había mucha violencia de distintos tipos, sobre todo física, psicológica y económica. A pesar de que la religión estaba presente, para Lanie y sus hermanos representaba más bien una imposición que un refugio o algo que genuinamente le llamara la atención. Sentía que “todo su mundo estaba al revés”, pues los pleitos constantes llevaron a sus padres a tomar la decisión de separarse, lo cual detonó varios sucesos negativos en esa etapa de su vida precisamente al comenzar la adolescencia:

Para cuando llegó mi etapa de la adolescencia yo me cuestioné muchas cosas, me cuestioné mi supuesta creencia religiosa y sobre todo porque yo había estado todo el tiempo en un hogar creyente, entonces [...] ya no fue nada más no creer en Dios, sino que hasta cierto punto yo culpaba a Dios. Esa fue la etapa de dudar, de pensar que si realmente Dios existiera pues le importaría arreglar mi situación. (Lanie, entrevista personal, 3 de agosto de 2022)

La música jugó un papel importante en esta etapa de la vida de Lanie, puesto que descubrió desde muy chica que tenía talento para ello, sin embargo, la música que le gustaba escuchar y tocar le traía más conflictos con su familia:

Desde los 13 a los 16, me di cuenta de que me gustaba mucho el rock, pero pues en la Iglesia si me atacaban y mi mamá me llegó a decir que era satánica, todavía era muy poco común que se aceptara ese tipo de música o que se dijera que hay que recibir a los jóvenes y el amor de Cristo y pues no, todo era satánico y tenías que quemar todo. No prestaban atención a si la letra era buena, o qué decía, no importa, la música era del diablo.

En ese contexto, Lanie decidió independizarse yéndose a vivir a distintas casas con amigas de su escuela o trabajo, hasta que un día se encontró con una conocida de su iglesia quien la invito a un campamento cristiano al que ella aceptó acompañarla después de sobrepensarlo durante días. En ese campamento había actividades como conferencias y charlas, pero también había actividades lúdicas y fogatas. En una de esas, cuenta Lanie, la invitaron a cantar a capella. Al principio rechazó la invitación por pena, pero terminó aceptando porque le gusta cantar. En este momento, Lanie narra haber tenido una especie de experiencia espiritual:

Ni me acuerdo qué estaba cantando, pero lo que, si recuerdo, es que claro escuché una voz en mi cabeza que me decía: “Yo no estoy enojado contigo”, así, tal cual [...] Dios me estaba hablando a mí, ni modo que a quién más. Y empecé a llorar, ni siquiera lo podía controlar.

Alguien en quien también la música (en especial el metal cristiano) influyó fuertemente en su decisión de convertirse al cristianismo durante su adolescencia es Dul: En su relato de vida señala que creció bajo una educación católica, sin embargo, para ella el verdadero acercamiento con Dios lo tuvo cuando varias personas de su entorno familiar más cercano (tía, abuela, y mamá) se convirtieron al cristianismo evangélico después de que una persona allegada a ellas les extendiera la invitación a participar en las reuniones de una iglesia evangélica, de tal manera que Dul comenzó a ir de la mano de su madre a las reuniones dominicales integrándose al ministerio de Niños y con el paso del tiempo en su adolescencia se integró al ministerio de Jóvenes. Cuenta cómo justamente por ese entonces fue que descubrió al underground y comenzó a escuchar distintos tipos de música como metal y rock, principalmente de la oleada gótica noventera y a adoptar la estética de este movimiento. En esta misma etapa Dul comienza a cuestionar varias cosas sobre la religión y, como ella narra, se sentía enojada todo el tiempo, inconforme consigo misma y con la sociedad. Aun así, ella define ese lapso como una lucha entre Dios y el Diablo por ella, ya que, en alguna ocasión en medio de sus dudas y cuestionamientos, una curiosidad por buscar a Dios surgió en ella casi como revelación:

Todo empezó porque yo dije: ¿Habrán undergrounds que conozcan a Dios o que quieran conocerlo?” Lo que hice fue empezar a buscar en internet, en Facebook como tal puse en el buscador “góticos cristianos” y encontré un grupo que se llamaba así. Comencé a ver perfiles y todo, porque yo realmente quería conocer a alguien que supiera de eso y di con el perfil de alguien llamado Juan Vázquez y le mandé solicitud, comenzamos a platicar y me habló del Éxodo Fest, me habló de Alcance Subterráneo y yo busqué más por mi cuenta y encontré dónde se reunían [...] Comencé a asistir a la iglesia de Alcance Subterráneo a la par con mis Estudios Bíblicos en mi congre: iba dos domingos a mi iglesia y dos domingos a AS, me empecé a turnar y así empecé a conocer gente. Para mí fue increíble conocer a los hermanos, a las hermanas, saber que tatuaban, saber que alababan con música de metal, pero que también había partes en donde nos decían: A ver chavos, vénganse, vamos a entrar al lugar donde está Dios – Y orábamos, llorábamos, yo me sentaba y decía ¡Qué Chido!
(Dul, entrevista, 02 de marzo de 2022)

Las experiencias sobre el noviazgo y las relaciones afectivas y sexoafectivas fueron también parte importante de los relatos pues iban ligadas

a la etapa de la adolescencia. Para algunas de ellas las personas con las que llegaron a establecer este tipo de relaciones en esa etapa, contribuyeron de manera negativa en su comportamiento y forma de pensar, contrario a lo que vivieron posteriormente ya siendo creyentes y habiendo interiorizado las normativas religiosas sobre cómo debe ser un noviazgo cristiano a manera de una serie de requisitos que el prospecto debe cumplir. Dul por ejemplo, relata que al conocer a AS comenzó a congregarse y a tomar estudios bíblicos, de igual forma tomó la decisión de bautizarse al término de estos. Sin embargo, su decisión se vio interrumpida por una persona con la que inició una relación amorosa que ella describe tan dañina que incluso influyó negativamente en su comportamiento, en la manera en que veía a la vida e incluso en su vestimenta y apariencia:

La vestimenta gótica que yo traía ya era una vestimenta agresiva, ya empezaba yo a agredir a la gente con mi mirada, es más, hasta hoy te puedo decir que es algo que me ha costado controlar, porque eso fue lo que yo me dejé enseñar, y lo que me permití aprender de él. Yo estaba muy influenciada por él, muchísimo.

El sujeto en cuestión estaba relacionado con el satanismo y el ocultismo, y continuamente insistía para que Dul siguiera sus pasos; la manipulación y el chantaje que el hombre ejercía sobre ella los llevaba a mantener una relación intermitente durante cinco años aproximadamente. Fue un proceso largo y desgastante, ya que para Dul, esta persona era la indicada en ese momento, ya que cumplía con todas las expectativas que ella tenía como subterránea: era un hombre alto de cabello largo y tatuajes, todo lo que físicamente ella buscaba, aunque era consciente de que le hacía daño más allá de espiritualmente, de manera emocional y psicológica. Fue gracias a su red de apoyo entre familiares, amigos y en especial, una hermana de la iglesia, que Dul poco a poco logró superar esa relación y ponerle fin. De igual forma en el contrabajo y la música clásica encontró un refugio para sus sentimientos, así como una forma de desahogarse.

Matrimonio y familia

Con el cambio de perspectiva al convertirse, las mujeres cristianas construyen un nuevo imaginario y expectativas de vida entorno a todo lo que las rodea, y un elemento importante dentro de esto es la idea que tienen sobre el matrimonio y la familia. Dos ejemplos muy claros son los casos de Lanie y Lanu, las únicas de nuestras entrevistadas que están casadas.

En la historia de Lanie, ella recalca que los cambios que hizo Dios en su vida se vieron reflejados no sólo en ella misma sino también en las personas a

su alrededor y en las que llegaron a su vida, como su esposo. Ella cuenta que al aceptar a Dios se propuso no tener novio hasta que llegara la persona indicada por Dios, aquel con quien contraería matrimonio. Y, según su testimonio, así fue.

Me lo presentó durante el Éxodo Fest un amigo que tenemos en común en Salamanca. Lo había visto antes hace años y me pareció muy sangrón, pero esa vez fue distinto, nos quedamos platicando en la fogata, cuando lo escuché hablar me encantó, pues era un chavo muy centrado y diferente. Me platicó su vida, cosas muy escandalosas [...] Después yo estuve en Irapuato con gente de la iglesia yendo a repartir pan, a predicar y lo invitaba porque me cayó muy bien. [...] Unos días antes del Warning Tour, él pasó por Irapuato, yo le iba a dar propaganda para llevarla a Salamanca y me dijo: “Si quieres nos vemos en la central y ahí me das la propaganda y ya me voy.”, dije “No pues sí, chido.” Y si, pasé y se la di, pero me pasó algo bien chistoso [...] Iba bajando de un puente peatonal y lo vi parado en la entrada de la central, y cuando voy bajando y lo veo, entra en mí una convicción de: “Con él te vas a casar”, así, sobrenatural, algo me decía: “Él es” y dije: Nombre, ya estoy bien loca. (Lanie, entrevista virtual, 13 de febrero de 2022)

Ella relata que, aunque desechó la idea en el momento, algo comenzó a suceder. Comenzaron a hablar más seguido mediante redes sociales y se veían constantemente, hasta que Lanie decidió confesarle lo que sentía por él, a lo que él correspondió.

Él me dijo que sí quería algo serio, que si quería estar conmigo era para casarse. Eso fue un martes y para el viernes hablamos con nuestras mamás, las juntamos y el domingo vino a hablar con el pastor de mi iglesia y ya, se puede decir que pidió mi mano [...] realmente nuestro año de compromiso fue nuestro año de noviazgo [...] eso fue en febrero y nos casamos un 20 de febrero del siguiente año [...] Dios es tan maravilloso que bendijo esa promesa que hice de esperar en él hasta que él me diera un esposo, porque sé que él me lo dio, ni siquiera fue alguien que yo eligiera.

En el cristianismo las reglas son muy específicas en cuanto a las relaciones sexoafectivas y el establecimiento del noviazgo: En primer lugar, las relaciones sexuales fuera del matrimonio están estrictamente prohibidas. Esta prohibición tiene fundamento bíblico que podemos encontrar en Gálatas 5:19-21: “Y manifiestas son las obras de la carne que son: adulterio, fornicación, inmundicia, lascivia, idolatría, hechicerías, enemistades, pleitos, celos, iras, contiendas, disensiones, herejías.” Así mismo, en muchas tradiciones evangélicas es importante la búsqueda de la pareja *idónea*, aquella persona que es adecuada para cumplir las funciones de un marido o esposa. En muchos casos, las

congregaciones establecen los requerimientos que los prospectos deben cumplir para establecer una relación de noviazgo, ya que en la Biblia el término no se menciona, pero se considera un camino hacia el matrimonio deseable.

Nuevos puntos de partida: resistencia subterránea

En la reflexión posterior al cierre del trabajo de maestría, surgieron preocupaciones entorno a temas que considero importante retomar a partir de la escucha de las experiencias de vida cristiana-subterránea de las mujeres, sobre las cuales esbozaré el planteamiento de tres elementos clave que han resaltado en las reflexiones: 1) el enfoque hacia el papel del cuerpo y las emociones en los entornos de las mujeres participantes (tanto de ellas como de la misma investigadora), 2) las formas de resistencia que surgen de ellas mismas (si es que las hay) dentro de sus entornos religiosos y 3) el planteamiento de una metodología que encaje de mejor forma con el enfoque de las emociones, el cuerpo y la religión hacia el cual la misma investigación me ha orientado.

Así mismo, me parece importante retomar estas reflexiones y continuar el trabajo de la mano de mis colaboradoras ya que, aunque en la academia se ha hablado del papel de las mujeres en el heavy metal y las músicas subterráneas, y si bien también se han realizado estudios formales sobre metal y otros géneros musicales cristianos, no se ha ahondado en la presencia y participación de las mujeres creyentes en Cristo, ni en sus prácticas, espacios o redes. He aquí el porqué de estudiar a las mujeres cristianas del *underground*: como

La visión de la sociedad y de la cultura que incluye a las mujeres transforma la historia construida, no sólo porque da cuenta de otros sujetos históricos, sino porque al hacerlo modifica el conjunto de fenómenos analizados (Lagarde, 2005, p. 96)

Así, la continuación de este trabajo, además de presentar un análisis sobre el papel de las mujeres cristianas, busca aportar a la historia conocida sobre el heavy metal y las escenas subterráneas una perspectiva desde las mujeres que impulsan nuevas formas de crear, nuevas prácticas y nuevos espacios al margen de tradicionalismos en todo sentido: en el género, en lo religioso, en lo musical, en lo sociocultural, entre otros, a partir de la creación de nuevos fenómenos por analizar y comprender.

Por otra parte, se busca aportar a la reflexión y cuestionamiento en torno a estereotipos del imaginario colectivo sobre el metal y las músicas oscuras, no sólo presentando un género musical “blanco” que se adhiere a normativas

morales y discursos religiosos, sino mediante la descripción de realidades, identidades, prácticas y narrativas complejas en las que debido a estos estereotipos, se han fomentado distintas formas de violencia sistemática como discriminación y exclusión hacia las personas creyentes subterráneas dentro de algunas instituciones tradicionales, así como dentro de las escenas subterráneas mismas.

En busca de las resistencias

La noción de lo “subterráneo” en esta investigación no es algo accidental ni arbitrario, proviene del concepto de infrapolítica propuesta por James Scott en 1990 en la que denominó a esta como “una gran variedad de formas de resistencia muy discretas que recurren a formas indirectas de expresión.” (Scott, 2000, p. 44). Son aquellos fenómenos sociales que ocurren “por debajo” de la sociedad en comunidades minoritarias o marginadas del esquema social mainstream, en la oscuridad y penumbra de los barrios periféricos urbanos. La segunda parte de esta investigación está pensada desde la búsqueda en sí misma de las formas de resistencia en el subterráneo; las formas de la infrapolítica que las mujeres cristianas del y en el subterráneo llevan a cabo con el fin de enunciar una queja, un desbalance, una injusticia, etc.

En este sentido es importante subrayar entonces que las insurgencias o resistencias en sí mismas no solo se tratan de planificados programas y propuestas teórico-académicas o políticas para reemplazar a un orden social o político, sino de la perturbación del orden; la alteración del status quo y el cuestionamiento constante, sin llegar necesariamente a la confrontación directa, como afirma Benjamín Arditi: “Lo propio de las insurgencias no es diseñar un nuevo orden, sino abrir posibilidades mediante un desafío de nuestros imaginarios y mapas cognitivos.” (Arditi, 2012, p. 148), es decir, establecer nuevos (Arditi, 2012) conectores entre la realidad y otras posibilidades; es la búsqueda en sí misma de algo diferente. Así, si la resistencia llegara a la elaboración de políticas, podría indicar que el activismo insurgente ha sido rebasado por la política mainstream, una premisa subterránea por excelencia: no caer en las tendencias o en las modas dominantes de la sociedad. Esto es un punto muy interesante si lo comparamos con la militancia espiritual de los creyentes cristianos evangélicos, cuyo propósito es ir a “contracorriente” de las tendencias mundanas de la sociedad contemporánea. Recuerdo en este punto las palabras de Dul:

Lo mundano significa “del mundo”, o sea las cosas y personas alejadas de Dios que hay en la sociedad en general y que la corrompe. Tengo

muchos amigos mundanos a los que les comparto el evangelio porque ese es el propósito, que seamos cada vez menos mundanos y más creyentes en Dios, entonces es un trabajo constante no nada más de estar en la congregación y venir y orar, eso no es suficiente, hay que compartir la verdad, sobre todo con el mundo subterráneo. (Dul, Diario de campo 2, julio, 2022)

Este sentido de militancia que Dul describe es uno de los principales propósitos y características de los grupos evangélicos y otras muchas religiones bíblicas que buscan transmitir sus formas de pensamiento y valores con el fin de atraer más creyentes y potenciales adeptos a su religión. En el sentido de Ardití podríamos decir que el acto de evangelizar representa un movimiento de insurgencia al representar un conector entre la realidad y otra posibilidad y presentar una promesa de algo diferente por venir.

¿No podríamos hablar en este caso de cierto sentido bíblico-mesiánico en esta oración? Me aventuraré a afirmar que así es. Desde el momento en el que se habla de una “promesa” de algo distinto “por venir”, como la promesa del regreso de Jesús y la vida del mundo futuro en donde la humanidad es perdonada por Dios y logra ingresar a su reino. Por otra parte, ¿Podríamos hablar de esta promesa como un acto de resistencia cristiano? Como señala Ardití, la espera y la promesa de algo diferente no son forzosamente ideas contemplativas o piadosas de la promesa; para l@s discipul@s como Dul y much@s otr@s, la idea cristiana de una vida futura distinta en un mundo distinto no es una espera pasiva, sino militante en búsqueda constante de cambios y formas de acción para lograr alcanzar esa promesa, siendo esa promesa un objetivo de vida que no es una utopía inalcanzable, sino una aspiración y búsqueda que le da sentido a la vida del creyente.

Otro ejemplo de militancia y resistencia que encontré durante mi repaso de las notas de campo y las notas de textos que dejé pendientes para retomar en otra oportunidad, es una gran coincidencia de discursos entre un enunciado de Audre Lorde y la letra de una canción de la banda Waltz entre el Cielo y la Tierra, escrita por Lanu. Ambas hablan sobre una guerra, la acción necesaria en contra de esta y el mal que conlleva, el cual deshumaniza al mundo y a la sociedad: por un lado, Lorde nos recuerda que los movimientos y procesos de lucha y resistencia deben ser constantes y permanentes en tanto existan atropellos contra la libertad y la vida humana: “Es cierto que, a no ser que se viva en las trincheras, resulta difícil recordar que la guerra contra la deshumanización nunca cesa.” (Lorde, 2003, p. 128)

Por su parte, Lanu describe aquellos anhelos que detonan la contemplación y reflexión sobre el entorno social en el que la deshumanización es una constante en la vida cotidiana. Enuncia una guerra que concierne a toda la humanidad y la necesidad de luchar en esta:

Sueño con días mejores
Donde no haya injusticia
Donde la gente no mienta
¿Cuál es el punto de engañar?
Sueño con días de gracia
Donde el abuso se acabe
Donde la humanidad vuelva a resurgir
Y la fe prevalezca
Es nuestro tiempo de actuar
De hacer los sueños realidad
De tomar en nuestras manos el destino
Y hacer algo mejor
Es nuestro tiempo de ser
Lo que nacimos para ser
De tomar las armas contra la injusticia
Es tiempo de cambiar.
-Tomar las armas. Waltz entre el Cielo y la Tierra (2018)

En un primer análisis sobre los discursos y valores descritos por la misma Lanu durante el trabajo de campo, puedo afirmar que esta letra proviene de su visión e interpretación del mundo. Es este sentido discursivo evangélico sobre la guerra espiritual en contra de las tentaciones, los pecados y el mal en general, algo a lo que está expuesta y vulnerable la humanidad de forma constante.

En una de las pláticas que tuve con Lanu, me contó sobre una ocasión en la que participó en una convocatoria para presentar iniciativas en el Congreso de la Ciudad de México con una propuesta para erradicar la prostitución. Aquí un fragmento de esa charla:

Una vez fui a hablar al Congreso, hicieron una convocatoria sobre iniciativas y llevé mis iniciativas contra la prostitución, contra la pornografía, contra todo eso. Hablé cinco minutos que te daban ante los diputados y senadores. [...] Al día siguiente cuando llegué a la segunda audiencia, estaban como 300 personas afuera con playeras, con lonas que decían: “Nosotras las trabajadoras sexuales tenemos derechos” y estaban

gritando pestes, supongo que por lo que yo había propuesto, que se limitara o se prohibiera la prostitución o la pornografía, no solo la de menores, que obviamente es ilegal, pero la de mayores tampoco se me hace nada sana. [...] Esa exagerada oleada de degradación de ser humanos, no nos va a llevar a nada bueno y yo no veo que las autoridades lo estén frenando, yo no veo que los padres de familia ni nadie esté diciendo nada, creo que es algo muy grave. [...]Es un comportamiento que no para, viene desde el Génesis y ahora con el internet pues es más evidente. (Lanu, 2023, diario de campo 2, agosto 2022)

Con estas declaraciones, podemos inferir que la guerra a la que Lanu se refiere en su canción es en contra de lo que ella piensa que está mal en la sociedad: esa degradación que lleva a las mujeres a situaciones que vulneran su cuerpo e integridad sexual. Por supuesto la defensa de este discurso ante una instancia gubernamental conlleva a debates sobre la lucha feminista por el trabajo sexual, así como los movimientos en contra de la violencia sexual y la industria que mueve a las redes de pornografía e incluso trata de personas. Todos esos temas son englobados en el imaginario de Lanu como parte de la perversión de la humanidad que ha existido desde el inicio de los tiempos bíblicos, por lo que estas cosas representan el mal contra el que hay que luchar, por supuesto desde un sentido moral, pero sobre todo desde el orden cosmológico que le da sentido a la vida desde la perspectiva cristiana, la cual implica la forma en cómo el mundo fue creado, cómo debe de funcionar y las consecuencias de que dicho orden se altere (Méndez, 2022). Sobre este caso en específico tengo un presentimiento teórico: La explicación desde el análisis de lo conservador en el cristianismo no es suficiente para explicar por qué los creyentes se resisten a ciertos aspectos de la sociedad. Reducirlo a un orden moral es reducir todo un universo de explicaciones y formas de pensamiento que, como señalé, otorgan sentido a la vida del sujeto creyente. Es decir, no es suficiente decir: Las cristianas se oponen a la prostitución y la pornografía porque la religión se opone al feminismo y a la liberación sexual de la mujer. Aunque de primer vistazo suena convincente, no sería justo reducir experiencias y procesos de vida complejos a una simple conclusión. Es aquí donde cabe preguntarnos: ¿Qué procesos o experiencias les dieron razones a estas mujeres (a Lanu, por ejemplo) para posicionarse en contra de la pornografía y la prostitución?, y más aún: Si bien este discurso vulnera los derechos de otras mujeres como las trabajadoras sexuales, ¿No implica también una resistencia en sí misma el posicionarse en contra de la industria sexual que ciertamente vulnera a otras muchas mujeres que no tuvieron el privilegio de decidir ejercer dicho oficio? ¿Qué elementos de este discurso lo convierten en un movimiento de resistencia femenina?

¿Conclusiones?

Por ahora, el objetivo de este escrito ha sido brindar elementos introductorios necesarios para comprender al cristianismo subterráneo, su composición como una identidad sociomusical y como un fenómeno religioso en el que las mujeres tienen doble carácter contracultural, tanto en las escenas subterráneas como en el entorno del cristianismo evangélico. Por un lado, la identidad subterránea contradice todo parámetro y normativa cristiana impuesta sobre el cuerpo y la conducta de las mujeres, comenzando por el carácter visual y performativo en el que se limitan o prohíben ciertas cosas como los tatuajes y las perforaciones; la vestimenta negra, el cabello teñido, entre otros elementos identitarios son mal vistos o explícitamente prohibidos en muchas instituciones religiosas conservadoras, por lo que portarlos y mantenerlos dentro de las congregaciones de las que son partícipes son por sí mismas formas de resistencia cotidianas.

Por otro lado, las emociones también forman parte del planteamiento sobre las resistencias, ya que componen una dimensión que atraviesa toda realidad social: son motores y ejes de acción o bien, construcciones sociales que dan forma a la acción (Mazariegos, 2025), por ende, son el detonante perfecto de la creatividad artística de sus composiciones, de las letras mediante las cuales se trasciende de la cuestión evangelizadora o el discurso religioso de las líricas tradicionales; se pretende visibilizar una crítica, enunciar una queja y presentar visiones alternativas de la realidad social que nos rodea. A partir de esas reflexiones he comenzado a dibujar lo que será el objetivo de mi investigación doctoral: las resistencias de las mujeres cristianas subterráneas. Es por esto por lo que sería apresurado e ilógico dar conclusiones de inmediato, de tal forma que las preguntas planteadas al final del apartado anterior quedan en el tintero como una invitación al lector interesado a seguir el hilo de lo que nos depara el desarrollo y los resultados de la investigación.

Referencias

A Quien Corresponda (22 de marzo de 2016) Logró superar el bullying [Archivo de video]. *A Quien Corresponda*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=8GLedoxykK0>

Ávila, Y. (2018). ¿Quién le teme al género? La lucha por el poder interpretativo. En C. Garma Navarro, A. Corpus, & M. d. Ramírez. *Familias, Iglesias y Estado laico* (págs. 69-78). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa ; Ediciones Lirio.

Ahmed, S. (2015). *La Política Cultural de las Emociones*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Arditi, B. (2012). Las insurgencias no tienen un plan, “ellas son” el plan. Performativos políticos y mediadores evanescentes en 2011. *Debate feminista*, 146-169.

Bourgouis, P. (2010). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Garma, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.

Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Una Palabra Otra.

Mazariegos, H. M. (2018). La gestión de las emociones como un mecanismo de agencia de las mujeres metodistas de León. En *El Protestantismo* (págs. 70-101).

Mazariegos, H. M. (02 de abril de 2022). La escritura etnográfica y las emociones como fuente de resistencias. *Feminopraxis. Mujeres Accionando Feminismos*. Recuperado de: <https://feminopraxis.com/2022/04/02/la-escritura-etnografica-y-las-emociones-como-fuente-de-resistencias/>

Medina, I. A. (2019). *Alcance Subterráneo: El heavy metal como una expresión religiosa underground* (Tesis de licenciatura). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Medina, I. A. (2022). *¿Conservadora, sumisa y religiosa o metalera, rebelde y atea?: Relatos y experiencias de vida de cuatro mujeres cristianas subterráneas* (Tesis de Maestría). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Méndez, R. (octubre de 2021). La libertad religiosa no es absoluta. Recuperado de *Facebook*: <https://www.facebook.com/teotiliches/>

photos/a.651689325234427/1315009

Mosqueira, M. (2018). Rock Cristiano. En R. Blancarte. *Diccionario de las Religiones en América Latina* (págs. 567-572). México: Fondo de Cultura Económica.

Scott, J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: ERA.

Waltz Entre el Cielo y la Tierra (2018) Tomar las armas [Canción] en *Ancla*. Recuperado de: <https://open.spotify.com/intl-es/track/2XR3LNCREHZrqfrgnzKoeL?si=5d4a8b96407641a8>

Asociaciones entre procesos emocionales y cognitivos en creyentes evangélicos chilenos

Yerko Gómez Vargas ¹
Savka Gubelin Morales ²

RESUMEN

Este estudio examinó la relación entre los estilos de pensamiento e inteligencia emocional de rasgo, en una muestra de 112 cristianos evangélicos. Para ello, se utilizaron el *Rational Experiential Inventory* y el *Trait Emotional Intelligence Questionnaire*. Los resultados mostraron que la Necesidad de Cognición se correlacionó negativamente con la Escala Global de Inteligencia Emocional de Rasgo y el Autocontrol. Estos hallazgos evidencian vínculos clave entre los procesos cognitivos y emocionales, subrayando el impacto diferencial de los estilos cognitivos en la inteligencia emocional. Se discuten las implicaciones teóricas y aplicadas de estos resultados para la comprensión de los mecanismos psicológicos subyacentes, y su relevancia para la psicología empírica y las ciencias cognitivas

Palabras clave: Creencia religiosa, inteligencia emocional rasgo, necesidad de cognición, fe en la intuición.

Associations between emotional and cognitive processes in Chilean evangelical believers

ABSTRACT

This study examined the relationship between thinking styles and trait emotional intelligence in a sample of 112 evangelical Christians. *Rational Experiential Inventory* and the *Trait Emotional Intelligence Questionnaire* were used. The results showed that Need for Cognition was negatively correlated with the Global Scale of Trait Emotional Intelligence and Self-Control. These findings demonstrate key links between cognitive and emotional processes, highlighting the differential impact of cognitive styles on emotional intelligence. The theoretical and applied implications of these results for understanding the underlying psychological mechanisms and their relevance to empirical psychology and cognitive science are discussed.

Keywords: Religious belief, trait emotional intelligence, need for cognition, faith in intuition.

1 Psicólogo, <https://orcid.org/0000-0002-3930-4867>, email: yerkogomezvargas@gmail.com
2 Psicóloga, <https://orcid.org/0009-0002-0709-5877>, email: Sgubelin84@gmail.com

Introducción

El cristianismo tiene sus orígenes en el siglo primero de la era común, siendo su fundador Jesús de Nazareth. El cristianismo tiene sus raíces en la cultura y religión judía, de modo que comparte algunos de sus postulados teológicos como por ejemplo la idea de que Dios existe, que Dios creó el universo (Swindal, s. f.; Wood, 2022). Algunos han señalado que en la tradición judía ya se hablaba de una pluralidad en la divinidad (véase la noción de los dos poderes del cielo en Heiser, 2014), aspecto que se considera como fundamental en la ortodoxia cristiana. No obstante, a lo largo de la historia del cristianismo no se ha logrado mantener una homogeneidad doctrinal entre las distintas comunidades que lo conforman. Diversos hitos han marcado la aparición de cismas significativos, como ocurrió en el Concilio de Nicea, donde algunos grupos que negaban la divinidad de Cristo fueron declarados herejes. Aunque se ha señalado que aún faltan fuentes e investigaciones que permitan comprender con precisión los factores que originaron dicho concilio (Fernández, 2016), es innegable que este evento constituyó una división relevante dentro de la tradición cristiana, fenómeno repetido en distintos momentos históricos.

De ese modo, a lo largo del tiempo se han formado diferentes denominaciones y, actualmente, el catolicismo y el protestantismo son los mayores canales históricos del cristianismo en Occidente (Pauck, 1948). Fue en el siglo XVI donde un monje católico llamado Martín Lutero postula 95 tesis y con ello comenzaría un movimiento que buscaba reformar la Iglesia Católica, sin embargo, lo que logró fue generar comunidades que se desvincularon del catolicismo y con ello nació el protestantismo (De La Cerda Plaza, 1957; Ramírez, 2009).

Considerando estos aspectos, las estadísticas en Chile han mostrado que un 59% de la población que se considera cristiana, y un 13% se considera evangélico o protestante (Ipsos, 2023), por lo que resulta ser una población no menor y representa un porcentaje importante para estudiar. Con relación a lo anterior, este estudio se enfoca en la población protestante o evangélica, entendida como denominación cristiana que se formó después de la reforma protestante de modo que no se identifica con la religión católica. Por lo que el objetivo de la investigación será describir las dinámicas psicológicas de los evangélicos en Chile en relación con la IE de Rasgo y los Estilos de Pensamiento. Ya que, aunque se han realizado estudios que muestran las relaciones entre la espiritualidad y componentes psicológicos como el bienestar subjetivo (Wnuk,

2023) o aspectos psicopatológicos en Chile (Fernández & Rosell, 2022; Ferrada et al., 2023), hay una escasa literatura que haya estudiado variables psicológicas en estas poblaciones, en específico, considerando la IE de Rasgo y los Estilos de Pensamiento.

La Inteligencia Emocional vista desde la perspectiva de los rasgos de personalidad (IE de Rasgo desde ahora) representa un conjunto de capacidades para identificar, gestionar y comprender tanto las emociones individuales como las de otros (Petrides *et al.*, 2016; 2018). Este enfoque se fundamenta en características de la personalidad, permitiendo situar la IE de rasgo como una variable de carácter disposicional, más estable y menos dependiente del contexto, la cual se evalúa a través de cuestionarios de autorreporte. Se diferencia del modelo de IE como capacidad mental, el cual se enfoca en el procesamiento cognitivo de información emocional y requiere evaluaciones basadas en el desempeño (Mayer *et al.*, 2016; Pérez-González *et al.*, 2020; Petrides *et al.*, 2018). Esta distinción sitúa a la IE como capacidad en el dominio del procesamiento consciente, mientras que la IE de rasgo opera más desde los mecanismos automáticos del temperamento (Alba-Juez & Pérez-González, 2019). Es notable que este constructo mantiene su independencia respecto al modelo de los Cinco Grandes factores de personalidad, lo que hace valioso explorar su vinculación con diferentes sistemas de creencias (Pérez-González & Sánchez-Ruiz, 2014).

El concepto de IE como rasgo engloba un espectro de atributos que determinan cómo las personas manejan el universo emocional propio y ajeno. Su estructura comprende cuatro dimensiones fundamentales: el componente de bienestar, que contempla la satisfacción vital y el estado emocional positivo, incorporando visiones optimistas y valoración personal; la dimensión de control emocional, enfocada en la regulación de estados negativos, el manejo del estrés y el dominio de impulsos; el aspecto de la experiencia emocional, que comprende el reconocimiento y expresión de emociones, incluyendo la conexión empática y las destrezas relacionales; y el factor social, que evalúa la eficacia en las interacciones y vínculos interpersonales, abarcando competencias comunicativas y el manejo de dinámicas emocionales en contextos grupales (Petrides *et al.*, 2007a; Petrides *et al.*, 2018; Pérez-Díaz & Petrides, 2021).

Respecto a las relaciones entre religiosidad y la inteligencia emocional, se ha encontrado que los niveles de creencia religiosa predicen positivamente la IE de Capacidad (Łowicki & Zajenkowski, 2017). De igual manera, a nivel de IE

como rasgo de la personalidad, se ha encontrado que en los creyentes cristianos los niveles más alto de religiosidad intrínseca (que hace referencia a observar la religión como un fin en sí mismo y no un medio) se correlacionan positivamente con la IE de Rasgo, específicamente, con los componentes de comprensión emocional, así como la empatía emocional y cognitiva (Paek, 2006).

Los estilos de pensamiento hacen referencia a la inclinación de las personas por un modo específico para procesar la información (Sternberg, 1997). En este contexto, se han desarrollado teorías que consideran al menos dos formas de procesar la información, estas se llaman teorías de procesamiento dual, teniendo sus orígenes en Cognitive-Experiential Self-Theory (CEST; Epstein, 1996, 2003). CEST (Epstein, 1996) propone que las personas pueden procesar la información mediante dos sistemas paralelos que interactúan: Un sistema que es racional y otro experiencial. El sistema racional es uno que procesa en el nivel de la consciencia y es intencional, analítico, primordialmente verbal y relativamente libre de afecto; mientras que el sistema experiencial es automático, preconsciente, holístico, asociativo, primordialmente no verbal y cargado de afecto.

Respecto a los estilos de pensamientos y su relación con otras variables, estudios anteriores han indicado que un menor compromiso religioso se puede explicar por una menor aceptación de las creencias religiosas, pero que esta aceptación o negación de las ideas religiosas se puede explicar por componentes psicológicos como la tendencia para procesar de forma racional el mundo y las experiencias, ya que se ha encontrado que un estilo analítico más alto predice una menor adherencia a las creencias (Pennycook, 2014; Pennycook et al., 2012). Sumado a esto, el estilo analítico se asocia a otras variables que son de interés a nuestro estudio, Revathy & Arasi (2021) y Žmuda (2023) encontraron vínculos positivos entre la inteligencia emocional y Necesidad de Cognición, impactando el rendimiento académico. Por su lado, en Bertrams y Dickhäuser (2009) y Colling et al. (2023) se evidencia que el autocontrol actúa como mediador entre NFC y el desempeño académico, destacando su rol en la regulación emocional y comportamental. Finalmente, Lua et al. (2024) mediante un metaanálisis, revelaron una correlación positiva entre NFC y bienestar ($r = .20$), siendo más fuerte en jóvenes y mujeres, especialmente en aspectos de bienestar positivo. Finalmente, la fe en la intuición, como subescala que mide el estilo intuitivo experiencial de procesamiento, también se ha asociado positivamente con los niveles de Inteligencia Emocional, aspecto que se condice con la idea de que la IE tiene una base biológica que considera aspectos cognitivos y emocionales de forma paralela (Saurabh & Singh, 2024; Schutte *et al.*, 2010).

La relevancia práctica de realizar este estudio se justifica en que estudiar estas variables psicológicas permitirá fundamentar propuestas y proyectos de intervención psicosocial y/o comunitario que trabajen en torno al fortalecimiento de los recursos psicológicos de los cristianos evangélicos. Otro aspecto relevante para considerar es que la relación entre la inteligencia emocional de rasgo y los estilos de pensamiento en poblaciones protestantes o evangélicas podría tener implicancias significativas en el ámbito educativo y comunitario. Dado que la IE y la necesidad de cognición han demostrado ser habilidades clave en los procesos de aprendizaje y en el desarrollo del pensamiento crítico (Grass et al., 2017; Petrides et al., 2018), se busca explorar cómo estas variables se expresan en comunidades evangélicas podrían aportar información valiosa para el diseño de estrategias formativas que promuevan un razonamiento más reflexivo dentro de estas poblaciones.

El presente estudio

El estudio actual investigó la relación entre la Inteligencia Emocional de Rasgo y los Estilos de Pensamiento en una muestra de cristianos evangélicos. Para esto, se realizó difusión digital, consiguiendo así una muestra de 112 creyentes evangélicos, a quienes se les aplicó el *Trait Emotional Intelligence Questionnaire* y el *Rational Experiential Inventory* para comprobar la existencia de una correlación significativa entre la IE como Rasgo y los estilos de pensamiento racional y experiencial. Respecto a los resultados, se realizó un análisis descriptivo correlacional de la muestra para comprobar las hipótesis.

Metodología.

Tipo y diseño de investigación.

El presente trabajo es un estudio cuantitativo con un alcance descriptivo y correlacional, es decir, se busca observar la manera en que se asocian las variables de interés entre sí utilizando estadísticos de correlación (Arias-González & Covinos-Gallardo, 2021). Así, la investigación se limita a observar y analizar los fenómenos de su ambiente natural, sin manipular las variables ni establecer relaciones causales entre ellas. El estudio adopta un diseño no experimental transversal, realizando una única medición en un momento específico del tiempo, en lugar de dar seguimiento a los cambios de las variables a través de múltiples períodos. Este diseño permite examinar el comportamiento de los elementos de interés en su contexto original, sin intervención en las condiciones existentes.

Instrumentos de recolección de datos.

Escala de Inteligencia Emocional de Rasgo Forma Corta (TEIQue-SF; Petrides, *et al.*, 2007a): Esta escala es un cuestionario de autoinforme de 30 ítems, con formato de respuesta estilo Likert de siete puntos, que van desde el número 1 que corresponde a “Totalmente en desacuerdo” hasta el 7, el cual corresponde a “Totalmente de acuerdo”. Los ítems de la escala evalúan aspectos de: (1) Bienestar, que evalúa satisfacción felicidad y optimismo, (2) Sociabilidad, o sea, la capacidad para relacionarse y comunicarse de manera efectiva, (3) Emocionalidad, componente que examina la expresión e identificación de emociones propias y de los demás, y (4) Autocontrol, es decir, la capacidad de autoregulación respecto ante situaciones estresantes. Se ha demostrado que la escala es válida y confiable, puntuando entre .85 a .88 (Cooper y Pertrides, 2010; Jacobs *et al.*, 2015). En nuestro estudio utilizaremos la adaptación al español del TEIQue-SF validada en Chile, que se basó en la versión original en inglés (Pérez-Díaz y Petrides, 2021).

Inventario Racional y Experiencial (REI; Pacini *et al.*, 1999): El Inventario Racional-Experiencial (REI) se construyó para medir los 2 modos de procesamiento independientes: (1) racional, caracterizado por una tendencia al pensamiento analítico, lógico y consciente, y (2) experiencial, cuyo procesamiento se relaciona a una respuesta emocional de carácter inmediato e intuitiva. Dicho inventario fue elaborado en base a la Escala de Necesidad de Cognición modificada (NFC, Cacioppo y Petty, 1982) y la Escala de Fe en la Intuición (FI). Y al igual que la escala mencionada anteriormente, tiene un formato likert, pero a diferencia de la TEIQue-SF, esta contiene 40 preguntas con 2 subescalas: la primera es Necesidad de cognición, la cual evalúa qué tanto prefiere el sujeto aquellas actividades que requieren de alto esfuerzo cognitivo. Y la segunda subescala es Fe en la intuición, enfocada en medir el nivel de confianza que puede tener un individuo en su percepción al momento de tomar decisiones. En este estudio utilizaremos la adaptación al español del REI validado en Argentina (Sorrentino *et al.*, 2023).

Muestra y selección de participantes.

La población de interés que será estudiada en este trabajo está constituida por 112 creyentes cristianos evangélicos, quienes tienen entre 14 a 55 años. La técnica de muestreo utilizada es no probabilística, lo que quiere decir que no todos los miembros de la población tienen la misma probabilidad de participar

del estudio o no se escogió la muestra de forma aleatoria (Otzen & Manterola, 2017) y sería por conveniencia ya que se escogen casos que son accesibles para el investigador (Arias-González & Covinos-Gallardo, 2021; Otzen y Manterola, 2017). Respecto al diseño muestral, mediante GPower* 3.1³ (Faul *et al.*, 2009), se realizó el análisis para determinar el tamaño muestral considerando una prueba de dos colas, un tamaño del efecto 0.3 (pequeño, según Cohen, 2013, una significancia de $\alpha = 0.05$ y una potencia ($1-\beta$ err prob) de 0.9 (Serdar *et al.*, 2021), llegando a una muestra de 112 participantes. Esto quiere decir que para los intereses de esta investigación un mínimo de 112 participantes permitirá obtener resultados que sean significativos.

Modelo de análisis de datos

El análisis descriptivo correlacional fue seleccionado para alcanzar los objetivos del estudio, analizando las asociaciones entre la IE como Rasgo y los Estilos de Pensamiento (Hernández *et al.*, 2010). Mediante el análisis de los gráficos Q-Q (véase Anexo A) de cada una de las subescalas se confirmó la normalidad de la distribución. Por consiguiente, se empleará la estadística paramétrica de R de Pearson. Todo este proceso se realizó mediante el software JASP 0.19.0 (JASP Team, 2024)

Resultados

Tabla 1

Correlaciones significativas entre las variables de GTEI y Estilos de Pensamiento

Variable		NFC	FI	GTEI	SC
NFC	r de Pearson	--			
	p-value	--			
EXP	r de Pearson	-0.193*	--		
	p-value	0.042	--		
GTEI	r de Pearson	-0.210*	-0.049	--	
	p-value	0.026	0.608	--	
SC	r de Pearson	-0.264**	0.019	0.767***	--
	p-value	0.005	0.844	<0.001	--

Nota. *p < .05, **p < 0.01, ***p < 0.001; NFC = Necesidad de Cognición; FI = Fe en la

Intuición; GTEI = Inteligencia Emocional de Rasgo; SC = Autocontrol.

3 Es una herramienta para computar el análisis del poder estadístico para diferentes tipos de análisis cuantitativos.

Como se observa en la Tabla 1, los resultados muestran correlaciones significativas entre la Necesidad de Cognición (NFC), la Fe en la Intuición (FI) y la Inteligencia Emocional de Rasgo (GTEI). Según lo visualizado en la tabla, se encontraron asociaciones relevantes entre NFC y las dos otras variables mencionadas, y la subescala de Autocontrol de GTEI.

En primer lugar, se encontró una asociación de naturaleza negativa entre NFC y Fe en la Intuición (FI; $R = -0.193$, $p = 0.042$), lo que sugiere que las personas con mayor tendencia al pensamiento analítico tienden a depender menos de un procesamiento experiencial.

En segundo lugar, se observó una correlación negativa entre NFC e Inteligencia Emocional de Rasgo Global (GTEI; $R = -0.210$, $p = 0.026$), lo cual indica que aquellos individuos que, poseen una mayor capacidad por el disfrute del pensamiento complejo, podrían estar vinculados a una menor percepción y regulación de las emociones.

Finalmente, identificó una relación negativa entre Necesidad de Cognición y la subescala de Inteligencia emocional, Autocontrol (SC; $R = -0.264$, $p = 0.005$). Esto sugiere que, quienes muestran una mayor predisposición al análisis cognitivo podrían enfrentar mayores dificultades en la regulación de impulsos y comportamientos.

Los hallazgos sugieren una tendencia inversamente proporcional en lo que respecta al procesamiento lógico racional y componentes emocionales en creyentes evangélicos chilenos.

En la Tabla 2, se puede visualizar los resultados obtenidos de grupos comparativos con la prueba t de Student y test no paramétrico de Mann-Whitney U. A continuación, se describirán las principales diferencias significativas encontradas.

En primera instancia, para la variable EM (Emocionalidad), se encontró que el grupo femenino fue el que obtuvo puntuaciones más altas, evidenciando un valor de $t = 2.383$, con 110 grados de libertad (gl) y un p-valor de 0.009. Esto indica que hay una diferencia estadísticamente significativa entre los grupos femeninos y masculinos, con una diferencia que difícilmente se debe al azar ($p < 0.05$). El Mann-Whitney U ($U = 1734.500$, $p = 0.003$) también muestra una diferencia significativa entre ambos grupos. Dado que esta es una prueba no

paramétrica, su resultado refuerza la validez del hallazgo, especialmente si la variable EM no sigue una distribución normal.

Tabla 2

⊕

Comparación de grupos de sexo femenino y masculino

	Test	Statistic	df	<i>p</i>
GTEI	Student	1.101	110	0.137
	Mann-Whitney	1512.500		0.092
WB	Student	0.612	110	0.271
	Mann-Whitney	1480.000		0.130
SC	Student	-0.133	110	0.553
	Mann-Whitney	1340.000		0.409
EM	Student	2.383	110	0.009
	Mann-Whitney	1734.500		0.003
SB	Student	0.931	110	0.177
	Mann-Whitney	1430.500		0.209

Nota. Para todas las pruebas, la hipótesis alternativa específica que el grupo Femenino es mayor que el grupo Masculino.

Discusión

Los resultados obtenidos evidencian asociaciones significativas entre Inteligencia emocional de rasgo y estilos de pensamiento en la población de cristianos protestantes, los cuales se discutirán a continuación. A nivel general, se encontró que la Inteligencia Emocional de Rasgo como constructo general (GTEI) se asocia negativamente con un estilo de pensamiento racional analítico (NFC). Esto es relevante, pues autores sugieren que aquellos individuos que hacen uso de un procesamiento más analítico y lo disfrutan, tienden a comprometerse en la comprensión de sus propias emociones y en la de los demás (Petrides et al., 2018). La capacidad para analizar críticamente sus estados emocionales les permite gestionar sus emociones de manera adecuada (Snyder *et al.*, 2021). O sea, los hallazgos sugieren que el disfrute por el razonamiento analítico se vincula a un menor uso de comprensión, percepción, y regulación emocional

Dicha discrepancia puede explicarse en base a lo contextual y cultural, pues los creyentes tienden a promover la experiencia emocional desde lo espiritual por sobre el ejercicio de la reflexión analítica cuando se trata del componente de la fe (Paek, 2006; Lowicki & Zajenkowski, 2017). En consecuencia, el uso de un pensamiento más racional puede generar discrepancias con la práctica religiosa, pues podría generar una disminución de inteligencia emocional de rasgo, o sea, un menor uso en la expresión emocional. Por lo demás, es crucial destacar que no se trata necesariamente un déficit, sino de una forma diferente a lo común en la comunidad de creyentes para gestionar lo emocional. Esto implica una forma alternativa de regulación emocional, más racional y menos expresiva. De manera general, aquellos que valoran el pensamiento analítico, tienden a privilegiar el pensamiento lógico y doctrinal por sobre la respuesta afectiva, generando una disminución en la autopercepción emocional.

Ahora, a nivel de subescala, se encontraron resultados estadísticamente significativos entre Autocontrol (SC) y pensamiento analítico (NFC), pues, de acuerdo con investigaciones realizadas anteriormente, es esperable que sujetos con una preferencia por el pensamiento racional tiendan a una mejor capacidad para autorregularse (Pacini y Epstein, 1999; Bertrams & Dickhäuser, 2009; Colling *et al.*, 2023), experimentar bienestar y menor reactividad al estrés (Nielsen *et al.*, 2020; Zerna *et al.*, 2024). Los hallazgos encontrados en esta población sugieren que quienes suelen utilizar más un procesamiento de la información analítico, suelen asociarse a un menor grado de control de los impulsos y los deseos, es decir, son más propensos a controlar menos el estrés y tener comportamientos impulsivos. Esto podría suceder a causa de que aquellas personas que tienden a involucrarse en tareas de alto esfuerzo cognitivo pueden llevarlas a descuidar aspectos emocionales y/o sociales, las cuales son áreas relevantes de la inteligencia emocional (Soubelet & Salthouse, 2017). Hay otras variables que median esta asociación, como la espiritualidad, la fe o el apoyo comunitario (Fernández & Rosell, 2022), lo que indicaría que las estrategias de afrontamiento se dirigen a aspectos más espirituales y divinos que a la toma de decisiones basadas en análisis y lógica en momentos de sobrecarga y estrés.

Por otro lado, se encontró una asociación significativa de carácter negativa entre estilo de pensamiento racional y estilo de pensamiento experiencial, indicando que la tendencia hacia un estilo de pensamiento se asociaría a un menor uso del otro, lo cual se condice con la teoría de self cognitivo experiencial (CEST; Epstein, 1996, 2003), pues considera a ambos sistemas como sistemas independientes. O sea, un sujeto puede utilizar uno más que otro dependiendo

del contexto. Por ende, un sujeto puede puntuar alto o bajo en ambos sistemas o solamente en uno ya que ambos constructos son vistos como opuestos aislados que no pertenecen a un mismo continuo (Jokić y Purić, 2019). En este caso, aquellos que son creyentes, pueden utilizar con mayor predominancia el estilo de pensamiento experiencial, pues en contextos religiosos, las emociones y lo espiritual son aspectos fundamentales. Debido a esto, existe un menor uso de pensamiento racional, ya que este tipo de procesamiento no les permitiría vivir la experiencia espiritual de una manera adecuada como lo hace el otro sistema de pensamiento.

Considerando una perspectiva psicosocial, los resultados sugieren que el bienestar en creyentes no solo se da mediante la modulación de emociones a nivel lógico analítico, sino que es relevante considerar aspectos espirituales religiosos, que pueden promover aspectos positivos psicológicos. En este caso, el predominio del pensamiento asociado a lo emocional tiende a ser altamente beneficioso ya que permite una mejor conexión con lo espiritual, mientras que un mayor uso del pensamiento analítico puede ser perjudicial ya que puede entorpecer la vinculación grupal y el favorecimiento del recurso de fe en Dios. Aunado a lo anterior, puede potenciar una visión más crítica respecto a dogmas y creencias, lo cual puede ser igualmente beneficioso a nivel personal.

Y también, es importante destacar las diferencias halladas en la subescala de emocionalidad, pues corrobora resultados previos (Sánchez *et al.*, 2012; Jokić & Purić, 2019), los cuales mencionan que las mujeres tienden a ser más empáticas y tener una mayor cercanía a lo emocional, lo cual puede ser explicado tanto a nivel biológico como sociocultural, pues el hombre suele a generar una imagen de mayor resguardo emocional en cuanto a su expresividad a diferencia de las mujeres.

En síntesis, investigaciones previas confirman: (1) una mayor tendencia hacia el uso de pensamiento racional se asocia a una mayor inteligencia emocional, y (2) la preferencia hacia el pensamiento racional se asocia a un mayor autocontrol, bienestar psicológico y menos reactividad al estrés. Los resultados obtenidos se contraponen a la evidencia encontrada, lo que sugiere que hay aspectos relevantes a considerar, como la espiritualidad o la fe, pues modulan la asociación entre estilo de pensamiento analítico y autocontrol. Los presentes hallazgos aportan información relevante y enriquecedora digna de considerar en futuras investigaciones. Por ende, se sugiere la consideración de estos componentes para próximas investigaciones y así profundizar en la vinculación

entre estas variables; es decir, componentes cognitivos y emocionales bajo un contexto religioso.

Conclusión

El presente estudio describió los componentes cognitivos y emocionales en un contexto religioso espiritual en Chile, cuya muestra evidenció una relación negativa entre Necesidad de cognición e Inteligencia Emocional a nivel general, al igual que con la subescala de Autocontrol. De esta manera se infiere que los creyentes que prefieren un mayor uso de pensamiento racional suelen experimentar dificultades para comprender y regular emociones, por lo que aquellos que priorizan este tipo de pensamiento, tienden a experimentar sus emociones desde lo doctrinal, generando posibles impedimentos para realizar una adecuada cohesión con el grupo y conexión con lo espiritual. Por lo tanto, los resultados sugieren que la interacción entre las variables estudiadas depende tanto de factores individuales como socioculturales y religiosos.

Por otro lado, es importante considerar las limitaciones del estudio, el cual fue construido bajo la lógica no experimental transversal, lo cual condiciona los resultados a un momento específico, por lo que se sugiere la replicación de hallazgos a nivel longitudinal, considerando una muestra que sea de carácter transcultural para así obtener una representatividad más sólida. Esto permitiría evaluar a los constructos en un periodo de tiempo para considerar posibles fluctuaciones frente a diversos contextos socioculturales. Además, al evaluar los resultados obtenidos, se evidencian puntuaciones diferentes a los hallazgos obtenidos por otros autores, principalmente entre GTEI y NFC, y Autocontrol y NFC, por lo que se recomienda considerar otras variables que puedan mediar la relación encontrada.

Finalmente, los resultados obtenidos permiten abrir y considerar nuevos aspectos al momento de evaluar las variables mencionadas, pues pueden modular la vinculación de aspectos cognitivos y emocionales dentro de un contexto específico. En este caso, es posible visualizar que un mayor uso del pensamiento racional dentro de la población de creyentes protestantes chilenos puede disminuir la regulación emocional, por lo que se invita a integrar y profundizar en estos hallazgos en futuras investigaciones para generar una comprensión más profunda sobre cómo el aspecto espiritual puede mediar entre variables. Estos hallazgos abren la posibilidad

de explorar cómo la espiritualidad modula la relación entre cognición y emoción en poblaciones creyentes, aportando evidencia empírica al diálogo entre psicología y religión.

Referencias

Alba-Juez, L., & Pérez-González, J.-C. (2019). The relationship between Trait Emotional Intelligence and communicative competence as manifested at the workplace: Chapter 10. Emotion and language ‘at work’. En J. L. Mackenzie & L. Alba-Juez (Eds.), *Emotion in Discourse* (pp. 247-278). John Benjamins Publishing Company. doi: <https://doi.org/10.1075/pbns.302.10alb>

Arias-González, J. L., & Covinos-Gallardo, M. (2021). *Diseño y metodología de la investigación*. Enfoques Consulting EIRL. Recuperado de: https://gc.scalahed.com/recursos/files/r161r/w26022w/Arias_S2.pdf

Bertrams, A., & Dickhäuser, O. (2009). High-school students’ need for cognition, self-control capacity, and school achievement: Testing a mediation hypothesis. *Learning and Individual Differences*, 19(1), 135-138. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.lindif.2008.06.005>

Cacioppo, J. T., & Petty, R. E. (1982). The need for cognition. *Journal of Personality and Social Psychology*, 42(1), 116-131. Doi: <https://doi.org/10.1037/0022-3514.42.1.116>

Cohen, J. (2013). *Statistical Power Analysis for the Behavioral Sciences (2.a ed.)*. Routledge. Doi: <https://doi.org/10.4324/9780203771587>

Colling, J., Wollschläger, R., Keller, U., Grass, J., Strobel, A., Preckel, F., & Fischbach, A. (2023). The relation between Self-Control, Need for Cognition and Action Orientation in secondary school students: A conceptual replication study. *PLOS ONE*, 18(6), e0286714. Doi: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0286714>

Cooper, A., & Petrides, K. V. (2010). A Psychometric Analysis of the Trait Emotional Intelligence Questionnaire–Short Form (TEIQue–SF) Using Item Response Theory. *Journal of Personality Assessment*, 92(5), 449-457. Doi: <https://doi.org/10.1080/00223891.2010.497426>

De La Cerda Plaza, M. J. (1957). *El protestantismo y la verdadera Iglesia de Cristo*.

Epstein, S. (2003). Cognitive-Experiential Self-Theory of Personality. En *Handbook of Psychology* (pp. 159-184). John Wiley & Sons, Ltd. Doi: <https://doi.org/10.1002/0471264385.wei0507>

Epstein, S., Pacini, R., Denes-Raj, V., & Heier, H. (1996). Individual differences in intuitive-experiential and analytical-rational thinking styles. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71(2), 390-405. Doi: <https://doi.org/10.1037/0022-3514.71.2.390>

Faul, F., Erdfelder, E., Buchner, A., & Lang, A.-G. (2009). Statistical power analyses using G*Power 3.1: Tests for correlation and regression analyses. *Behavior Research Methods*, 41(4), 1149-1160. Doi: <https://doi.org/10.3758/BRM.41.4.1149>

Fernández, M. B., & Rosell, J. (2022). An Analysis of the Relationship Between Religiosity and Psychological Well-Being in Chilean Older People Using Structural Equation Modeling. *Journal of Religion and Health*, 61(2), 1585-1604. Doi: <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01442-z>

Fernández, S. (2016). The Council of Nicaea and its reception. *Teología y vida*, 57(2), 297-303. Doi: <https://doi.org/10.4067/S0049-34492016000200010>

Ferrada, R. F., Bacigalupe, L. D., Carrasco, J. O., Münzenmayer, M., Navarro, M. A., Escobar, M. J., Cárdenas, J., & Langer, Á. I. (2023). Mental Health and Religiosity: The Role of Experiential Avoidance in the Symptoms of Depression, Anxiety, and Stress. *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*, 23(1), 43-55.

Grass, J., Strobel, A., & Strobel, A. (2017). Cognitive Investments in Academic Success: The Role of Need for Cognition at University. *Frontiers in Psychology*, 8. Doi: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.00790>

Heiser, M. (2014, junio 11). *Two Powers in Heaven*. Dr. Michael Heiser. Recuperado de: <https://drmsb.com/the-naked-bible/two-powers-in-heaven/>

Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, P. (2010). *Metodología de la investigación* (5a ed). McGraw-Hill. Recuperado de: <https://www.academia>.

edu/20792455/Metodolog%C3%ADa_de_la_Investigaci%C3%B3n_5ta_edici%C3%B3n_Roberto_Hern%C3%A1ndez_Sampieri

Ipsos. (2023). *Creencias Religiosas en el Mundo* (Religión Global 2023).

Jacobs, I., Sim, C.-W., & Zimmermann, J. (2015). The German TEIQue-SF: Factorial structure and relations to agentic and communal traits and mental health. *Personality and Individual Differences*, 72, 189-194. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.paid.2014.09.003>

JASP Team (2024). *JASP* (Version 0.19.0) [Computer software].

Jokić, B. & Purić, D. (2019). Relating Rational and Experiential Thinking Styles With Trait Emotional Intelligence in Broader Personality Space. *Europe's Journal of Psychology*, 15(1), 140-158. Doir: <https://doi.org/10.5964/ejop.v15i1.1692>

Łowicki, P., & Zajenkowski, M. (2017). Divine Emotions: On the Link Between Emotional Intelligence and Religious Belief. *Journal of Religion and Health*, 56(6), 1998-2009. Doi: <https://doi.org/10.1007/s10943-016-0335-3>

Lua, V. Y. Q., Ooi, W. M., Najib, A., Tan, C., Majeed, N. M., Leung, A. K. -y., & Hartanto, A. (2024). Think your way to happiness? Investigating the role of need for cognition in well-being through a three-level meta-analytic approach. *Motivation and Emotion*, 48(1), 75-99. Doi: <https://doi.org/10.1007/s11031-023-10047-w>

Mendecka, G. (2012). Aktywność własna jako czynnik rozwoju wybitnych twórców. [Own activity as a factor in the development of outstanding artists]. *Psychologia Rozwojowa* [Developmental Psychology], 17(1), 65–76

Nielsen, K. S., Bauer, J. M., & Hofmann, W. (2020). Examining the relationship between trait self-control and stress: Evidence on generalizability and outcome variability. *Journal of Research in Personality*, 84, 103901. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2019.103901>

Otzen, T., & Manterola, C. (2017). Sampling Techniques on a Population Study. *International Journal of Morphology*, 35(1), 227-232. Doi: <https://doi.org/10.4067/S0717-95022017000100037>

Paek, E. (2006). Religiosity and perceived emotional intelligence among

Christians. *Personality and Individual Differences*, 41(3), 479-490. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.paid.2006.01.016>

Pauck, W. (1948). Roman Catholicism and Protestantism. *Theology Today*, 4(4), 457-473. Doi: <https://doi.org/10.1177/004057364800400404>

Pacini, R. and Epstein, S. (1999). The Relation of Rational and Experiential Information Processing Styles to Personality, Basic Beliefs, and the Ratio-Bias Phenomenon. *Personality and Individual Differences*, 76, 972-987.

Pennycook, G. (2014). Evidence that analytic cognitive style influences religious belief: Comment on Razmyar and Reeve (2013). *Intelligence*, 43, 21-26. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.intell.2013.12.005>

Pennycook, G., Cheyne, J. A., Seli, P., Koehler, D. J., & Fugelsang, J. A. (2012). Analytic cognitive style predicts religious and paranormal belief. *Cognition*, 123(3), 335-346. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2012.03.003>

Pérez-Díaz, P. A., & Petrides, K. V. (2021). The Spanish-Chilean Trait Emotional Intelligence Questionnaire-Short Form: The Adaptation and Validation of the TEIQue-SF in Chile. *Journal of Personality Assessment*, 103(1), 67-79. Doi: <https://doi.org/10.1080/00223891.2019.1692856>

Pérez-González, J. C., & Sánchez-Ruiz, M.-J. (2014). Trait emotional intelligence anchored within the Big Five, Big Two and Big One frameworks. *Personality and Individual Differences*, 65, 53-58. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.paid.2014.01.021>

Pérez-González, J.-C., Saklofske, D. H., & Mavroveli, S. (2020). Editorial: Trait Emotional Intelligence: Foundations, Assessment, and Education. *Frontiers in Psychology*, 11. Doi: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00608>

Petrides, K. V., Mikolajczak, M., Mavroveli, S., Sanchez-Ruiz, M.-J., Furnham, A., & Pérez-González, J.-C. (2016). Developments in Trait Emotional Intelligence Research. *Emotion Review*, 8(4), 335-341. Doi: <https://doi.org/10.1177/1754073916650493>

Petrides, K. V., Pérez-González, J. C., & Furnham, A. (2007). On the criterion and incremental validity of trait emotional intelligence. *Cognition and Emotion*, 21(1), 26-55. Doi: <https://doi.org/10.1080/02699930601038912>

Petrides, K. V., Sanchez-Ruiz, M.-J., Siegling, A. B., Saklofske, D. H., & Mavroveli, S. (2018). Emotional Intelligence as Personality: Measurement and Role of Trait Emotional Intelligence in Educational Contexts. En K. V. Keefer, J. D. A. Parker, & D. H. Saklofske (Eds.), *Emotional Intelligence in Education: Integrating Research with Practice* (pp. 49-81). Springer International Publishing. Doi: https://doi.org/10.1007/978-3-319-90633-1_3

Ramírez, A. (2009). De Martín Lutero a Juan Calvino. Sobre el papel del protestantismo en el surgimiento de la modernidad. *Cuestiones Teológicas*, 36(85), Article 85.

Revathy.P, & Arasi, N. K. (2021). Need for Cognition and Trait Emotional Intelligence in Relation to Academic Achievement of Higher Secondary Students. *MIER Journal of Educational Studies Trends and Practices*, 30-48. Doi: <https://doi.org/10.52634/mier/2021/v11/i1/1753>

Sánchez, E., Fernández-Berrocal, P., Alonso, D., & Tumaú, E. (2012). Midiendo ambos sistemas de razonamiento: Un estudio de la capacidad predictiva de una nueva versión del Rational-Experiential Inventory. *European Journal of Education and Psychology*, 5(2), Article 2. Doi: <https://doi.org/10.30552/ejep.v5i2.85>

Saurabh, V., & Singh, D. P. (2024). Demystifying the Interrelations between Emotional Intelligence, Rational-Experiential Thinking, and Interpersonal Relationships among Young Adults. *International Journal of Interdisciplinary Approaches in Psychology*, 2(4), 911- 925.

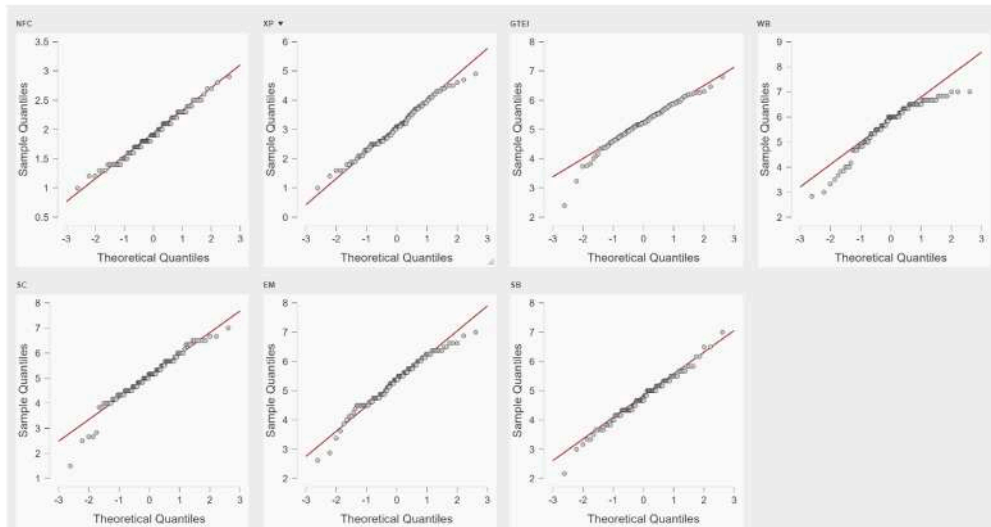
Schutte, N. S., Thorsteinsson, E. B., Hine, D. W., Foster, R., Cauchi, A., & Binns, C. (2010). Experiential and rational processing styles, emotional intelligence and wellbeing. *Australian Journal of Psychology*, 62(1), 14-19. Doi: <https://doi.org/10.1080/00049530903312865>

Serdar, C. C., Cihan, M., Yücel, D., & Serdar, M. A. (2021). Sample size, power and effect size revisited: Simplified and practical approaches in pre-clinical, clinical and laboratory studies. *Biochemia Medica*, 31(1), 010502. Doi: <https://doi.org/10.11613/BM.2021.010502>

Snyder, C. R., Lopez, S. J., Marques, S. C., & Edwards, L. M. (2021). *The Oxford Handbook of Positive Psychology*. Oxford University Press, USA. Recuperado de: <https://books.google.co.in/>

Anexo

Anexo A. Gráfico Q-Q que indican normalidad en la distribución de los datos



Conversión religiosa de jóvenes a la Iglesia Cristiana Nueva Generación Internacional, municipio de Centro, Tabasco

Julio Othocani González Leal ¹

RESUMEN

El presente artículo analiza la conversión juvenil en la Iglesia Cristiana Nueva Generación Internacional, como un proceso de cambio religioso complejo, dialéctico y contradictorio que va más allá de la simple adopción de creencias, y en el que se devela la búsqueda de identidad y pertenencia de los jóvenes en un contexto de crisis económica y social en el municipio de Centro, Tabasco. La finalidad es dar cuenta de la importancia que la comunidad y la narrativa personal tienen en la transformación religiosa, y cómo las dinámicas religiosas contemporáneas ofrecen respuestas significativas a las necesidades de los jóvenes en sus procesos de conversión.

Palabras clave: transpentecostalismo, sistema religioso, IURD, medios de comunicación masiva tradicionales.

Religious conversion of young people to the New Generation International Christian Church, municipality of Centro, Tabasco

ABSTRACT

This article analyzes youth conversion in the New Generation Christian Church International as a complex, dialectical, and contradictory process of religious change that goes beyond the simple adoption of beliefs. It reveals young people's search for identity and belonging in a context of economic and social crisis in the municipality of Centro, Tabasco. The aim is to highlight the importance of community and personal narrative in religious transformation and how contemporary religious dynamics offer meaningful responses to the needs of young people in their conversion processes.

Keywords: Youth, Religious Conversion, New Generation Christian Church International.

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Email: othocanileal@outlook.com

Introducción

Se estima que en el período 2000-2020 aproximadamente 25,809 jóvenes tabasqueños cambiaron su orientación religiosa, el mayor número de conversiones juveniles registrado en la historia del municipio de Centro, Tabasco². La conversión juvenil se experimentó de forma dialéctica, no fue global, ni homogénea, ni siguió un desarrollo lineal. Del total de la cohorte de conversos, el 43% se adhirió a una iglesia neopentecostal (INEGI, 2000, 2010, 2020).

Entre las particularidades que tiene la conversión religiosa en Tabasco es que, históricamente, el mayor número de conversiones a iglesias protestantes, bautistas, pentecostales, neopentecostales, evangélicas y bíblicas no evangélicas (INEGI, 2000, 2010, 2020) ocurrió en períodos donde las estructuras de la sociedad colapsaron por el empuje de discursos y políticas capitalistas que contribuyeron a la polarización de las desigualdades, a la dislocación social, a las rupturas con las formas tradicionales de sociabilidad, al deterioro ambiental y, en consecuencia, al mantenimiento de áreas de pobreza, de segregación y de violencia que han sido aprovechadas por distintas iglesias para engrosar sus filas de creyentes (Gutiérrez & González, 2021).

De manera particular, en el municipio de Centro se vienen desarrollando desde principios del siglo XXI procesos acelerados de conversión juvenil a la Iglesia Cristiana Nueva Generación Internacional (ICNGI)³, reconocida por los creyentes como una asociación cristiana que, si bien forma parte del movimiento evangélico, se distingue por fusionar las tradiciones pentecostales con las distintas tradiciones evangélicas, pero sin caer en ninguno de los extremos, esto es, como una asociación neopentecostal (Jaimes, 2012). La conversión juvenil se da en un contexto constituido por individuos con tensiones y necesidades no satisfechas ni resueltas y, por lo tanto, predispuestos a relacionarse con los proselitistas de la ICNGI, que se presentan con una oferta de soluciones y respuestas plausibles a los problemas del mundo contemporáneo. En todo caso, el contexto establece

2 El municipio de Centro se ubica en la parte central del estado de Tabasco, donde se localiza la ciudad de Villahermosa. En Centro habita un agregado poblacional de 164,037 mujeres (51%) y hombres (49%), que tienen entre quince y veintiocho años. De estos jóvenes el 90% nació en Tabasco y un 9% migró desde otra entidad de México para estudiar (12%), buscar trabajo (12%), reunirse con su familia (11%), cambiar de oferta de trabajo (6%), casarse o unirse con su pareja (5%), así como para alejarse de la inseguridad, la violencia y las catástrofes naturales (2%) (INEGI, 2020).

3 Desde este momento nos referiremos a la Iglesia Cristiana Nueva Generación Internacional con las siglas ICNGI.

un extenso horizonte de factores en conflicto, confluyentes y dialécticos que influyen en el proceso de conversión.

La cartografía de la conversión religiosa en el municipio de Centro es un buen ejemplo de cómo el cambio religioso juvenil se halla indisolublemente ligado a procesos urbanos, migratorios, educativos, legislativos, económicos y familiares que los jóvenes expresan o denuncian a partir de prácticas religiosas y marginales. La ausencia de instalaciones públicas y privadas que tienen como fin la satisfacción de necesidades básicas para el desarrollo de las juventudes, en su área urbana y rural (CONEVAL, 2016, 2020), ha propiciado que las asociaciones religiosas sean las que respondan a las necesidades, las expectativas, las inquietudes, los riesgos y las incertidumbres que el contexto socioeconómico y político actual les significa a los jóvenes. Los jóvenes exploran activamente soluciones a sus problemas y anhelan poder encontrar significado, propósitos y trascendencia debido a que sus búsquedas están influenciadas por las posibilidades corporales, estéticas, profesionales, económicas, recreacionales, emocionales, intelectuales y religiosas que la ICNGI pone frente a cada uno.

Conversión juvenil y marginalidad en el municipio de Centro, Tabasco (2000-2020)

Un caso particular del campo confesional tabasqueño es que, en el período 2000-2020, se registró el número más alto de conversiones juveniles (25,809) en la historia del municipio de Centro, así como la cifra más alta a nivel estatal de jóvenes (91,860) viviendo con una o más carencias sociales relacionadas con el acceso a la educación, salud, alimentación, seguridad social, cohesión social, espacio en su vivienda y servicios básicos (INEGI, 2000, 2009, 2010, 2020; CONEVAL, 2010, 2014, 2016, 2020)⁴.

La relación que guardan estos factores con la conversión religiosa parte de la tendencia negativa que ha seguido la urbanización en Tabasco. Sobre este punto, Jean Pierre Bastian sugiere que: “a medida que un país se urbaniza, el

⁴ Este artículo es resultado de una investigación diacrónica en la que se registró cómo los eventos históricos y los cambios económicos, demográficos, sociales y culturales moldean las vidas individuales y los agregados poblacionales denominados cohortes o generaciones. La idea básica es que las biografías de las personas se ubican en tiempos históricos y comunidades determinadas, por lo cual todos aquellos que pertenecen a una cohorte comparten características fundamentales, aunque no son homogéneas, dado las distinciones por edad, género, clase social, estrato socioeconómico, raza o etnia, entre otras. Esta propuesta metodológica nos permitió describir y analizar cuantitativamente la conversión religiosa a partir de los datos estadísticos proporcionados por el INEGI, el CONEVAL y la ICNGI.

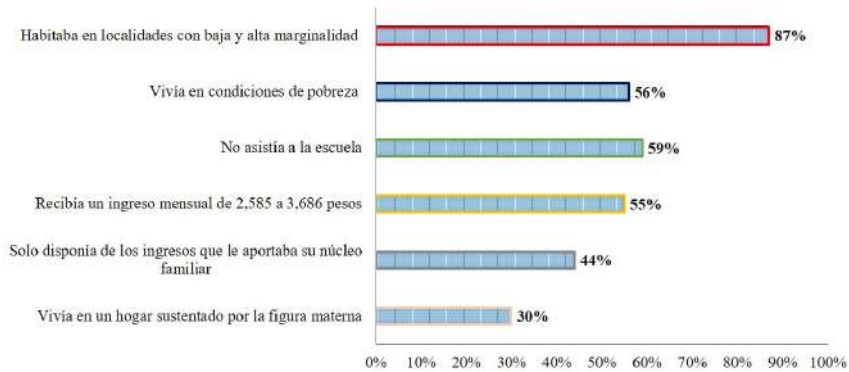
aumento natural de la ciudad pasa a ser un factor cada vez más dominante. Por lo tanto, la ciudad crea su propia población excluida [...] Es por eso que la demanda de nuevos bienes simbólicos de salvación es particularmente fuerte entre estos sectores” (1997: 87-88). En un contexto de urbanización creciente, la exclusión social se convierte en un fenómeno significativo, impulsando la demanda de bienes simbólicos de salvación entre las poblaciones marginadas. Esto resalta la necesidad de abordar las desigualdades que se intensifican en las ciudades, donde la marginalidad se convierte en un espacio de refuerzo para nuevas dinámicas sociales.

Se estima que en el municipio de Centro aproximadamente 14,452 jóvenes que cambiaron de profesión religiosa presentaron necesidades individuales instigadas por la carencia de medios necesarios y útiles para su existencia y desarrollo dentro de su contexto. El 30% de ellos vivía en un hogar sustentado por la figura materna, el 44% solo disponía de los ingresos que le aportaba su núcleo familiar, y un 55% recibía un ingreso mensual de 2,585 a 3,686 pesos. Asimismo, se observa que el 59% no asistía a la escuela, y el promedio de escolaridad era de once grados, lo que equivale a ingresar a la preparatoria, pero no concluirla (INEGI, 2000, 2009, 2010, 2020).

Es importante considerar que el 56% de los jóvenes vivía en condiciones de pobreza y que el 87% habitaba en localidades con baja y alta marginalidad (CONEVAL, 2010, 2014, 2016, 2020), distinguidas por su prominente heterogeneidad religiosa, y por ser espacios en donde la existencia de problemas estructurales y la falta de oportunidades para el desarrollo de capital humano desencadenan en las juventudes crisis que se catalizan en la búsqueda de nuevas experiencias religiosas que brinden las estructuras idóneas para aminorar la exclusión, disminuir las tensiones y hacer más llevadero cualquier problema (Ver Gráfica 1).

Esto se puede constatar, porque en el período 2000-2020 las iglesias neopentecostales consiguieron captar al 43% de los jóvenes que se convirtieron en el municipio (INEGI, 2000, 2010, 2020), gracias a su reiterante énfasis en la prosperidad económica como un fin divino. Esto es, la teología de la prosperidad, entendida como un conjunto de preceptos rituales que funcionan como una referencia simbólica que amplía la esperanza de curación en todos los aspectos de la realización del yo, un proceso de reinterpretación de la amplitud de la regeneración personal, física, psíquica, moral y económica que implica, aquí y ahora, el hecho de ser curado (Algranti, 2008; Tec, 2017).

GRÁFICA 1. CARACTERÍSTICAS SOCIOECONÓMICAS DE LOS JÓVENES QUE CAMBIARON DE RELIGIÓN EN EL MUNICIPIO DE CENTRO, TABASCO (2000-2020)



Fuente: Elaboración propia, basado en INEGI (2000, 2010, 2020) y CONEVAL (2016, 2020).

En el municipio de Centro, al igual que en países como Chile, Argentina, Brasil, Bolivia, Venezuela, Costa Rica y Guatemala, distinguidos por presentar un campo religioso plural y diverso, el neopentecostalismo despegó en la transición del siglo XX al XXI, debido a la capacidad de estas iglesias para intervenir en las culturas, integrar, recodificar y promover valores, prácticas sociales y religiosas que atraen a sus iglesias a jóvenes de diferentes estratos sociales, no solamente a los pobres de las periferias urbanas. En sus filas tienen presencia un número considerable de jóvenes de clases media y alta que llevan un estilo de vida menos rígido respecto a la doctrina, grupos que en conjunto se distinguen por ser y aspirar a ser profesionistas (Mansilla, 2007; Mardones, 2005; Muñoz, 2013; Oro, 2018).

La mayoría de estas iglesias nacieron como asociaciones independientes que siguieron trayectorias efervescentes encaminadas a la transformación y al surgimiento de nuevos ideales y formulaciones religiosas dentro del neopentecostalismo norteamericano. La afiliación de líderes de iglesias independientes a iglesias neopentecostales norteamericanas, les accedieron a los primeros centrar su carisma en una jerarquía virtuosa y transfigurarse como parte de la élite religiosa, tanto de radio, ciber y telepredicadores, como de cantantes, artistas, apóstoles y profetas que flexibilizan, massmediatizan y desterritorializa la práctica religiosa (Castro, 2012; Jaimes, 2012).

Una de las asociaciones neopentecostales de mayor expansión en el municipio de Centro es la Iglesia Cristiana Nueva Generación Institucional (ICNGI)⁵. La ICNGI es una asociación religiosa que nació como una casa de oración en 1991 y que desde entonces se ha ido transformando en una producción neopentecostal, es decir, como un híbrido de lo pentecostal, lo evangélico y la modernidad, que da como resultado una antiestructura contrapuesta a lo tradicional. Actualmente la ICNGI es un referente importante de oposición religiosa en el municipio de Centro, por su progresiva influencia en la vida social, cultural y política del territorio.

Los programas evangelizadores que en la última década más impacto han tenido entre la juventud del municipio son los que produce la ICNGI, quien ofrece conseguir la felicidad y la prosperidad no en el reino de los cielos, sino en el presente. La iglesia oferta a los jóvenes aliviar sus malestares físicos, emocionales, económicos y espirituales a través de estructuras menos rígidas y más adecuadas a sus intereses y problemáticas. En esta iglesia los jóvenes celebran conciertos, realizan viajes vacacionales, escalan montañas, practican deportes, conocen parajes edénicos, son apoyados para transitar económicamente de la juventud a la adultez, se les brindan espacios para que estimulen su creatividad, sus talentos y el liderazgo, se les delegan las responsabilidades proselitistas y rituales más importantes de la iglesia, y se les permite escalar en la organización social del grupo y, con ello, recibir remuneraciones económicas del altar.

Los jóvenes conversos cambian en muchos sentidos, en más de una ocasión y en diferentes períodos. Pasan de ser infelices, enfermos y equivocados a seres felices, prósperos, sanos, herederos de un patrimonio espiritual y sociocultural, agentes con participación política, ciudadana y religiosa, agentes de cambio en la construcción del hecho religioso de la institución, y miembros de una comunidad que les permite explicar y dar sentido a sus vidas. El cambio no se da con la decisión de afiliarse, más bien, se va dando paulatinamente, en la medida en que el joven se incorpora a nuevos espacios, vive nuevos rituales,

⁵ La ICNGI se localiza en la colonia El Recreo, Villahermosa, Tabasco. Enclavada en el corazón de la ciudad de Villahermosa, la ICNGI goza de una excelente ubicación en cuanto a puntos de acceso, movilidad, servicios, educación, administración y esparcimiento, puesto que se sitúa a unos cuantos metros de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, del Instituto Tecnológico de Villahermosa, del Mercado José María Pino Suárez, del Parque Tomás Garrido Canabal, del Parque Museo La Venta, así como de las centrales de autobuses: ADO, Sureste, Sultana y de todas aquellas bases de transporte público que conectan el sistema carretero del estado de Tabasco. De igual forma, se encuentra bordeada por las colonias populares la Manga, Gaviotas, Tierra Colorada y por las que constituyen los ejes comerciales y residenciales de la ciudad, como la zona de Tabasco 2000.

tiene experiencias sobrenaturales, aprehende enseñanzas, establece vínculos afectivos y solidaridades, reinterpreta la nueva cosmovisión y la pone en praxis en el mundo natural y espiritual, celebra compromisos institucionales y se apega a la normatividad eclesial.

De acuerdo con el Catálogo de Localidades de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL, 2013) y los registros de la Escuela para Nuevos Creyentes de la ICNGI, se estima que el 60% de los jóvenes interesados en la oferta religiosa de sanidad y prosperidad habitan en localidades caracterizadas por la ruralidad y la marginalidad, donde el acceso de la población a los bienes y servicios básicos es desigual, apuntando a la pobreza, marginalidad, sanidad y prosperidad como factores exógenos que inciden en los procesos de conversión que experimenta la juventud tabasqueña. Se sabe que los jóvenes peregrinan a la iglesia en busca de prosperidad y sanidad desde las colonias: Indeco, Ciudad Industrial, Medellín y Pigua, Acachapan y Colmena, Casa Blanca, Gaviotas Norte y Sur, La Manga, Atasta, El Espejo, José Narciso Roviroso, Miguel Hidalgo, Ixtacomitán, La Isla, Francisco Javier Mina, entre otras localidades. Un dato que merece ser contrastado, porque si bien la mayor cantidad de buscadores proviene de localidades con alta marginalidad, no todos los buscadores viven esa realidad, pues, ciertamente, la gran mayoría de los jóvenes, principalmente las mujeres, que suelen afirmar su conversión en la adultez pertenecen a estratos sociales de clase media y alta.

A más de treinta años de su fundación, la ICNGI ha cimentado un programa evangelizador que brinda a los jóvenes la posibilidad de enfrentar los retos de una vida más precarizada, más anómica y con mayor inseguridad. Asimismo, ha configurado una nueva generación de pastores, jóvenes que en algún momento de su vida se convirtieron al neopentecostalismo, que interiorizaron la cosmovisión del grupo y que hoy se ocupan de diseminar su sistema religioso en casi todos los municipios del estado de Tabasco (Paraíso, Nacajuca, Cárdenas, Comalcalco, Huimanguillo, Jalapa, Macuspana, Tacotalpa, Teapa, Tenosique, Centla, Emiliano Zapata, Jonuta), en otros territorios de México (Quintana Roo, Veracruz, Estado de México, Ciudad de México, Guerrero, Oaxaca, Campeche, Chiapas, Yucatán, Durango, Jalisco, Sonora, Querétaro, Nuevo León) y en otros países (Guatemala, Honduras).

Como se observa, el acaecimiento de la conversión religiosa entre los jóvenes tabasqueños en el período 2000-2020 simboliza una respuesta a las tensiones sociales y económicas que enfrentan, donde la Iglesia Cristiana Nueva

Generación Internacional se presenta como una alternativa que ofrece soluciones y un sentido de pertenencia en un contexto de crisis y desigualdad. Este proceso de conversión no solo es un cambio de fe, sino un reflejo de la búsqueda de identidad y significado en un entorno marcado por la dislocación social y la falta de oportunidades. Los programas de la ICNGI han impactado en la juventud del municipio al ofrecerles un modelo de conversión contemporáneo y dinámico que promueve la felicidad y el bienestar en el presente, y les da oportunidades para desarrollar sus talentos y asumir responsabilidades en la comunidad. Esta estrategia no solo alivia sus diversas inquietudes, sino que también les permite transitar de manera efectiva a la adultez, fomentando un sentido de pertenencia y liderazgo dentro del grupo.

La conversión juvenil en la ICNGI: un proceso inacabado

La conversión religiosa en la ICNGI se estructura a través de ideologías, símbolos, rituales y de una organización social bien delimitada que sitúa a la conversión como el proceso por el cual la institución adquiere el carácter generacional con el que busca permanecer en la línea del tiempo, haciendo de la conversión un proceso de larga duración que no termina en la juventud o adultez de un individuo, sino con la disidencia, la apostasía o la muerte⁶.

Para comenzar a citar los ejemplos más relevantes del carácter temporal, comunitario y personal de la conversión, se puede iniciar exponiendo que en la ICNGI el bautismo representa el inicio del proceso de conversión y no el final, como sí sucede en otras organizaciones religiosas. El bautismo es el inicio de nuevos aprendizajes teológicos, rituales y culturales que permiten al bautizado ser reconocido como un nuevo creyente. Un bautizado es considerado miembro, pero se sabe que su conversión no se halla cimentada, para lo cual, deberá asistir constantemente a los servicios, discipulados y ministerios en donde será socializado e internalizará la identidad que propone la nueva cultura (Berger, 1971). Deberá permanecer en la iglesia durante un tiempo prolongado y tendrá que evangelizar a más de diez jóvenes para convertirse en mentor o, lo mismo, en jóvenes con conocimientos, obligación y autoridad para ministrar la vida religiosa de los nuevos creyentes (niños, jóvenes, adultos, ancianos), así como, la estabilidad

⁶ Los datos que a continuación componen el cuerpo del artículo se recolectaron en la ICNGI (2020-2021), en donde gran parte del trabajo de campo se centró en la observación etnográfica de rituales y en la recogida de testimonios de conversión ofrecidos por los jóvenes en servicios públicos, conversaciones informales y entrevistas a profundidad sostenidas dentro y fuera de la iglesia.

laboral, económica y espiritual para contraer matrimonio y transitar a la adultez (Turner, 1988).

La conversión tampoco termina cuando, según las prescripciones de la asociación, un joven se convierte en adulto (si es que llega a conseguirlo), esto es, cuando madura en lo espiritual, lo socioeconómico y lo matrimonial. Un joven que se convierte en adulto tendrá que aprender nuevas enseñanzas sobre su nuevo papel en la iglesia, la confirmación del matrimonio y la crianza de los hijos, porque se espera que tenga descendencia, y en caso de no poder engendrarla, que realice rituales de intercesión destinados a la fertilidad. Prescripciones que asumirá e interpretará para poder seguir viviendo conforme a las estipulaciones del grupo. El que entra a la adultez comunitaria debe aprender a entablar relaciones con otros adultos, al igual que a apropiarse de los espacios de la iglesia de forma distinta a la manera en que lo hacía en su juventud (Berger, 1971; Berger y Luckmann, 2003).

La conversión en la ICNGI es en sí misma un proceso inacabado, porque los estatus de ministros, ancianos y pastores pertenecen solo a los adultos que, siendo jóvenes, se acoplaron a la norma institucional, lo que significa una extensa minoría. Al ser una iglesia expansionista, se espera que los jóvenes, al dar el paso a la adultez, se conviertan en ministros, ancianos y pastores, lo cual les implica formarse una proyección del futuro y prepararse en los aprendizajes del grupo hasta que puedan avanzar en la jerarquía social, lo que no siempre sucede.

La institución objetiva la conversión mediante una jerarquía social basada en las teologías de la guerra espiritual y la prosperidad, que le brindan a los jóvenes una cosmovisión a partir de la cual mirarse a sí mismos y mirar a los otros, cuestionarse, reconstruirse, dejar de lado viejas enseñanzas preestablecidas y adquirir nuevos estatus, derechos y obligaciones. Los jóvenes deben estar dispuestos a formar parte de una jerarquía social divinizada en donde la familia López Palmer y la división social del trabajo religioso según el género son las bases para un nuevo camino, es decir, deben aceptar que hay un ideal de liderazgo establecido que forma parte de una jerarquía económica, moral y política superior en donde las cualidades de fortaleza y valentía no se piensan en términos femeninos.

Se aduce, que la cosmovisión del grupo se encuentra internalizada en el converso, cuando este acepta que no tiene el derecho a gobernar autocráticamente, que no posee los dones necesarios para ejercer la paternidad espiritual de la iglesia,

y que el acceso a las bendiciones se encuentra guiado por las revelaciones y profecías que sus líderes les otorgan. Pero también, cuando se aceptan como una generación de rompimiento, como pescadores de almas, como seres virtuosos con dones que ponen al servicio de la iglesia y con proyecciones a heredar los bienes sagrados de la institución.

El cambio religioso y sociocultural, si es que ocurre, no se traduce de la misma forma en ningún joven; en algunos casos puede ser positivo o negativo. La minoría de jóvenes logra ascender en la organización social del grupo, convertirse en adultos, formar nuevos matrimonios, procrear las primeras generaciones nacidas en el seno de una familia neopentecostal y heredar los bienes simbólicos y materiales de la institución. Contradictoriamente, no todos los jóvenes incorporados junto a sus familias a temprana edad transitan a la adultez, muchos aseguran sentirse atormentados por las normas que internalizaron de niños, pues en su juventud no dejan de ser plausibles, al contrario, sus malestares físicos, emocionales y económicos se explican por su separación del grupo y su contacto con demonios en el mundo profano, donde combate una verdadera guerra espiritual.

Ahora bien, lo que otras asociaciones religiosas y la sociedad en general han cuestionado más severamente de la ICNGI es también lo que la hace más atractiva para las mujeres que se adhieren (Guzmán y Espinosa, 2014). Nos referimos a la flexibilidad y a los grados de autonomía que tienen sobre sus cuerpos y sus estilos de vida, pues no tienen una vida marcada por el ascetismo. En efecto, no renuncian a los placeres materiales y estéticos, en este caso, que se plantean desde la sociedad occidental. Porque, a diferencia de los hombres, la mayoría de las mujeres se convirtieron a la iglesia en su infancia, junto a sus padres para socializar con sujetos de sus mismos recursos económicos y no por problemas sociales.

Las jóvenes conversas son de familia tradicional y con recursos económicos suficientes; conducen carros de lujo, viajan por el mundo, asisten a escuelas privadas, visitan los lugares de recreo exclusivos de la ciudad y heredarán los bienes de sus padres, por lo que las posiciones económicas de las jóvenes las hacen empoderadas. Tales aseveraciones contrastan con las exigencias socioeconómicas que a los hombres se les imponen para tener un noviazgo dentro del grupo, porque si no las cumplen, es muy probable que no cubran las expectativas materiales, sociales y culturales de las mujeres. Sin embargo, cuando lo consiguen, participan en nuevos estatus en la sociedad tabasqueña que

devienen de contratos no escritos que proceden de las familias de sus novias y esposas, puesto que sirve de garantía que a las mujeres se les exige casarse con un miembro de la iglesia. De hecho, se reconoce y se promueve abiertamente que, cada jueves los jóvenes se reúnan a escuchar enseñanzas y a socializar con la intención de que formen un matrimonio cristiano en su adultez. Pero, claro está, primero los hombres y las mujeres deben convertirse en lo que ellos evocan como un joven de integridad y una reina del mundo rosa⁷.

Otra cuestión para considerar es que, durante la conversión, los jóvenes experimentan una ruleta de emociones y un sinfín de experiencias corporales inducidas por el contenido discursivo y ritual de las celebraciones religiosas. Los llamados divinos, los prodigios de sanidad y prosperidad, el gozo, la transición de estados profanos a estados sagrados, el perdón, la salvación y la afirmación de la nueva identidad se revelan en el cuerpo y en las emociones. En consecuencia, la metodología de la conversión en la ICNGI se encuentra ligada a un ejercicio profundo de gestión del cuerpo y las emociones, por el cual pasan sí o sí los valores que los jóvenes aprenden, los esquemas familiares y estéticos que quieren reproducir, el ideal de bienestar y éxito que persiguen, la profesionalización, los rituales de sanación y la guerra espiritual.

En sus conversiones los jóvenes viven la sensación de estar conectados con Dios a través de prácticas como la siembra y el ayuno, en la euforia que deviene de un desmayo en donde se revela un propósito, en una conversación gratificante en glosolalia con el Espíritu Santo, en la unción de los cuerpos, las manos y los objetos con la fe de que el Espíritu Santo transmitirá sus poderes, en la paz que se vive cuando se perdona a una agresión física, verbal, emocional y sexual, en la calma que sucede cuando se supera una ruptura amorosa o un amor mal correspondido con el apoyo de la comunidad religiosa.

Pero también, los jóvenes experimentan sentimientos de nostalgia, tristeza, enojo, dolor y, en el peor de los casos, el deseo de suicidarse cuando surge el arrepentimiento por faltas morales cometidas: tener relaciones sexuales premaritales, ingerir alcohol y otras sustancias, o por regresar a un noviazgo no cristiano. Igualmente puede darse el sentimiento de frustración por no alcanzar los estándares económicos y de belleza establecidos por el grupo, lo cual se

⁷ La ICNGI es una asociación religiosa creativa que no tiende a ser estática en cuanto a espacios de cohesión social transversal se refiere. Mediante un ejercicio de gestión del cuerpo y las emociones los jóvenes aprenden esquemas morales, familiares y estéticos que se avocan, entre otras cosas, a la deconstrucción y formación del género, la atención a la educación sexual, al performance corporal.

relaciona con sus niveles de interseccionalidad por cuestiones de edad, género, clase, roles, entre otros. Esto muestra una conciencia de clase que ocasiona que los jóvenes abandonen la nueva fe o que, por el contrario, decidan insertarse en el mundo laboral, concluyan sus estudios, sometan sus cuerpos a performances y rituales de belleza, y que inviertan dinero en su atuendo y cuidado personal, entre otros gastos que su afiliación les implica.

Como se advierte, la conversión juvenil en la ICNGI es un hecho social complejo, dialéctico y contradictorio que trasciende la aceptación de creencias, implicando un compromiso constante con la comunidad y la internalización de una identidad religiosa la cual se redefine en la vida, se experimenta en el cuerpo, y se manifiesta en la prosperidad económica.

Este hecho no solo devela la dinámica de la fe neopentecostal, sino que además pone de manifiesto las complejidades emocionales y sociales que enfrentan los jóvenes en su búsqueda de pertenencia y significado dentro de una jerarquía institucional que les exige adaptarse y evolucionar constantemente. Además, queda claro que definir la conversión a partir de la apropiación de identidades fijas sería incorrecto, dado que cada generación que se agrega impone nuevas pautas culturales que los identifica como jóvenes y creyentes.

Modelo de conversión juvenil por fases sistemáticas

De acuerdo con el modelo de fases sistemáticas de Lewis Rambo (1996), se argumenta que los jóvenes que se convirtieron a la ICNGI atravesaron un proceso secuencial y temporal de hechos, enumerado en siete fases: contexto, crisis, búsqueda, encuentro, interacción, compromisos y consecuencias.

En la medida en que la conversión se determina por dimensiones sociales, culturales, religiosas y personales, se establece que el contexto tabasqueño implanta un extenso horizonte de factores en conflicto, confluyentes y dialécticos que intervienen en el proceso de conversión. Los contextos en conflicto, como el tabasqueño, generan crisis que fuerzan a los jóvenes a enfrentarse a sus limitaciones, estimulando la búsqueda de una nueva opción religiosa para resolver el conflicto, llenar un vacío, ajustarse a nuevas circunstancias o encontrar vías de transformación. Los acontecimientos en la vida de los jóvenes a menudo causan crisis que pueden tener muchos orígenes y pueden variar en intensidad, duración y alcance. Puede ser la mayor fuerza para el cambio o simplemente un incidente catalizador que hace que se cristalice una determinada situación.

En el contexto tabasqueño los jóvenes exploran activamente soluciones a sus problemas y anhelan poder encontrar significado, propósitos y trascendencia, debido a que sus búsquedas en la ICNGI están influenciadas por las posibilidades corporales, estéticas, profesionales, económicas, recreativas, emocionales, intelectuales y religiosas que la iglesia pone frente a cada uno. Por lo tanto, la conversión juvenil está motivada por el deseo de experimentar placer y evitar el dolor, mantener un sistema conceptual, potenciar la autoestima, establecer relaciones gratificantes y conseguir una sensación de poder y trascendencia.

La conversión reúne a los jóvenes que están en crisis y buscando nuevas opciones con los que desean proporcionar nuevas orientaciones religiosas, sin embargo, no siempre se alcanza una convergencia de interés. Los proselitistas en la ICNGI son persistentes y creativos, porque mediante la búsqueda de nuevas formas para despertar el interés de los conversos potenciales, intentan entenderlos y comunicarse mejor con ellos a través de medios digitales y etnométodos. Empero, los jóvenes también son muy hábiles en procurarse lo que quieren y rechazar lo que no desean.

Una vez que los jóvenes establecieron sus primeros contactos con los proselitistas, el siguiente paso en la conversión implica que los jóvenes comiencen a relacionarse con el nuevo grupo y que ambos construyan un interés mutuo suficiente. La interacción en la ICNGI conlleva niveles intensos de aprendizaje que establecen el cimiento de un nuevo modo de vida, o como ellos afirman, la incursión de una nueva cultura. El aprendizaje teológico y ritual capacita al converso para experimentar la religión más allá del mero nivel intelectual, debido a que en el neopentecostalismo la conversión se experimenta con el cuerpo y las emociones. Solo así, la retórica provee al converso de un sistema de interpretación adecuado a la esfera religiosa de la vida y, en algunos casos, a su totalidad.

Durante el establecimiento de relaciones mutuas, los jóvenes celebran compromisos que afirman el proceso de conversión. La decisión de comprometerse da al converso el sentimiento de conexión con Dios, el Espíritu Santo y con la comunidad. Por lo tanto, en la ICNGI se requiere que los jóvenes ejecuten rituales de incorporación que los impulsen a desprenderse del pasado, a ir hacia un nuevo mundo y a consolidar su identidad como Jóvenes de Rompimiento: llamado, siembra, bautismo, servicio, entre muchos otros rituales. Celebrados los acuerdos y los rituales de paso iniciales, el nuevo creyente avanzará y regresará continuamente a su proceso de aprendizaje, según avance en la jerarquía social

del grupo y tenga que celebrar nuevos compromisos y nuevos rituales en distintas etapas de su vida (Rambo, 1996:165-170; Turner, 2013).

En resumen, el modelo de conversión por fases de Lewis Rambo (1996) permite demostrar que el esquema de creencias y actuaciones de los jóvenes llega a ser significativamente distinto al que tenían con anterioridad, cuando adquieren un sentimiento de misión, propósito, sanación, seguridad y paz dentro de la comunidad. Para los creyentes, la conversión es un proceso que siempre está en peligro, por ello, la institución sabe que necesita comunidad, confirmación y concurrencia, una misión que los Jóvenes de Rompimiento se esfuerzan por defender, alimentar, apoyar y afirmar cuando un nuevo converso se acerca al grupo, porque, a medida que los jóvenes se desarrollan espiritualmente, su comprensión se hace más sofisticada y revisan, reinterpretan y reevalúan su experiencia. El proceso de conversión juvenil no es lineal ni homogéneo, a través de la interacción y el compromiso con la comunidad religiosa, los jóvenes transforman su identidad, aunque este proceso puede conllevar desafíos significativos en su desarrollo personal y espiritual.

Modelos de conversión juvenil por movilidad religiosa

El concepto de movilidad religiosa, propuesto por el antropólogo Carlos Garma (2004), resulta útil para aprehender los procesos de conversión juvenil en la ICNGI⁸. Un concepto que, por su carácter abierto, permite reflexionar sobre tres tipos de conversión: la paulina, la activa y la apostasía. En la ICNGI la conversión paulina, esto es, el proceso de cambios repentinos y trascendentales que modifican la vida y llevan a la nueva fe, solo es experimentada discursivamente por los líderes religiosos, quienes la mitifican en narrativas donde aseguran que fue el Espíritu Santo quien les reveló la visión evangelizadora y el símbolo neopentecostal de sus asociaciones autocráticas.

El tipo de conversión paulina en iglesias pentecostales y neopentecostales es la experiencia de conversión más anhelada y valorada, porque es considerada la fuente última de una revelación y de cómo Dios ha escogido personalmente a sus líderes religiosos. La conversión paulina es, ante todo, un modelo narrativo que los líderes de la ICNGI siguen esquemáticamente para transfigurarse como

⁸ La movilidad religiosa es la transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo, a través de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes, lo que implica modificaciones en sus experiencias y formas de vivir, cuando menos por un período determinado (Garma, 2004, p. 204).

apóstoles, profetas y efesios vivientes, puesto que, al estar basada en la conversión bíblica de Saúl de Tarso, la narrativa mitifica lo que ha sido su historia, lo que es en la actualidad y lo que podría ser.

El resto de los creyentes se consideran conversos activos, en tanto que buscaron y escogieron de manera racional y abierta conocer las posibilidades que ofrecen las experiencias espirituales, sobrenaturales y de contacto con lo sagrado que oferta la ICNGI, aceptando las prescripciones y roles institucionales que emanan de la organización social del grupo. Mientras que otros abandonaron la iglesia y retornaron a ella después de un tiempo, en una o más ocasiones, y otros más que, habiendo abrazado la verdadera religión, la abandonaron por completo. Los jóvenes que viven la conversión activa buscan nuevas experiencias místicas que les permitan dar sentido a la vida, en la medida en que la transformación religiosa sobreviene de un proceso vivido activamente de contacto con experiencias sagradas, lo que puede llevar a dos tipos de conversión, la continua y la múltiple. En la conversión continua, menciona Garma (2004), los sujetos siempre están en búsquedas afanosas de nuevas experiencias con lo trascendental y lo sagrado, puesto que cuando una religión se vuelve rutinaria y su forma de acceder a Dios se vuelve predecible, vuelven a buscar otras experiencias que les mostrarán otras maneras de conocer los múltiples rostros de lo divino.

Por su parte, en la conversión múltiple, los jóvenes buscan y transitan por diferentes asociaciones religiosas antes de afiliarse a la ICNGI. La conversión múltiple puede estar presente o no dentro del discurso del converso, dado que se valora en dos sentidos. El primero la refiere como un intento equivocado en la búsqueda de soluciones a problemas, siendo una parte más de su vida anterior que debe ser separada de su etapa actual. Hay quienes consideran sus experiencias bajo una luz más negativa al haber practicado la brujería, la masturbación, el sexo desenfadado, intentos de suicidio, violencia sexual, entre otros sucesos que les son penosos y dolorosos. Desde otra arista, el joven puede destacar que está en la religión correcta porque tuvo experiencias con otras iglesias y credos en donde conoció su falacia desde adentro. En algunos casos, sus testimonios muestran que la etapa de búsqueda ha terminado, porque, una vez que se comprobó directamente la falsedad de las demás religiones y la autenticidad de la nueva verdad, no es necesario repetir las mismas vivencias (Garma, 2004).

Respecto al tercer tipo de conversión que apunta Garma (2004), se colige que en la ICNGI hay un camino que va del ser creyente hacia ser un apóstata. Hay jóvenes que, habiendo abrazado la verdadera religión la abandonan y se

convierten en ateos, o también pueden irse a otra iglesia volviéndose herejes. Entre los factores que intervienen para que los jóvenes abandonen la iglesia sobresalen: la inconformidad con las condiciones económicas que la iglesia exige, el indecoro sexual dentro del grupo, la percepción negativa de lo sobrenatural y de los modelos discursivos sustentados en contenidos occidentales, la inconformidad con los líderes, el no poder hablar en lenguas, el no poder superar los problemas que los arrastraron a la conversión, y la búsqueda de más prestigio en otras iglesias.

Un punto destacado en la problemática de la apostasía es cómo el papel de los hijos de conversos socializados en la institución religiosa es invertido. Porque en la ICNGI, estos jóvenes se encuentran ante dos grandes alternativas: o se mantienen en la asociación religiosa de su familia y ascienden en su organización social, o las abandonan total o parcialmente. En otros casos, los problemas se suscitan entre la norma ideal que los adeptos religiosos exigen y las acciones reales que no siempre corresponden a lo que se espera en los sistemas de reglas que deben regir una conducta correcta.

Como es posible inferir a partir del modelo propuesto por Garma (2004), el estudio de la movilidad religiosa en la ICNGI pone de manifiesto la discrepancia entre las expectativas de conversión idealizadas por los líderes y las diversas experiencias espirituales de los jóvenes, lo que resalta la complejidad de sus trayectorias de fe en un entorno social dinámico. La conversión paulina se erige como un ideal mitificado por los líderes, mientras los jóvenes experimentan trayectorias de búsqueda espiritual que culminan en conversiones activas, continuas o múltiples y en la apostasía. Este hecho destaca la tensión entre las expectativas institucionales y las realidades vividas por los creyentes, subrayando la necesidad de comprender las dinámicas sociales y personales que influyen en su relación con la fe.

Modelo de conversión juvenil por fases de argumentación discursiva

La conversión juvenil no sólo se queda como una experiencia vivida, también contiene una argumentación que asume la forma de una narrativa personal que el creyente logra expresar para reafirmar su identidad. Con base en el esquema de las narraciones literarias clásicas propuesto por Vladimir Propp (2019), los hechos discursivos de los jóvenes en la ICNGI se ordenan según: 1) Un principio, en donde el converso se presenta como un individuo con crisis y negaciones encausadas por una vida profana; 2) seguido por un núcleo argumentativo, en el

que el pecador sufre un cambio radical que altera su vida a partir de su encuentro sobrenatural con el Espíritu Santo; 3) y un desenlace, en el cual el joven toma la decisión completa al discipulado que culmina en el sacrificio y entrega de la vida al servicio del creador y de su iglesia.

De esta manera, las narraciones de conversión de los jóvenes también se ordenan con base en el modelo de las fases de separación, liminalidad y agregación que integran un rito de paso de enfermedad-sanidad, como lo sugiere Víctor Turner (1988). En el discurso de los jóvenes, la fase de separación es marcada por el comienzo de una etapa en que la enfermedad física, emocional, espiritual y económica es concebida como un momento crítico y negativo que los llevó a sentir la necesidad de abandonar su modelo de vida. Una percepción que inaugura su entrada a la fase liminal, en donde, lo extraordinario puede suceder y el orden de lo cotidiano tiene sus límites, puesto que comienzan a creer que la sanación se originará en la divinidad. Cuando el milagro ocurre, el joven está preparado para entrar a la fase de agregación, donde tras experimentar la sanidad, llevará a cabo el acto de reordenar la vida propia según el esquema sugerido por el grupo religioso, asumiendo sus derechos y obligaciones como un nuevo creyente, discípulo, mentor, anciano o pastor.

En síntesis, el modelo de conversión juvenil por fases de argumentación discursiva demuestra cómo los jóvenes pasan de una vida de crisis a un proceso transformador de sanación y reordenamiento identitario a través de su interacción con lo divino, culminando en un compromiso con su nueva fe y comunidad religiosa. Este recorrido, estructurado en etapas de separación, liminalidad y agregación, destaca la profundidad de la experiencia personal y colectiva en la construcción de una identidad renovada. El modelo expone cómo la experiencia de transformación personal se articula a través de una narrativa que reafirma la identidad del creyente, estructurada en fases que van desde la crisis y el cambio radical hasta la reconfiguración de la vida en el marco de un nuevo compromiso religioso. Este proceso acentúa la importancia de los ritos de paso y la construcción de una comunidad que acompaña al individuo en su camino hacia la sanación y el compromiso con su nueva fe.

Modelo de conversión por etapas y niveles de conciencia

Conocer los tipos de contactos que los jóvenes y la ICNGI establecen durante los procesos de conversión es posible a través del modelo de conversión por etapas y niveles de conciencia propuesto por Manuel Marzal (2000). Un modelo que

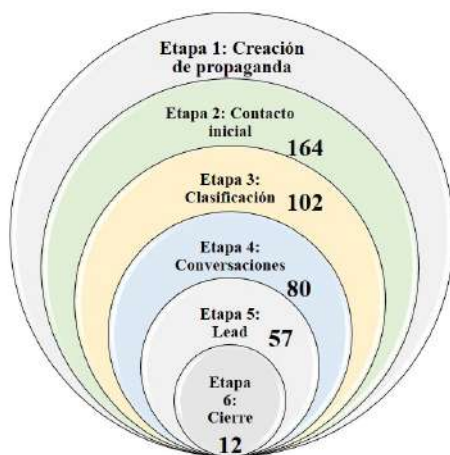
invita a poner la mirada en las razones explícitas y conscientes que los jóvenes dan de sus primeros contactos institucionales y de las motivaciones que los hicieron decidir afiliarse.

De acuerdo con Manuel Marzal (2000), se apunta que las razones del contacto son impulsadas por dos axiomas, por el proselitismo de quien quiere comunicar un mensaje y la situación de búsqueda que muchos jóvenes experimentan. El proselitismo en la ICNGI se determina por su intensidad, que va desde la invitación cortés del que anuncia su buena noticia por medio de cartas hasta la tenaz persecución salvífica por teléfono. Su método traza un continuum creciente entre lo conocido y lo desconocido, puesto que los jóvenes no sólo se acercan a la ICNGI motivados por familiares, amigos, vecinos y conocidos, también lo hacen influenciados por el proselitismo de marketing y el evangelismo digital que se difunde en redes sociodigitales y medios electrónicos.

En la ICNGI, la producción de un proyecto evangelizador corporativista-digital llevó a la formación de un cuerpo de especialistas religiosos instituido en los jóvenes, que, dado su capacidad para ofertar bienes y servicios, se les ha asignado un rol institucional en la iglesia. Según estos jóvenes, el evangelismo digital es una herramienta espiritual para llevar la propaganda religiosa al campo virtual y que se cimienta en un modelo proselitista para motivar la conversión por medios digitales, que señalan consta de seis etapas y que ninguna otra iglesia posee, al menos no en la manera de practicarlo. Un modelo evangelizador bautizado como el “embudo”, porque es un proceso a partir del cual se filtra a un gran número de buscadores digitales, hasta llegar a aquellos que tienen el algoritmo con más posibilidades de experimentar una conversión. Muestra del éxito obtenido por el proselitismo de marketing se observa en la estadística del mes de abril de 2022, donde en la etapa dos se registró a 164 buscadores, en la tercera a 102, en la cuarta a 80, en la quinta a 57 y en la sexta a 12, es decir, de 164 buscadores digitales, 12 aceptaron la propuesta religiosa del grupo (Ver Gráfico 1).

Según el modelo de estudio de Manuel Marzal (2000), se aduce que las motivaciones que impulsan a los jóvenes a convertirse son parte de los momentos más memorables de su transformación personal, determinadas por su nivel socioeconómico y sociocultural, por su capacidad para internalizar las creencias teológicas y prácticas rituales del grupo, y por su participación en la organización social y reproducción de lo sobrenatural.

GRÁFICO 1. EVANGELISMO DIGITAL: MODELO DE EMBUDO



Fuente: Elaboración propia. Trabajo de campo 2021.

Las razones explícitas que dan los jóvenes de su conversión revelan problemas económicos, emocionales, familiares, de salud-enfermedad y la presencia de otras personas que llevan el mensaje de salvación. La decisión de adherirse deviene de diversas causas, como el cambio de carácter, la vivencia de experiencias sobrenaturales en encuentros, la experimentación de milagros económicos y de sanidad, el sentirse identificados con los discursos, la admiración hacia los líderes religiosos, los nuevos modelos culturales de la iglesia y la tenaz persecución de los proselitistas.

Mientras que las razones implícitas se relacionaron con las características del grupo religioso, entre ellas: la confianza en los líderes y buena organización, asociación voluntaria, ingreso por méritos, acceso seguro y exclusivo a Dios legitimado por una revelación, fuerte sentido de identidad, alto nivel de exigencia y estatus de élite mantenido por la exclusión de incumplidos y la posición de clase, la solidaridad mecánica, que se basa en la similitud de los integrantes de un grupo (pensar lo mismo, tener el mismo comportamiento y hablar el mismo lenguaje), evitando la desmoralización y la anomía. Otra razón implícita es el ambiente comunitario en espacios de orden y virtud, que corresponde a un buen nivel de interrelación y a la construcción de espacios para la socialización y diversión de los jóvenes. A

lo cual se suma la exigencia tanto litúrgica como económica, esta última se muestra en el compromiso de sembrar, que, si bien puede parecer excesivo expresa el compromiso en una empresa en común.

De acuerdo con el modelo de Marzal (2000), la conversión no sólo se estructura como un proceso de transición y conflicto, sino también como un mecanismo creativo que permite superar el impacto de los cambios económicos, sociales y culturales generados por la modernidad tabasqueña. Una conjetura que, si bien presupone que durante las crisis los preceptos ideológicos y las prácticas cotidianas del individuo se desvaloran, hace pensar que no se trata de un proceso únicamente destructivo, sino también de un proceso de deconstrucción-reconstrucción del mundo, con la peculiaridad de que se desarrolla en un contexto de vulnerabilidad, pero también de innovación y creación juvenil.

Consideraciones finales

A manera de conclusión podemos decir que la conversión religiosa entre los jóvenes tabasqueños en el período 2000-2020 se debe considerar como un hecho social y cultural en el que se refleja una respuesta a las tensiones sociales y económicas que enfrentan los jóvenes, donde la Iglesia Cristiana Nueva Generación Internacional se presenta como una alternativa que ofrece soluciones y un sentido de pertenencia en un contexto de crisis y desigualdad. Este proceso de conversión no solo es un cambio de fe, sino un reflejo de la búsqueda de identidad y significado en un entorno marcado por la dislocación social y la falta de oportunidades.

La conversión juvenil en el municipio de Centro, Tabasco, en el período 2000-2020, pone de manifiesto una profunda conexión entre la marginalidad, la pobreza y la búsqueda de nuevas identidades religiosas. Se destaca el papel fundamental de las iglesias neopentecostales como espacios de esperanza y transformación social para los jóvenes que enfrentan contextos de exclusión. Este proceso no solo evidencia la necesidad de los jóvenes de encontrar respuestas a sus crisis existenciales, sino que también resalta la capacidad de estas comunidades religiosas para ofrecer alternativas significativas en un entorno caracterizado por la precariedad y la escasez de oportunidades

La conversión juvenil en la ICNGI se muestra como un proceso no lineal, dialéctico y contradictorio que trasciende la mera aceptación de creencias, implicando un compromiso constante con la comunidad y la internalización de una identidad religiosa que se redefine a lo largo de la vida. Este hecho social no solo refleja la dinámica de la fe neopentecostal, sino que también pone de manifiesto las complejidades emocionales y sociales que enfrentan los jóvenes en su búsqueda de pertenencia y significado dentro de una jerarquía institucional que les exige adaptarse y evolucionar constantemente.

Las aseveraciones hasta aquí planteadas dan cuenta de los procesos de conversión juvenil en la Iglesia Cristiana Nueva Generación Internacional desde múltiples aristas y modelos. Se advierte que la cristalización de dichos argumentos y modelos debe ser repensada y replanteada según sea el grupo y el sector poblacional de estudio, porque la dinámica que actualmente adquiere el hecho social de la conversión religiosa es la de la transformación, la adaptación y las propias subjetividades e intereses de las juventudes.

Referencias

Algranti, J. (2008). De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma -estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neopentecostalismo argentino-. *Religião e Sociedade*, 28 (2), 179-2009.

Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Berger, P. (1971). *El Dosel Sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. España: Kairós.

Berger, P. y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. España: Amorrortu Editores.

Castro, M. (2012). De jóvenes contemporáneos: Trendys, emprendedores y empresarios culturales. En N. García Canclini (Coord.), *Jóvenes, culturas*

urbanas y redes digitales. Prácticas emergentes en las artes, las editoriales y la música (pp. 25-44). México: Ariel.

CONEVAL (2020). *Informe de Pobreza y Evaluación 2020*. México: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.

CONEVAL (2016). *Población total, indicadores, índice y grado de rezago social, según municipio, 2000, 2005, 2010 y 2015*. México: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.

CONEVAL (2014). *Pobreza por ingresos 1990-2014*. México: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.

CONEVAL (2010). *Informe anual sobre la situación de y rezago social*. México: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.

Garma, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Plaza y Valdés.

Gutiérrez, Á. y González, J. (2021). Urbanización y marginalidad en la diversificación religiosa en Villa Playas del Rosario, Tabasco. En Á. Gutiérrez Portillo (Coord.), *Diálogos sobre el hecho religioso* (pp. 41-72). México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

Guzmán, A. y Espinosa, V. (2014). DE FACTURA TABASQUEÑA. *Revista Proceso*, Edición especial (47), 49-51.

INEGI (2020). *XIV Censo General de Población y Vivienda. Tabulados básicos por localidad*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2011). *Panorama de las religiones en México*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2010). *XIII Censo General de Población y Vivienda. Tabulados básicos por localidad*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Geografía.

INEGI (2009). *Anuario Estadístico de Tabasco 2009. Aspectos Geográficos*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2005). *La diversidad religiosa en México*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

INEGI (2000). *XII Censo General de Población y Vivienda. Tabulados básicos por localidad*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Jaimes, R. (2012). El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista Mexicana de Sociología*, 74 (4), 649-678.

Mansilla, M. (2007). El neopentecostalismo chileno. *Revista de Ciencias Sociales*, (18), 87-102.

Mardones, J. (2005). Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión. *Desacatos*, (18), 103-115.

Marzal, M. (2000). Conversión y resistencia de católicos populares del Perú a los Nuevos Movimientos Religiosos. En E. Masferrer Kan (Coord.), *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos* (pp. 101-122). México: Plaza y Valdez.

Muñoz, A. (2013). Devoción y sacrificio. La búsqueda de Dios a través de los aposentos en el neopentecostalismo. *Alteridades*, 23 (45), 63-77.

Oro, A. (2018). Neopentecostalismo. En R. Blancarte Pimentel (Coord.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 413-420). México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México.

Propp, V. (2019). *Morfología del cuento*. México: Colofón.

Rambo, L. (1996). *Psicosociología de la conversión religiosa ¿Convencimiento o seducción?*. España: Herder.

SEDESOL (2013). *Catálogo de Localidades. Municipio de Centro*.

México: Secretaría De Desarrollo Social.

Turner, V. (2013). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

Turner, V. (1988). *El Proceso Ritual. Estructura y antiestructura*. México: Taurus.

Disidencias y lealtades dentro de los sistemas religiosos evangélicos

Luis Felipe Ramírez Cerecedo¹

RESUMEN

Los movimientos evangélicos siempre han mostrado una enorme multiplicidad de perspectivas sobre las realidades sociales desde lo teológico. Aunque algunos de los especialistas religiosos evangélicos expresen discursos antipolíticos, los creyentes han mostrado un amplio abanico de perspectivas sobre lo social, posicionándose a favor o en contra de los sistemas y partidos políticos. El propósito de este artículo es exponer parte de los posicionamientos del mundo evangélico en términos políticos, identificando aspectos de la cultura real y la cultura ideal que existe sobre las diferentes perspectivas entre creyentes y actores sociales.

Palavras-chave: evangélicos, política, disidencias, lealtades, cultura.

Dissidences and loyalties within evangelical religious systems

ABSTRACT

Evangelical movements have always shown a vast range of perspectives on social realities from a theological standpoint. Even though some evangelical religious specialists may voice anti-political views, believers have demonstrated a wide array of perspectives on social issues, either supporting or opposing political systems. The purpose of this article is to highlight some of the political stances within the evangelical world, identifying aspects of both real and ideal culture that exist across the different viewpoints of believers and social actors.

Keywords: evangelicals, politics, dissidents, loyalties, culture.

¹ Estudiante de doctorado, maestro en Ciencias Antropológicas por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y licenciado en Antropología Histórica por la Universidad Veracruzana, email: Luis_cerecere@outlook.es

Introducción. Breve acercamiento a las dinámicas históricas de lo político-religioso y los evangélicos en México

Históricamente, México ha sido un país marcado por una gran cantidad de cambios políticos, religiosos, demográficos y geográficos, transformaciones que han generado profundas modificaciones en las dinámicas religiosas. En este sentido, las investigaciones sobre las dinámicas político-religiosas reflejan una serie de adaptaciones, colaboraciones, expresiones políticas, persecuciones, conflictos, posicionamientos y lealtades de los sistemas religiosos.

A principios del siglo XIX, tras la independencia (1810) y el surgimiento del Primer Imperio Mexicano (1821-1823), la fuerza de choque era el Ejército Trigarante, aunque su principal objetivo era garantizar la estabilidad política y la independencia del país frente a las autoridades españolas, su vinculación con la Iglesia Católica fue bastante estrecha. Esta fuerza armada surgió tras la firma del Plan de Iguala (1821), como un acuerdo entre los insurgentes y las fuerzas realistas, el cual prometía la independencia de México bajo tres garantías: religión, independencia y unión. En este contexto, la garantía de la religión establecía que el catolicismo debía mantenerse como la única religión oficial del país, lo que reflejaba el fuerte apoyo de un sector conservador, a la Iglesia y a la causa independentista. Por lo tanto, el Ejército Trigarante no solo defendía la independencia política, sino que también protegía la preeminencia de la Iglesia Católica que desempeñaba un papel central en la vida social y política del naciente México en ese momento. Esta alianza entre la Iglesia y el ejército fue clave para la consolidación del nuevo orden político, primero imperial y luego centralista.

Tras la independencia de México, en 1821, el Ejército Trigarante dejó de existir como tal, pero su legado permaneció al influir en las dinámicas políticas del país. Sin embargo, a medida que México avanzaba hacia la consolidación de su República, este ejército se fue reorganizando y modificando a lo largo de los años. Ya en 1846-1848, la guerra entre México y Estados Unidos tuvo un impacto decisivo en este proceso, ya que la derrota en esta guerra y la posterior pérdida de territorios clave y gran parte del norte del país, desestabilizó aún más la estructura política y social del joven Estado mexicano.

Durante este conflicto se desarticulaban muchas de las estructuras heredadas de la Monarquía española y el ejército que, inicialmente, había sido leal a la causa de la independencia y que ya había tenido una compleja red de

transformaciones, quedó destruido; dando paso fácil a nuevas perspectivas políticas dentro del país, ocasionando la consolidación de una República diferente que adoptó nuevas ideas sobre la organización política y la relación entre el Estado y la Iglesia.

Por ejemplo, las reformas del entonces presidente Valentín Gómez Farías (1781-1858), en 1833-1834, fueron un intento temprano de reducir el poder eclesiástico y de sectores politizados del ejército en México, con la promoción de principios y un marco de legalidad liberal. Entre sus principales medidas estuvieron la eliminación del fuero eclesiástico, la expropiación de propiedades del clero, la implementación de una educación pública y laica, así como la disminución de los privilegios tanto militares como religiosos.

Dentro del marco de la consolidación de las **Leyes de Reforma (1855-1863)** y la **derrota del Segundo Imperio (1857-1867)** se plantó una transformación profunda en la relación entre lo político y lo religioso en México. Aunque estas leyes establecieron la **separación oficial entre la Iglesia y el Estado**, el ámbito religioso nunca se ha despolitizado por completo. Sin embargo, la sociedad mexicana ha asimilado la idea de que un líder político no debe ser **abiertamente confesional**, percepción que se reforzó con la **desarticulación del ejército conservador, la derrota imperial** y, posteriormente reafirmándolo, con la **Guerra Cristera (1826-1829)**. Estos conflictos dejaron una huella en la **memoria colectiva del pueblo mexicano de siglo XX**, consolidando la noción de que el Estado y la Iglesia deben permanecer separados.

Sobre este aspecto, a finales del siglo XIX y principios del XX, México fue uno de los centros de surgimiento y llegada de una gran diversidad de sistemas religiosos evangélicos. Estos sistemas, conformados en su mayoría de misioneros de Estados Unidos y Europa, comenzaron a expandirse en distintas regiones del país, claramente adaptándose a los contextos locales, evangelizando y mostrando una compleja percepción del mundo social que los rodeaba.

Su crecimiento no solo representó una transformación en el campo religioso, sino que también introdujo complejas perspectivas simbólicas, míticas y rituales y, además, reforzando parte de las ideas de separación entre la Iglesia y el Estado. Estos nuevos sistemas religiosos desarrollaron posiciones diversas sobre lo social y lo político, desde visiones que respaldaban las estructuras de poder hasta posturas de resistencia y disidencia frente al Estado y otros actores sociopolíticos.

Hay que recalcar que muchos de estos grupos son, en mayor o menor medida, herederos de la *Reforma Radical Protestante*. Esta *Reforma* constituía, en parte, a aquellos cristianos protestantes anabaptistas que creían que su *reforma* debía purificar no solo la teología y separarse de la Iglesia Católica, sino también la vida real de los cristianos, especialmente hacer una distinción entre sus relaciones políticas y sociales, para vivir de forma coherente con sus creencias escatológicas milenarias.

Muchos de los evangélicos contemporáneos tienen creencias y patrones heredados de estas formas de expresión religiosa, tales como una visión escatológica (es decir, sobre el fin de los tiempos) que influye en su forma de vivir. Hay quienes creen que deben mantenerse puros y alejados de la sociedad corrupta en preparación para la segunda venida de Cristo. Por eso, se organizan en comunidades cerradas a las escisiones y los espectros políticos.

No obstante, esto no es necesariamente constante en los sistemas religiosos y denominaciones del mundo evangélico. Vemos cómo la perspectiva de los creyentes puede variar, las diversas perspectivas, opiniones, visiones del mundo, experiencias y formaciones, ponen en entredicho los discursos institucionales y los sistemas eclesiales, creando dicotomías entre la cultura real y la cultura ideal (Masferrer, 2004, p. 50).

Aunque muchos actores sociales y creyentes buscan seguir una línea doctrinal acorde a lo que las instituciones dicen, no siempre hay uniformidad en las creencias y prácticas. Dentro de cualquier sistema religioso, los creyentes pueden tener diferentes interpretaciones de la doctrina y diferentes propuestas de cómo deben comportarse, lo que genera variaciones en la manera en que viven su fe. Estas diferencias pueden desafiar los discursos oficiales de las instituciones religiosas y cuestionar los sistemas eclesiales establecidos. Es decir, los creyentes no siempre siguen al pie de la letra lo que dicta la autoridad religiosa, sino que pueden reinterpretarlo o adaptarlo a su propia realidad.

Sobre este respecto, Felipe Vázquez (2007, p. 60) destaca dos tipos de creyentes; los primeros son aquellos cuyo interés esencial es no perder su relación con Dios, también buscan influir en su entorno mediante su testimonio personal, el proselitismo religioso intenso y su apego a las enseñanzas cristianas; el segundo, incluye a quienes, por su contexto social y económico o por intereses políticos, asumen un rol más activo en la sociedad, ejerciendo mayor influencia en el ámbito público.

Esto genera una tensión entre lo que podríamos llamar la “cultura ideal”, que se compone de las normas sociales formalmente aceptadas, las expectativas sobre cómo deben actuar las personas y las suposiciones, a veces erróneas, de investigadores y creyentes sobre la práctica invariable de ciertos preceptos y; la “cultura real”, que refleja la manera en que los creyentes viven y practican su fe en su vida cotidiana, influenciados por sus experiencias y condiciones personales.

En otras palabras, a menudo existe una brecha entre lo que la institución religiosa, algunos creyentes y especialistas religiosos establecen como norma, y lo que realmente hacen, dicen o creen otros seguidores. Cabe señalar que esta diferencia no solo se observa entre los creyentes en general, sino también entre los especialistas religiosos con formación teológica. Esto, inevitablemente, da lugar a un complejo entramado de lealtades políticas y posicionamientos que varían según cada individuo o grupo.

Politización y los referentes políticos de los evangélicos en México.

La identificación y el posicionamiento de los actores sociales religiosos involucrados en el ámbito político-religioso son fundamentales para analizar el ejercicio del poder y sus mecanismos. En este aspecto, el análisis se centrará en el impacto de los evangélicos *dispensacionistas* en la política mexicana, revisando cómo estos grupos se relacionan con el poder político y utilizan los vínculos entre religión y política para mantener y fortalecer su influencia, además de expresar sus lealtades.

Para empezar, es necesario definir algunas de las creencias que existen en el mundo evangélico. El término dispensacionismo se refiere a un conjunto de creencias sostenidas por ciertos grupos evangélicos sobre el fin de los tiempos, las profecías y la manera en que se estructura la historia. Según esta perspectiva, la historia humana se divide en dispensaciones, o períodos específicos, en los cuales el pueblo judío y el Estado de Israel, desempeñan un papel esencial dentro del plan divino. Más adelante, se profundizará en estos aspectos.

En el contexto mexicano, los evangélicos dispensacionistas no se adhieren de manera sistemática a un bloque político específico, sino que ajustan sus lealtades políticas en función de sus intereses y convicciones religiosas. A diferencia de otros países, como Brasil o Estados Unidos, donde la influencia de los evangélicos suele ser más radical y autoritaria, los evangélicos

dispensacionalistas mexicanos tienden a ser más estratégicos en su compromiso y lealtad política. Si bien su lealtad política puede depender de la compatibilidad de ciertos objetivos con sus valores religiosos, como la defensa de principios cristianos conservadores en temas como el matrimonio, el aborto y la educación, la realidad social es más compleja.

Es importante destacar que, al igual que otros grupos cristianos, los evangélicos continúan sustentando una serie de significados y objetivaciones arraigadas en la distinción mosaica originada en el antiguo Egipto. Esta distinción establece una concepción dicotómica entre lo verdadero y lo falso, entre un “nosotros” que sigue la *verdad* y un mundo que la ha abandonado, alejándose de Dios y viviendo en el error “los otros”. Su visión se estructura en torno a la oposición entre lo trascendental y lo mundano, entre lo inmaculado y lo corrupto (Assmann, 2006, p. 30).

Sin embargo, aunque existe esta dicotomía, también mantienen una flexibilidad que permiten a los evangélicos mexicanos influir en la política sin necesariamente apoyar un proyecto político específico, al mismo tiempo que desempeñan un papel relevante en la toma de decisiones políticas. Los gobiernos de izquierda, como el de MORENA bajo la presidencia de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024), logran conciliar ideas progresistas de índole social con órdenes y valores tradicionales. Este fenómeno refleja cómo los evangélicos, desde sus convicciones religiosas, pueden intervenir en el ámbito político sin alinearse completamente con un partido o ideología concreta (Campos, 2022, p. 45).

La figura de Andrés Manuel López Obrador (AMLO), quien, aunque no fue un presidente confesional, se presentó públicamente como cristiano², resultó interesante en el contexto político-religioso. AMLO fabricó un discurso brillante, posicionando su perspectiva desde lo que algunos cristianos evangélicos llamaban el “Mero cristianismo”, es decir, una fe sencilla, despojada de los entramados complejos que generaban las etiquetas confesionales y denominacionales, creando así un sentido de identificación con el mundo evangélico. Además, construyó un aparato discursivo que se vinculó eficazmente con las masas, articulando un mensaje social que resaltaba valores como la democracia, la justicia, la solidaridad, la paz, la igualdad y la equidad de género.

2 AMLO, repetidas veces en “La conferencia mañanera, se presentó de esa manera, (“Soy cristiano y lo que practico tiene que ver con Jesucristo”, citado en Suárez, 2023).

Aunque no haya estado afiliado a un sistema religioso particular específico, integró elementos religiosos en su discurso, como referencias a parábolas bíblicas o la imagen de un hombre cercano al pueblo. Esto permitió a los evangélicos sentirse incluidos en su proyecto, ya que su discurso fue lo suficientemente ambiguo como para no representar únicamente los intereses históricos vinculados al catolicismo dominante (Bak Geler, 2023, p. 22).

Este desarrollo de herramientas, también entintadas con planteos políticos que tienen un orden mítico religioso, como el llamado “Éxodo por la democracia”, una expresión del descontento social y rechazo a la manipulación electoral del gobierno, basada en una narrativa bíblica, marcan un cambio en la relación entre el posicionamiento político de orden social de AMLO y los sistemas evangélicos (Masferrer, 2022, p. 133). A partir de los elementos previos, se identifica cómo se construye una alianza no formalizada entre los presupuestos, las posturas políticas de AMLO y los evangélicos, configurando así una voluntad de filiación y alineamiento no institucional de los sistemas religiosos.

Bajo este panorama, los pentecostales constituyen un perfil religioso caracterizado por un orden de creencias literalistas y, en ocasiones, con una orientación dispensacionalista y apocalíptica. Este marco doctrinal se contextualiza en la creencia de la recepción del Espíritu Santo en el cuerpo del creyente.

Entre las décadas de 1920 y 1930, surgieron en México diversas congregaciones y movimientos pentecostales que, aunque inicialmente pasaron desapercibidas, pronto experimentaron un notable crecimiento. Entre ellas destacan la Iglesia Cristiana Interdenominacional y el Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (MIEPI, por sus siglas en español). Asimismo, arribaron al país varios movimientos pentecostales provenientes de Estados Unidos, como las Asambleas de Dios. Este desarrollo tuvo lugar principalmente en zonas rurales y en los márgenes urbanos, donde la presencia del Estado era, limitada, en términos de servicios públicos y educación (Ramírez, 2019, p. 124).

Durante un tiempo, estos sectores evangélicos y protestantes tendieron a votar por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), debido a que lo percibían como un partido laicista heredero de las Leyes de Reforma y de la Ley Calles de 1926; estas legislaciones buscaban limitar la participación de las

iglesias, especialmente la Iglesia católica, en la vida pública, lo que finalmente desembocó en la Guerra Cristera³.

Pero esta percepción comenzó a desvanecerse paulatinamente del imaginario colectivo, de la ciudadanía y de los creyentes. Un punto de inflexión fue la entrevista entre el expresidente Luis Echeverría (1970-1976) y el papa Pablo VI (1963-1978) en 1974, la cual marcó un acercamiento entre el Estado mexicano y la Iglesia católica. Posteriormente, la visita del papa Juan Pablo II (1978-2005) a México, realizada en 1979 y repetida en ocasiones posteriores, evidenció un cambio en la actitud del gobierno que facilitó las condiciones para dichas visitas. Estos hechos generaron malestar tanto en los sectores evangélicos como en una parte de la ciudadanía preocupada por la preservación de la laicidad del Estado (Masferrer, 2018, p. 80).

Durante el periodo histórico del Partido Revolucionario Institucional (PRI) como partido hegemónico, en algunas iglesias evangélicas se consolidaron discursos y ceremonias específicas que reforzaron la identidad religiosa, cívica y cultural de estas comunidades. Entre ellas destaca la Escuela Bíblica de Vacaciones (EBV), una actividad que, si bien no persigue fines proselitistas en términos políticos, tiene elementos simbólicos importantes que buscan fomentar la reflexión y el apego a los valores nacionales. Durante la EBV, algunas iglesias suspenden temporalmente sus servicios religiosos habituales y los reemplazan por actividades donde la comunidad en general, y no solo los líderes y especialistas religiosos, participa activamente. Entre estas actividades se incluyen cantos, enseñanzas y dinámicas dirigidas tanto por pastores como por miembros laicos de la congregación.

Para dotar a estas actividades de un carácter simbólico y estructurado, la inauguración de la EBV incluye un ritual distintivo que otorga un marco de “legalidad escolar”. Este acto inicia con una procesión en la que un grupo de miembros de la comunidad, generalmente jóvenes o niños, conforman una escolta que marcha por las calles acompañada por otros integrantes de la congregación. La escolta porta tres símbolos fundamentales: en primer lugar,

³ Cabe destacar que tanto las primeras, leyes de Valentín Gómez Farías, las Leyes de Reforma de 1857 y la Ley Calles tuvieron objetivos más amplios, con una clara intención de ir más allá de subordinar a la Iglesia católica mexicana y regular las actividades de las distintas iglesias. En cuanto a la Guerra Cristera, no es totalmente preciso afirmar que fue una consecuencia directa de estas leyes. La mayoría de los historiadores especializados en el tema consideran que dicho conflicto fue una continuación de la Revolución Mexicana, principalmente de carácter político, vinculado a la lucha por la tierra y el poder, aunque adquirió un matiz religioso.

la Biblia, considerada el núcleo simbólico y físico de la cosmovisión cristiana; en segundo lugar, la Bandera Cristiana, diseñada por Charles Overton el 26 de septiembre de 1897; y, finalmente, la Bandera Mexicana, que representa el vínculo patriótico de los participantes. Además, la escolta recita un voto o juramento a la bandera nacional, cuya declaración suele estar plasmada en una lámina visible durante la ceremonia.

Tras la marcha, la escolta y la congregación ingresan al templo, donde los portadores de los símbolos realizan una serie de maniobras antes de colocarlos en el altar, el espacio más sagrado del recinto. Este acto simboliza la doble identidad de los participantes: su compromiso con la fe cristiana y su sentido de pertenencia a la nación mexicana.

Este hecho resulta significativo, debido a que contrasta con las teorías que caracterizan al pentecostalismo como un movimiento políticamente pasivo y ajeno a los procesos de construcción de la identidad nacional, lo cual forma un elemento interesante, pues en contraposición con “las teorías que señalan al pentecostalismo con un comportamiento político pasivo torno a sus convicciones políticas y ausente de procesos como la construcción de identidad del Estado Nación” (Alvarado, 2006, p. 140), muestra que se sienten identificados con la legitimidad y libertad de cultos que facilita el Estado laico, y en respuesta, atienden al uso del símbolo de la bandera mexicana como un elemento forjador de su identidad como pentecostales.

Con el ejemplo anterior, vemos cómo en ciertos grupos evangélicos se conforman un tipo de expresiones que evidencian su identificación con la legitimidad y la libertad de cultos garantizada por el Estado laico, lo cual se refleja en el uso de la bandera mexicana como símbolo de su identidad religiosa y ciudadana.

Hemos visto que el pentecostalismo en la construcción de su identidad hace un cruce de sus historias mitificadas. Por un lado, traza un vínculo con el pueblo escogido y, por otro lado, traza un vínculo con el nacionalismo mexicano. En este sentido, la noción de identidad tiene que ver con la representación que el sujeto tiene de sí mismo y de los grupos sociales a los que pertenece, así como también de los otros (Alvarado, 2006, p. 130)

Como se mencionó previamente, estos sistemas religiosos surgieron en un contexto de construcción de la narrativa nacional, estrechamente ligado al desarrollo del sistema político mexicano. En este proceso, el movimiento evangélico y pentecostal integraron símbolos nacionales en su práctica religiosa

como una forma de expresar su sentido de pertenencia y respeto hacia el país que les garantiza la libertad de culto.

Asimismo, los discursos evangélicos reflejan una postura crítica hacia la postura apolítica de ciertos grupos religiosos, como los Testigos de Jehová. Esta crítica proviene principalmente de los líderes religiosos, quienes sostienen que las escrituras respaldan el respeto y la obediencia hacia las autoridades estatales. Un ejemplo clave es la enseñanza de Jesús: “Pues dad a César lo que es de César; y a Dios, lo que es de Dios” (Lucas 20:25). Desde esta perspectiva, el nacionalismo y la exaltación de los valores patrios en espacios sagrados no se perciben como una contradicción, sino como una muestra de obediencia al mandato divino de respetar el orden terrenal.

En este contexto, también los evangélicos suelen hacer críticas a grupos que se muestran en negativa a participar en actos de carácter nacional, incluso en ámbitos educativos. Esta postura es vista como una omisión del deber cívico y un distanciamiento de la comunidad nacional. Por ello, al incorporar los símbolos patrios en sus ceremonias, los pentecostales no solo fortalecen su identidad religiosa, sino también su compromiso cívico (es decir, político, como miembros de la *polis*), demostrando que ambas dimensiones pueden coexistir de manera armoniosa.

Aunque durante las décadas de 1970 y 1980 los evangélicos construyeron simbólicamente un sentimiento de alineación al Estado laico y respeto hacia las autoridades gubernamentales, este vínculo comenzó a deteriorarse debido a diversas tensiones sociopolíticas. Por un lado, el gobierno mexicano inició un proceso de descalificación hacia distintas iglesias y líderes religiosos, acusándolos de actuar como “agentes de la CIA” cuyo objetivo era desestabilizar la nación (Masferrer, 2018, p. 80). Por otro lado, la Iglesia católica, preocupada por el avance de los movimientos protestantes, emprendió acciones para dismantelar la teología de la liberación y designar obispos afines al PRI en varias diócesis. A medida que la relación entre el Estado priista y la Iglesia católica se fortalecía, el mundo evangélico experimentaba un creciente sentimiento de marginación y desprotección por parte de un Estado que, aunque se proclamaba laico, mostraba cada vez menos representatividad hacia ellos. Esta situación se agravó con el aumento de la intolerancia y la persecución en comunidades indígenas, localidades rurales y zonas urbanas marginadas, donde los creyentes evangélicos enfrentaron mayores dificultades para practicar libremente su fe. (Masferrer, 2018, p. 81).

La creciente tensión entre el Estado, la Iglesia católica y las comunidades evangélicas no solo impactó las relaciones institucionales, sino que también generó consecuencias directas en diversas regiones del país. En tal sentido, el estado del sureste mexicano, Chiapas, se convirtió en uno de los principales escenarios de conflicto debido a su diversidad religiosa y a las diferencias culturales presentes en sus comunidades indígenas. La expansión del mundo evangélico y el abandono de las prácticas religiosas tradicionales generaron fricciones con los grupos católicos mayoritarios, lo que derivó en actos de intolerancia y violencia. Estas tensiones evidenciaron la falta de mecanismos eficaces para garantizar la convivencia pacífica, y los fallos de un estado que se asumía en discurso como laico, que desembocaron en persecuciones sistemáticas a evangélicos.

Vemos como en los casos como Chiapas, se puede considerar que el trabajo evangelizador y la inserción y proliferación de nuevos sistemas de creencias generan tensiones en el interior de las comunidades. Esto se cruza con la acción de las autoridades constitucionalmente legitimadas frente a las autoridades tradicionales con relaciones políticas que implican instancias estatales, municipales y religiosas. En este sentido los procesos de conversión, evangelización y en general adopción de otras creencias y prácticas hacen que los grupos religiosos hegemónicos en la región persigan a los nuevos grupos. El gobierno, en nombre de la defensa comunitaria, vulneró principios constitucionales para mantener la gobernabilidad en los Altos de Chiapas (López Muñoz, 2007; Uzeta Iturbide, 2007).

La violencia y los desplazamientos forzados por motivos religiosos en Chiapas constituyen un fenómeno arraigado que se extiende por casi cinco décadas y que fomentó el hecho que los evangélicos del país dejaran de lado su apoyo a los gobiernos priistas. La persistencia de estos conflictos evidencia las limitaciones del Estado mexicano para garantizar la libertad de culto.

Por ejemplo, aunque no existen datos oficiales para medir con precisión la magnitud del problema, el informe especial de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) sobre desplazamiento forzado interno de diciembre de 2016⁴ indica que, se registraron más de 30500 casos de desplazamiento interno en Chiapas entre 1974 y 2016; particularmente en la década de 1970

⁴ Ver, Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (s.f.). Informe especial sobre la situación de los derechos fundamentales en México. INFORME ESPECIAL SOBRE DESPLAZAMIENTO FORZADO INTERNO (DFI) EN MÉXICO. Disponible en http://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/archivos/pdfs/lib_Inf_esp_dfi_mexico.pdf

en el municipio de San Juan Chamula, un número importante de evangélicos fueron obligados a abandonar sus hogares por adherirse a creencias diferentes al catolicismo tradicional.

Esta persecución encuentra un eco particular en el contexto del dispensacionalismo. Para estas comunidades, los actos de intolerancia y el desplazamiento forzado son percibidos no solo como injusticias sociales, sino también como signos escatológicos que confirman la lucha final anunciada por la profecía bíblica. La distinción mosaica, que opone al “pueblo elegido”, según la verdad divina, y a un “mundo” corrupto y hostil, refuerza esta lectura de los acontecimientos.

En tal contexto el sentimiento de abandono por parte de un Estado, que se asume como laico, alimenta una conciencia colectiva de resistencia, integrando estas persecuciones en una narrativa providencial que legitima la búsqueda de poderes políticos más abiertos a la libertad, más activos en la esfera pública.

Esos momentos de intolerancia marcaron puntos de inflexión en la relación entre el mundo evangélico y el Estado mexicano. La percepción de abandono y persecución generada por los desplazamientos religiosos erosionó el respaldo simbólico que los grupos evangélicos habían mantenido hacia el gobierno; la confianza en el Estado que se asumía como laico, desde hacía décadas, se vio severamente afectada. Para los evangélicos, la aparente complicidad, ya sea en apoyo o por omisión, entre las autoridades gubernamentales y los sectores católicos, consolidó la percepción de que el Estado no solo favorecía a la Iglesia católica, sino que también desatendía las agresiones sufridas por quienes practicaban otras creencias.

La persistencia del desplazamiento forzado de familias evangélicas en Chiapas a través de la administración priista ilustra las falencias del Estado laico. Desde el punto de vista dispensacionalista, esta continuidad de la persecución puede interpretarse como una manifestación de la lucha espiritual profetizada. La distinción mosaica, que opone el “nosotros” fiel a la verdad divina y el “ellos” identificados con un sistema corrupto, que no respeta la libertad de cultos, encuentra aquí una resonancia particular. Así se alimenta la convicción de que la fidelidad religiosa implica resistencia no solo espiritual, sino también social y política, legitimando que los creyentes opten por sistemas políticos que favorezcan la libertad de cultos.

En este contexto, aparece justamente la figura de Andrés Manuel López Obrador quien, referencialmente, encarna una nueva dinámica en la relación entre el Estado mexicano y los sistemas religiosos. Aunque nunca se presentó como un líder religioso, su discurso social y moral fue capaz de establecer un vínculo simbólico con estos grupos, además de presentar una narrativa de expresión de resignificación de valores religiosos mediante manifestaciones sociales como el “Éxodo por la democracia”, que buscaban la justicia social, la solidaridad y la lucha contra la corrupción.

El apoyo de los evangélicos en este sentido no es solo ideológico, también forma parte de una lectura moral de la política en la que las acciones políticas y luchas sociales se evalúan a la luz de los principios religiosos. Este marco moral, influenciado por el dispensacionalismo y la distinción mosaica, se perciben como iniciativas para reducir la desigualdad y restaurar la ética en la sociedad como signos de “la obra de Dios”, en oposición a la corrupción y la injusticia, vistas como manifestaciones del “mal”.

Este enfoque se inserta en una espiritualidad escatológica, también se articula con la historia política mexicana, marcada por la Constitución de 1857 y la separación de la Iglesia y el Estado.

De ahí que los evangélicos objetiven sobre AMLO una figura con Buen testimonio, es decir, una persona que vive conforme a sus convicciones, que tiene un sentimiento de atención civil a problemáticas públicas, que vive coherentemente y que apoya la defensa de valores consonantes con la vida cristiana. La buena percepción pública de que AMLO es consistente con sus propuestas políticas y su actuar social es apoyada por un importante sector del mundo evangélico. En una entrevista realizada el 7 de abril de 2024 destaca a un actor social, miembro de una comunidad evangélica que se vio beneficiado por las políticas del gobierno de MORENA. Este individuo expresa satisfacción con las propuestas políticas de AMLO, así como con la experiencia pasada del ex jefe de gobierno de la ciudad de México. Esta perspectiva es particularmente significativa porque nos muestra como los evangélicos objetivan el Buen testimonio como una forma de legitimar su apoyo político. El actor social en cuestión tiene 70 años a la fecha de escritura de este artículo, es migrante en la Ciudad de México. Él nos comenta:

Pues sí, yo creo que la cuestión estuvo bien, la verdad es que veo que este varón(Andrés Manuel López Obrador) pues sí ha cumplido, hasta donde he visto, porque veo la mañanera, es que el presidente pues sí le

ha metido en su trabajo a las cosas que prometió, y desde que era jefe de aquí de la Ciudad de México, que yo me acuerde, no hay cosas que no haya hecho, pues sí, como siempre se nos dice en la iglesia, que no nos metamos en política pero que sí oremos por los gobernantes y yo creo que este presidente sí es una bendición en ese sentido (Comunicación personal, 7 de abril de 2024).

Percepciones del mundo evangélico y lo político

Los evangélicos, como sector, a menudo, marginado por las estructuras políticas tradicionales, encontraron en el discurso de AMLO una racionalidad inclusiva que resuena con sus éticas de significaciones morales y su deseo de justicia social (Bak Geler, 2023, p. 22-23). Obrador utiliza un lenguaje que valora los principios de equidad y apoyo a las poblaciones vulnerables, lo que corresponde a la ética que defienden los sistemas religiosos evangélicos.

Además, el uso de parábolas bíblicas por parte de AMLO, ilustra una estrategia de comunicación que trasciende las fronteras confesionales, reforzando su imagen de líder ético y cercano a los valores cristianos. A diferencia de los católicos mexicanos, el enfoque bíblico del expresidente evoca el “Buen testimonio” para los evangélicos, una forma de vivir y hablar en coherencia con principios religiosos visibles y accesibles.

Las expresiones y peticiones del mundo evangélico en relación con la justicia social encuentran cierta respuesta en el impacto mediático generado por AMLO⁵. Después de ganadas las elecciones de 2018 y el comienzo de las *Mañaneras*, conferencia con horario habitualmente matutino, de prensa del expresidente López Obrador, se ha dirigido no solo a los televidentes y radioescuchas, sino también a un público más amplio en las redes socio-digitales. Este contacto constante ha permitido que las demandas evangélicas, particularmente en cuanto a justicia social, sean visibilizadas y atendidas, al menos en el discurso público. Además, la percepción de congruencia entre lo expresado por AMLO y lo que se vive en la realidad social de muchos evangélicos, refuerza la credibilidad del mandatario ante este sector. Como resultado, este

⁵ Sobre esto se puede destacar que muchos sistemas religiosos evangélicos, sostienen lo que llaman “El Evangelio Social” en el contexto del pentecostalismo se refiere a una perspectiva teológica y práctica que busca aplicar los principios del Evangelio cristiano a cuestiones sociales, políticas y humanitarias en el mundo contemporáneo. Esta perspectiva reconoce que la fe cristiana no debe limitarse únicamente a cuestiones espirituales o personales, sino que también debe tener un impacto positivo en la sociedad y abordar problemas sociales, económicos y políticos. (Chiquete, 2017, p. 33).

vínculo y la percepción positiva de su testimonio político continuó formando un alineamiento del mundo evangélico hacia su figura y su gobierno.

López Obrador adoptó deliberadamente un lenguaje accesible y coloquial para gran parte de la población, lo que provocó el rechazo de las élites intelectuales y políticas, que no aceptaron que este discurso se percibiera como legítimo. Los críticos, le compararon con un predicador, como parte de una estrategia para ridiculizar sus intentos de hacer que el lenguaje político sea más inclusivo y popular. Estos ataques buscaban construir una idea mediática y conjuntamente asociada a visiones elitistas y excluyentes (Bak Geler, 2024, p. 16-17).

Las expresiones coloquiales de AMLO, fueron una forma para demostrar que los *entendía*, una forma de *enviarles* el *mensaje* de que él era como ese ciudadano común, y de representarlos a ellos como un actor social con raciocino. Esto muestra que las decisiones políticas se basan en intereses pragmáticos y en convicciones profundas y afinidades simbólicas. El discurso de AMLO estaba bastante imbuido de referencias a valores morales, ofrecía una percepción de legitimidad que va más allá de los límites de la política tradicional. Esto podría explicar por qué algunos evangélicos lo veían como un líder alineado con sus aspiraciones sociales, o “una persona que cumple”.

Por otra parte, la oposición “conservadora”, formada por el Partido Acción Nacional (PAN), el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD), generó un discurso particularmente despectivo, discriminatorio, segregacionista y polarizante, que rompió mucho más las frágiles lealtades socio-religiosas que ya tenían estos partidos.

Una estrategia común y persistente de los aparatos de oposición fue comparar la supuesta irracionalidad e incoherencia del discurso de López Obrador con el de la religión, como si esta última fuera una abstracción prerracional, obsoleta, primitiva y desconectada de la realidad social contemporánea en México. Los evangélicos, como muchos otros sistemas religiosos, pudieron sentirse aludidos con este tipo de declaraciones despectivas.

La presentación de la religión como impermeable al pensamiento y la crítica –cual una burda crítica de la Inquisición– resulta particularmente incorrecta en un país como México, donde millones de personas practican las religiones a través de sincretismos dinámicos creativos y muchas veces críticos de la ortodoxia religiosa y política. Pero comparar a AMLO con

la religión les sirve a estos agentes para resaltar su presunta racionalidad superior y al mismo tiempo para hacer un retrato de las masas como premodernas y dogmáticas (Bak Geler, 2023, p.17).

Como menciona Bak Geler en la cita previa, se pone en evidencia cómo ciertos discursos mediáticos enmarcan la religiosidad y la política de manera reduccionista, como si ésta relación fuese un elemento ajeno a las complejas realidades mexicanas, ignorando la complejidad de los sistemas religiosos en México, lo cual llevaría a esta comparación entre AMLO y la religión, como epítome para presentar a la oposición conservadora como racionales y superiores, sin embargo, este movimiento, consecuentemente, continuaba rompiendo sus relaciones con ciertos sectores religiosos.

2024 y la victoria de una presidenta *judía*

Ya a finales del mandato de AMLO y la conformación de una oposición más radical contra sus proyectos políticos y políticas sociales, formada por los mismos partidos “opositores conservadores” (PAN, PRI y PRD), que categorizaba y criticaba sistemáticamente a grupos marginados, provocó preocupación en el mundo evangélico. El desprestigio y desacreditación a grupos populares, incluidos campesinos, indígenas y otras comunidades religiosas, fue el caso del desprestigio mediático que se agudizó en los creyentes de la Santa Muerte, categorizándolos como narcotraficantes.

Este panorama de creciente polarización política y social, marcado por la retórica de exclusión promovida por la oposición, también alimentó un sentimiento de vulnerabilidad en el mundo evangélico. Aunque los evangélicos no comparten las creencias de otros grupos como los seguidores de la Santa Muerte, la forma en que estos fueron estigmatizados y vinculados a actividades ilícitas, generó una sensación de inseguridad y desconfianza. Este tipo de narrativas, que no solo atacan a comunidades específicas, sino que también cuestionan su legitimidad social, hizo que los evangélicos percibieran una amenaza a su libertad religiosa. Esta perspectiva alimenta el temor entre los evangélicos de que una escalada de censura religiosa y social pueda extenderse hacia ellos. Uno de los entrevistados nos comenta:

“Pero pues igual no nos puede tocar desapercibidos esto, más que nada hay que estar en Cristo para que cuando sea el fin, porque si no, no sabemos, va estar difícil y no sabemos cuándo, va a ser muy triste que venga el Señor y nos quedemos, pero mientras tanto nosotros sabemos que aquí nos van a perseguir, estamos siempre siendo atacados, por las

noticias y al menos siempre vemos como los de la iglesia popular⁶, nos atacan y vemos el caso por ejemplo de la candidata, esa del PAN que dice que es creyente y todo, pero uno no sabe, puede ser que sea parte de las formas que usan para perseguir el evangelio.” (Comunicación personal, 1 de noviembre de 2023)

Finalmente, parte del posicionamiento evangélico también se cimienta, como se mencionó previamente, en sus creencias, particularmente en su escatología y el filosemitismo. Muchos evangélicos, particularmente dentro de los sectores pentecostales y bautistas fundamentalistas, siguen una escatología dispensacionalista. Esta creencia religiosa establece que los tiempos futuros están divididos en periodos específicos o dispensaciones, y que cada uno de estos tiene un orden, un sentido y un objetivo particular con respecto al pueblo judío, al que no se le hace distinción étnica, religiosa o política, sino que se les ve como homólogos del *Pueblo Cristiano*.

En este marco, cualquier judío, creyente o étnico, es considerado un hijo legítimo de Dios, descendiente del pueblo de Abraham y Jacob, a quienes Dios entregó una promesa de fidelidad y apoyo. Para estos evangélicos, los judíos son personas de valor y respeto, a quienes Dios favorece y hace prosperar debido a las obligaciones proféticas que deben cumplir antes del regreso literal de Cristo y el fin de los tiempos.

Desde esta perspectiva, una figura como Claudia Sheinbaum Pardo, con una política de atención pública, comprometida con el discurso de AMLO y MORENA, centrada en el cambio social, y con un “buen testimonio” en su rol como jefa de gobierno, es vista, desde una perspectiva dispensacionalista, como una alternativa política enviada por Dios al pueblo mexicano. Aunque no parece haber arbitrariedad en su distinción étnica y su postulación con respecto a lo religioso, esta representación puede ser analizada como una estrategia populista de identificación.

Tal construcción no parece consciente por parte del partido MORENA, pero la figura de Sheinbaum, como judía, logró movilizar emociones colectivas y sentimientos religiosos, lo que permitió establecer un vínculo directo entre ella como figura política y “el pueblo de Dios” dentro del imaginario evangélico⁷.

6 Entre la jerga evangélica, se tiende a referir como “Iglesia popular” a la Iglesia Católica, no por ámbitos que marquen parámetros de clase, sino por lo numeroso del sistema religioso católico.

7 Bajo las lecturas teológicas y narrativas como las del Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente (MIEPI) el pueblo judío es visto como un actor sagrado dentro de

Esto también implica la creación de una narrativa en la que una figura carismática encarna las aspiraciones y deseos del pueblo, lo que se vincula estrechamente con los temores y preocupaciones expuestos anteriormente en el discurso evangélico frente a la incertidumbre del contexto político-social.

Así, desde las raíces históricas del monoteísmo, se introduce una exclusividad religiosa, estructurada en torno a las relaciones sociales. Sin embargo, en el caso de los evangélicos dispensacionalistas, esta exclusividad se reinterpreta para incluir a los judíos en un proyecto escatológico común. Esto no significa que los evangélicos sean responsables ante el judaísmo, sino que los ven como colaboradores en el plan divino, reconocidos como portadores de una promesa divina. Esta es la razón por la cual los evangélicos dispensacionalistas son teológicamente más flexibles a la afirmación de validez universal (Assmann, 2006, p. 47).

En un país como México, donde las narrativas religiosas y el significado simbólico juegan un papel importante en la percepción de los líderes, para los evangélicos, esto puede verse como una alternativa política inspirada para guiar a las personas hacia un futuro de justicia, prosperidad y equidad. Esta representación, para los grupos evangélicos dispensacionalistas, trasciende las divisiones religiosas y étnicas. En este aspecto, esta figura política se convierte en una manifestación de la posibilidad de un cambio guiado por decisiones divinas, vinculando la fe, la política y la transformación social.

Las lealtades políticas en 2024

Para los grupos políticos conservadores y la Iglesia Católica, el hecho de que Claudia Sheinbaum, una mujer de origen judío (aunque no practicante, pero étnicamente identificada), llegara al poder fue una gran conmoción político-religiosa. Esta situación pone en evidencia las fuertes tensiones entre los llamados valores tradicionales que defienden estos sectores conservadores y la imagen de Sheinbaum, que encarna una importante transformación sociopolítica, yendo en contra de los paradigmas establecidos.

La Iglesia Católica, a través de su Magisterio, propone un marco moral universal que guía su compromiso político. Estos discursos, aunque unificadores un diseño cósmico, donde su conexión ancestral con la tierra santa de Israel y oriente medio encarna mucho más que un retorno geográfico: se convierte en una manifestación profética. Esta narrativa, cargada de simbolismo, atribuye a los miembros étnicos y religiosos del judaísmo un sentido de respeto mítico-teológico por parte de los evangélicos.

dentro de la institución eclesial y de los ámbitos conservadores y tradicionales de los creyentes, reflejan una autoridad que se extiende desde Roma hasta las diócesis locales, subrayan así el vínculo histórico y particular entre religión y política. Este vínculo, lejos de ser trivial, reaparece en las elecciones mexicanas de 2024, donde los debates éticos y morales de la Iglesia pretendieron influir en las opciones electorales y reavivar las tensiones sobre la relación entre el poder espiritual y el cívico.

En contraste, los evangélicos, influenciados por el dispensacionalismo, adoptan un enfoque más pragmático y local. Su compromiso político guiado por narrativas escatológicas, donde los acontecimientos contemporáneos se interpretan como parte de un plan divino. Esta orientación mítico-política hace que sus comunidades se muevan en torno a causas específicas, como podría ser el apoyo a líderes populistas o políticas conservadoras/progresistas, sin depender de una autoridad central.

Por su parte, la candidata del bloque conservador, la coalición “Fuerza y Corazón por México”, Xóchitl Gálvez Ruiz, adoptó un discurso político que, si bien fue impactante en algunos aspectos, no logró resonar realmente ni establecer una fuerte conexión con los grupos moralmente conservadores, como los evangélicos. Su discurso se basó en el uso de términos provocadores y, en ocasiones, en la denigración de ciertas comunidades, incluso mediante expresiones de clasismo y críticas dirigidas a los sectores vulnerables. Este enfoque no solo limitó la efectividad de su mensaje para la población en general (no así para ciertos sectores), sino que reforzó la división entre su bloque partidista y varios segmentos del mundo evangélico mexicano, incluidos aquellos tradicionalmente sensibles a los valores morales y familiares.

Las campañas de desprestigio y antisemitismo que fueron llevadas a cabo por el bloque conservador durante el periodo electoral de 2024, en las que se encuentran los ataques del expresidente Vicente Fox Quesada, quien en redes sociales calificó abiertamente a Claudia Sheinbaum de manera peyorativa, desde su cuenta en la red social X, la describió como “judía y extranjera al mismo tiempo⁸” (Fox, 2023). Estos comentarios, más allá de su carácter xenófobo y racista,

⁸ En este contexto, algunos grupos evangélicos, como los pentecostales, los bautistas y los evangélicos fundamentalistas, manifiestan un sentimiento de filosemitismo, este término se refiere al apoyo y la admiración por el pueblo judío, motivado en gran medida por su interpretación del dispensacionalismo bíblico. Como resultado, estas comunidades evangélicas a menudo expresan una solidaridad especial con los judíos, debido a su apego a los principios bíblicos, su noción de verlos como el pueblo hebreo de la biblia y su sensibilidad a los

mostraron una perspectiva de intolerancia, aunque hay que destacar que este caso podríamos verlo como un actor de una corriente históricamente conservadora, con intereses neoliberales, que busca capturar elementos identitarios progresistas como la legalización del cannabis.

En mayo de 2024, Xóchitl Gálvez le dijo a un grupo de protestantes que se consideraba “casi protestante”, ella relata:

Yo, de alguna manera, nací en Tepatepec; mi abuelo materno, don Gabriel Ruiz, era practicante de la iglesia pentecostés; el tío Beto, el hermano mayor, de hecho, donó sus propiedades al templo [que] estaba detrás de la casa. Y mi mamá se casa con una persona católica. Y había muchos pleitos. Y yo decía: ‘no se peleen, vamos al templo y vamos a la iglesia’, y así lo resolví desde niña (Gálvez, citado en Rosas, 2024).

Así, pretende ilustrar una postura de mediación y tolerancia religiosa. Esta afirmación, aunque pretende ser un gesto de libertad y tolerancia, causó tensiones en las comunidades evangélicas, especialmente las convicciones fundamentalistas, para quienes la fe tibia o indecisa se percibe como una debilidad espiritual. Nos comenta un actor social entrevistado en abril de 2024:

Yo creo que al final es cosa de que dicen que son y no son, cuando dicen que creen en Dios y a la mera hora no hacen lo que Dios dice, siempre salen con eso de que sirven a Dios, que ayudarán al pueblo o que van a seguir con los planes de Dios, de la biblia, pero no, siempre terminan haciendo lo mismo de que salen con corrupción, lo decía, lo mismo decía este Fox, pero salió igual, no siguen a Dios, como uno dice, debemos orar por nuestros gobernantes, Dios nos manda eso, pero luego desde los candidatos se ve que nos mienten, ya su testimonio dice otra cosa, que tienen una fe débil, que sigue más a sus corazones por eso se dejan llevar por el dinero y la corrupción (Comunicación personal, 7 de abril de 2024).

De acuerdo con ciertas perspectivas bíblicas, especialmente el versículo de Apocalipsis 3:16 “Pero por cuanto eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca”, la fe parcial se equipara con un compromiso con el pecado y la injusticia. Por lo tanto, la autodescripción de Gálvez como “casi protestante” fue percibida por estos grupos como un signo de compromiso religioso parcial, socavando así su credibilidad moral y su alineamiento con los valores evangélicos. Esta percepción nuevamente contribuyó a alejar a una parte del electorado evangélico, para quien la coherencia entre las convicciones espirituales y los comportamientos completos son un pilar fundamental.

problemas de persecución y discriminación religiosa.

Es evidente que estas acciones, aunque no tan mediáticas, tuvieron un efecto particular entre los evangélicos. Debido a su compromiso con el filosemitismo y su sensibilidad ante cualquier forma de discriminación religiosa y social, hizo factible que muchos evangélicos se hayan distanciado del bloque político conservador que usa el discurso antisemita y la tibieza ética y moral. La intención del bloque político conservador, al suscitar el discurso antisemita, era provocar una polarización de los católicos mexicanos contra la candidata de MORENA, pero socavó el apoyo de parte del sector evangélico.

Sin embargo, es esencial enfatizar que una parte significativa de los evangélicos mexicanos se adhieren firmemente a una cultura de secularismo en la esfera política. Para estas personas, la religión, la etnia y las creencias políticas deben seguir siendo independientes, ya que son, sobre todo, las cualidades personales y profesionales de un candidato las que determinan su legitimidad.

Desde esta perspectiva se sigue una lógica según la cual, el uso de ataques basados en la identidad religiosa o étnica, como el antisemitismo dirigido contra Claudia Sheinbaum, no solo pierde su relevancia, sino que se vuelve contraproducente. Si consideramos que un marco de laicismo político, donde la separación Iglesia-Estado es vista como un principio que garantiza la equidad y la diversidad en una sociedad pluralista, entonces cualquier intento de manipulación electoral basada en prejuicios discriminatorios no logra reunir el apoyo esperado.

Este complejo de críticas y discursos peyorativos dirigidos a Sheinbaum por el bloque conservador, así como la tibieza y las falencias espirituales de la excandidata Xóchilt Gálvez, produce una percepción negativa, un “mal testimonio” dentro de las comunidades evangélicas⁹. Por lo tanto, la falta de firmeza en los principios morales, combinada con los ataques discriminatorios, se considera un signo de falta de carácter, mala conducta y compromiso insuficiente con los valores de la justicia social y el respeto de la dignidad cívica.

9 En la ética religiosa del mundo evangélico, el testimonio se refiere no sólo a la profesión de fe, sino también a la coherencia entre las convicciones espirituales y el comportamiento cotidiano

Como resultado, esta disonancia entre la retórica y las acciones del bloque conservador ha debilitado su imagen entre los evangélicos, para quienes la integridad personal y la defensa sincera del bien común son criterios esenciales de credibilidad y un “Buen testimonio político”, especialmente en un Estado laico donde se supone que la coherencia moral trasciende las afiliaciones religiosas.

Paradójicamente, la hábil y curiosa integración de Sheinbaum de símbolos religiosos católicos, como la imagen de la Virgen de Guadalupe y el respeto a estos, en su campaña política fortaleció su conexión con una gran parte del electorado creyente en México. Aunque controvertida, esta estrategia ayudó a tejer una narrativa inclusiva y a mitigar algunas críticas relacionadas con sus orígenes étnicos. Sin embargo, para los sectores conservadores, esta apropiación representó una doble amenaza: por una parte, pareció instrumentalizar elementos sagrados con fines políticos; por otra, difuminaba los límites entre las identidades religiosas y nacionales, poniendo en tela de juicio la autoridad moral de las instituciones religiosas.

Pese a esto, esta lectura crítica no encuentra el mismo eco entre las comunidades evangélicas. Aunque a menudo se muestran reacios a la influencia católica en la esfera pública, estos grupos reconocen, sin embargo, el valor de los símbolos religiosos como expresiones de fe e identidad, así como la importancia de preservar la libertad de expresión espiritual en un contexto político. Para ellos, el uso de símbolos religiosos no es una transgresión, sino que, al contrario, puede mostrar respeto por las tradiciones culturales específicas. Así, lejos de alimentar una oposición categórica, esta reapropiación simbólica reafirma el derecho a manifestar libremente las propias convicciones en un Estado laico.

Para cerrar el círculo, en su discurso de toma de posesión, Sheinbaum mezcló hábilmente elementos de continuidad y ruptura con los valores tradicionales. Al afirmar: “Soy madre, abuela, científica y mujer de fe. Y a partir de hoy, por voluntad del pueblo de México, la presidenta constitucional de los Estados Unidos Mexicanos”¹⁰, con estas expresiones consolidó su posición como figura política respetuosa de los

¹⁰ Ver Gobierno de México. (2024, octubre 1). Hoy llegamos las mujeres a conducir los destinos de nuestra hermosa nación: Presidenta Claudia Sheinbaum. Recuperado de: <https://www.gob.mx/presidencia/prensa/hoy-llegamos-las-mujeres-a-conducir-los-destinos-de-nuestra-hermosa-nacion-presidenta-claudia-sheinbaum>

valores tradicionales, al tiempo que encarnaba una continuidad del “Buen testimonio” de AMLO.

Siguiendo con esta línea argumentativa, aunque no practica ninguna religión, su declaración como “mujer de fe” ha permitido establecer una conexión con el sentimiento religioso del pueblo mexicano (sin la confesión religiosa, los evangélicos pudieron sentirse identificados), auto otorgándose así, más legitimidad simbólica. Al pronunciar una posición de fe, pero no confesional, con una visión progresista, Sheinbaum ha logrado construir una nueva dinámica en la que los valores espirituales se alinean con la política moderna y transformadora, sin oponerse directamente a las tradiciones religiosas establecidas. Esto fortaleció su capacidad de representar una amplia coalición de creencias e identidades, al tiempo que debilitó los argumentos de los sectores de oposición.

Esta declaración de Sheinbaum pudiera ser considerada la base aglutinante para el entendimiento de su elección política; en tanto que, al adoptar una postura “de fe” sin apegarse a una religión específica y dejando a la interpretación del actor social crea una legitimación simbólica para los diferentes grupos religiosos. También, utiliza ese discurso, semánticamente, como una herramienta para neutralizar las críticas provenientes de sectores conservadores y religiosos. Al reivindicar una espiritualidad sin vínculos confesionales, se aparta de los paradigmas religiosos tradicionales del catolicismo que podrían haberla hecho vulnerable a los ataques político-conservadores.

Además, frente a los católicos conservadores, ella no se presenta como una amenaza directa a su herencia y tradición religiosa, aunque encarna un plan político abierto, flexible y que continua con el ejercicio político de la Cuarta Transformación y; para los evangélicos, esta aparente falta de afiliación específica permite una posible identificación, ya que no favorece a ninguna doctrina sobre otras, además de que al observarla como judía, la posiciona como una agente del plan divino.

Conclusiones

En primer lugar, es evidente que el mundo evangélico en México ha evolucionado a lo largo del tiempo, adaptándose a las dinámicas políticas

y sociales del país. Los evangélicos, aunque diversos en sus creencias y prácticas, comparten un compromiso común con la separación de la Iglesia y el Estado. Por lo tanto, es razonable concluir que su influencia política no es en forma de afiliación sistemática a un partido, sino más bien como un alineamiento estratégico con causas específicas que responden a sus valores religiosos, sociales y que favorezcan la libertad de culto.

En segundo lugar, los evangélicos, especialmente los pentecostales y dispensacionales, han forjado una fuerte conexión con los símbolos nacionales de México, como la bandera del país, los cuales incorporan a sus prácticas religiosas para expresar su identidad y respeto por el estado laico. Por lo tanto, este enfoque refleja un deseo de reconciliar su fe con su pertenencia a la nación mexicana, lo que los distingue de algunos sistemas religiosos más apolíticos, como los Testigos de Jehová, que rechazan involucrarse en los asuntos de Estado.

La situación contextual e histórica del pueblo mexicano con respecto a las cuestiones políticas mueven las lealtades del mundo evangélico. La desatención y fallas de administraciones anteriores han hecho que, históricamente, los creyentes se muevan de un lado a otro buscando atención y representación, en este caso, el discurso político de AMLO, como líder político y cristiano autoidentificado, facilitó una tipificación tácita con los evangélicos, especialmente por su enfoque religioso “simple” y sus valores de justicia social, democracia y solidaridad. Por ello, si bien los evangélicos no apoyaron oficial ni sistemáticamente a AMLO, su discurso religioso ambiguo permitió una alianza implícita entre su visión política y las expectativas de los grupos evangélicos, mostrando así la flexibilidad y agilidad de estos últimos en su interacción con el poder político.

La diversidad de creencias dentro de las comunidades evangélicas demuestra que la práctica religiosa, aunque guiada por principios doctrinales, no es fija. Como resultado, los creyentes, ya sean conservadores o progresistas, están constantemente reinterpretando su visión del mundo y moviéndose en conceptos políticos, generando así una pluralidad de compromisos. Esto testimonia una tensión constante entre la “cultura ideal”, impuesta por las instituciones religiosas, y la “cultura real”, experimentada por los fieles en su vida cotidiana.

Por otra parte, la interacción entre la religión evangélica y la política mexicana muestra que los evangélicos no se limitan a una simple observación pasiva de los acontecimientos políticos, sino que participan activamente en la estructuración de la sociedad. Por lo tanto, sus posiciones, a menudo arraigadas en una lectura estricta de las Escrituras, influyen significativamente con cómo se mueven con respecto a los problemas políticos.

Para los evangélicos, la figura de AMLO representa una dimensión plausible de la relación entre política y religión. A pesar de que no es un presidente confesional, su discurso hace que los evangélicos se sientan aludidos, especialmente aquellos que lo observan como un cristiano más “sencillo” y accesible. Como resultado, la capacidad para articular mensajes de inclusión y justicia social reforzó la percepción de los evangélicos como parte de un proyecto político común, al tiempo que mantenía cierta distancia de lo católico que sigue dentro de lo político. Así, los evangélicos en México no forman un bloque monolítico, sino una comunidad muy compleja, diversa y pluralista, que navega entre su fidelidad a los principios doctrinales y su necesidad de verse representados mediante la libertad de cultos en la escena política. Esta dinámica pone de relieve cómo los creyentes pueden utilizar su fe como una herramienta estratégica, al tiempo que participan en relaciones políticas fluidas que se adaptan a las realidades sociales del país.

Al analizar la percepción evangélica de la dinámica de lo religioso dentro de lo político de las elecciones mexicanas de 2024, parece que la interacción entre fe, identidad y estrategia electoral jugaron un papel decisivo en la percepción de los candidatos por parte de diferentes sectores de la sociedad. Por un lado, el enfoque de Claudia Sheinbaum, aunque criticado por su apropiación de los símbolos católicos, logró establecer una conexión emocional con gran parte del electorado creyente. Teniendo en cuenta que el uso de símbolos religiosos en un contexto político puede reforzar la proximidad cultural con los ciudadanos, la estrategia de Sheinbaum, a pesar de su dimensión controvertida, demostró ser eficaz para ampliar su apoyo. Este éxito atestigua el poder de las referencias espirituales en una sociedad donde la religión sigue siendo un pilar de identidad, incluso dentro de un estado secular.

Por otro lado, la candidatura de Xóchitl Gálvez encontró obstáculos relacionados con la percepción de su compromiso religioso para el mundo evangélico. Al afirmar que es “casi protestante”, ha suscitado reservas entre los evangélicos fundamentalistas, para quienes la coherencia espiritual es un criterio esencial de credibilidad; si se acepta que, según su interpretación de las Escrituras, la fe tibia equivale a una falta de sinceridad moral, entonces la postura de Gálvez solamente debilitó su imagen ante este electorado. Este factor, combinado con el uso de discursos divisivos, peyorativos a sectores vulnerables y ataques personales, reforzó la idea del “mal testimonio”, percibido como un signo de carácter moralmente cuestionable y compromiso político sin ética.

A su vez, el rechazo a la retórica antisemita dirigida a Sheinbaum subraya que, para una parte significativa de los creyentes mexicanos, la separación entre religión y política sigue siendo un principio fundamental. Si consideramos que el laicismo garantiza la equidad y el respeto a la diversidad, entonces los ataques basados en el origen étnico o religioso de un candidato solo motivan a un electorado apegado a los valores de la inclusión y la justicia social a alejarse. Esta perspectiva explica por qué la estrategia discriminatoria adoptada, por ciertos sectores conservadores, no ha obtenido el apoyo esperado, ilustrando así los límites de los discursos basados en el rechazo al otro en una sociedad plural

La complejidad de las reacciones evangélicas a estas dinámicas revela una tensión entre su reserva con respecto a la influencia católica y su reconocimiento de la libertad de expresión religiosa. Si consideramos que estas comunidades valoran la libertad de culto como un derecho fundamental, entonces el uso de símbolos religiosos por parte de Sheinbaum no fue necesariamente percibido como una transgresión, sino más bien como un reconocimiento del papel de lo sagrado en el espacio social. Esta ambivalencia subraya que, aunque los evangélicos prefieren una expresión coherente y sincera de la fe, pueden apreciar la integración de referencias espirituales cuando reflejan un respeto por las tradiciones culturales compartidas.

Además, el filosemitismo evangélico actúa como un factor legitimador implícito, reduciendo la resistencia a sus orígenes judíos, pues refuerza la idea de que Sheinbaum, si bien encarna un proyecto progresista,

supo confiar en valores tradicionales para construir un nuevo tipo de lealtad, donde religión y política coexisten sin oponerse.

En tercer y último lugar, en México se mantiene una frontera simbólica entre lo religioso y lo político, sin embargo, esto no impide la conformación de lealtades y posicionamientos políticos de los sistemas religiosos debido a que, figuras como AMLO y Sheinbaum, utilizan discursos que, si bien no son explícitamente confesionales, establecen conexiones simbólicas con los creyentes, tanto evangélicos como católicos.

Asimismo, el dualismo descrito por Jan Assmann, heredado de la distinción mosaica, juega un papel clave en la forma en que los evangélicos perciben la política. De acuerdo con este marco, el mundo está dividido entre lo “verdadero” y lo “falso”, lo “divino” y lo “corrupto”, una visión que guía su interpretación de los acontecimientos contemporáneos como una lucha escatológica entre el bien y el mal. Así, esta concepción dualista influye en sus opciones políticas, dirigiendo sus lealtades hacia figuras y movimientos percibidos como portadores de verdades morales, espirituales y libertades civiles que son para el bien de sus visones de mundo.

Si bien, los evangélicos mexicanos han desarrollado históricamente un sentido de lealtad simbólica al Estado laico y de respeto a las autoridades, este vínculo se ha deteriorado gradualmente a los grupos políticos de un poder monolítico, ahora identificado como conservador. Por una parte, tenemos un gobierno mexicano que históricamente ha desacreditado a algunas iglesias acusándolas de conspirar contra la estabilidad nacional; por otra, la Iglesia Católica fortaleció mucho su influencia política con respecto a los mandatos del PRI, consolidando posición privilegiada. Este contexto generó un sentimiento de exclusión y vulnerabilidad entre los evangélicos.

Esta percepción de abandono se ha acrecentado en regiones como Chiapas, donde la diversidad religiosa ha provocado conflictos. De acuerdo con el principio de la distinción mosaica, intensifica la percepción de una lucha entre un ambiente hostil y la defensa de la “verdad” divina. Así, los actos ocurridos en San Juan Chamula, no sólo son interpretados como conflictos sociales, sino como persecuciones motivadas por su fe.

De este modo la pérdida de confianza en el Estado laico marcó un punto de inflexión en la relación entre los evangélicos y el poder político en México. Por un lado, la memoria colectiva de la persecución religiosa ha fortalecido su búsqueda de reconocimiento y respeto a su identidad espiritual. Por otro lado, esta ruptura simbólica ha llevado a una reconfiguración de sus lealtades políticas, alejándolos paulatinamente del apoyo tradicional al PRI y al PAN. Por último, el recuerdo de la persecución religiosa alimenta este sentido de pertenencia y defensa de su identidad, reforzando su compromiso de apoyar a las fuerzas políticas que creen que respetan y protegen su libertad de culto.

Referencias:

Alvarado López, G. (2006). *El poder del Espíritu: La visión política del pentecostalismo en el México contemporáneo*. Buenos Aires: Editorial Libros de la Araucaria.

Assmann, J. (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: AKAL.

Bak Geler, D. (2023). Introducción, *Racionalidad e Invención en Ternuritas. El linchamiento Lingüístico de AMLO*. México: Chamuco.

Chiquete, D., & barrios, A. (2017). *Entre Cronos y Kairos: Estudios históricos y teológicos sobre el pentecostalismo latinoamericano*. Editorial Kerigma.

Fox Q., Vicente [@VicenteFoxQue]. (2023, septiembre 25). JUDIA Y EXTRANJERA A LA VEZ [Tweet]. X. Recuperado de: <https://x.com/VicenteFoxQue/status/1706448982036152527>

López Muñoz, V. Y. (2007). Reseña: Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades, de Carolina Rivera Farfán, María del Carmen García Aguilar, Miguel Lisbona Guillén, Irene Sánchez Franco y Salvador Meza Díaz. *Sociológica*, 22(63), 279-284. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3050/305026593013.pdf>

Masferrer kan, E. (2004). *¿Es del César o es de Dios?; Un modelo antropológico del campo religioso*. México: Plaza y Valdés/ UNAM.

Masferrer kan, E. (2018). *Lo religioso dentro de lo político: las elecciones de 2018*. Buenos Aires: Editorial Libros de la Araucaria.

Masferrer kan, E. (2022). Entre Lealtades políticas y lealtades religiosas. *Religiones Latinoamericanas*. Nueva Época n. 9. Debate del Campo político religioso Latinoamericano. ALER. 117-138.

Ramírez cerecedo, L. F. (2019). *Reconstrucción histórica del Templo Filadelfia, del Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente, en Álamo Temapache*.(Tesis de licenciatura). México: Universidad Veracruzana.

Ramírez cerecedo, L. F. (2024). *Carisma del “Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente” : Un estudio comparativo Ciudad de México y Álamo Temapache* (Tesis de maestría). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Rosas, O. (2024). VIDEO – Xóchitl, ¿protestante? Y católica. Ambas. Cristianos la proclaman presidenta. *Sinnmbargo.mx*. Recuperado de: <https://www.sinembargo.mx/4506160/video-%C2%AC-xochitl-protestante-y-catolica-ambas-cristianos-la-proclaman-presidenta>

Suárez, M. (2023, diciembre 26). ¿Es católico?Cuál es la religión que profesa AMLO. *Infobae*. Recuperado de: <https://www.infobae.com/mexico/2023/12/26/es-catolico-cual-es-la-religion-que-profesa-amlo/>

Uzeta iturbide, J. (2007). Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades, de Carolina Rivera Farfán, María del Carmen García Aguilar, Miguel Lisboa Guillén, Irene Sánchez Franco y Salvador Meza Díaz. *Perfiles Latinoamericanos*, 14(29), 225-230.

Vázquez palacios, F. (2007). *La fe y la ciudadanía en la práctica evangélica veracruzana*. Publicaciones de la Casa Chata.

Fuentes orales

Actores sociales del Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente, Álamo Temapache, Veracruz y Tlalpan, Ciudad de México (Para resguardar la identidad de los actores sociales que amablemente compartieron sus opiniones se omiten sus nombres).

Ritos funerarios y cambios religiosos en Xochimilco, la presencia evangélica

Janet Valverde Montaña¹

RESUMEN

El Xochimilco tradicional, conocido por sus *chinampas* y sus numerosas fiestas católicas, ha experimentado significativos cambios socioculturales a lo largo del siglo XXI. Estos no sólo se manifiestan en su urbanización y desarrollo económico, sino también en las prácticas religiosas. Uno de los factores determinantes en esta transformación ha sido el incremento de grupos evangélicos en la región que, con sus doctrinas y prácticas distintivas, han comenzado a establecerse como una comunidad influyente, promoviendo una forma de espiritualidad y devoción que difiere en varios aspectos del catolicismo tradicional. En este artículo se comparte, a partir de un caso de estudio en el centro de Xochimilco, cómo ha influido la presencia evangélica en la diversidad de prácticas funerarias y el imaginario colectivo, así como su coexistencia con el catolicismo cultural

Palabras-chave: catolicismo cultural, diversidad religiosa, imaginario de la muerte, ritos funerarios.

Funeral rites and religious changes in Xochimilco, the evangelical presence

ABSTRACT

Traditional Xochimilco, known for its *chinampas* and its numerous Catholic holidays, has experienced significant sociocultural changes throughout the 21st century. These are not only manifested in its urbanization and economic development, but also in religious practices. One of the determining factors in this transformation has been the increase in evangelical groups in the region that, with their distinctive doctrines and practices, have begun to establish themselves as an influential community, promoting a form of spirituality and devotion that differs in several aspects from traditional Catholicism. This article shares, based on a case study in the center of Xochimilco, how the evangelical presence has influenced the diversity of funeral practices and the collective imagination, as well as its coexistence with cultural Catholicism.

Keywords: cultural Catholicism, religious diversity, imaginary of death, funeral rites.

1 Doctora y Maestra en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y socióloga por la Universidad Autónoma Metropolitana, email: janetvalverde81@yahoo.com.mx.

Este artículo presenta algunas reflexiones abordadas en mi tesis doctoral (Valverde, 2022) sobre las variaciones en el imaginario de la muerte y las prácticas funerarias en Xochimilco en el siglo XXI debido a la diversidad religiosa. El trabajo de campo para esta investigación se llevó a cabo entre 2019 y 2020 en el Panteón de Xilotepec, en Xochimilco, así como por videollamada durante el periodo del confinamiento debido a la pandemia de COVID-19.

Contexto histórico y cultural de Xochimilco

Xochimilco se ubica al sureste de la Ciudad de México, se le considera un pulmón para la ciudad pues conserva su sistema de canales y *chinampas*² en donde alberga una amplia variedad de flora y fauna como el ajolote, un anfibio endémico que se ha convertido en símbolo de la región. También cultivan hortalizas y flores que ponen a la venta en los distintos mercados, todo ello resulta atractivo para los turistas, ya sean nacionales o extranjeros. De modo que se recibe a una gran cantidad de visitantes durante todo el año que se pasean en las *trajineras*³ en los nueve embarcaderos existentes⁴.

Desde tiempos prehispánicos, ha sido un centro de rica tradición cultural ya que, por un lado, fue fundada por nahuas procedentes de *Chicomoztoc*⁵ conocidos como xochimilcas, nombre que hace referencia al vocablo náhuatl *xhuchitl*, que significa flor, y *milli*, sementera y en su conjunto puede interpretarse como los poseedores de la sementera de flores (Alvarado, 1975 en Reina, 2011).

Entre 1927 y 1928 fueron conquistados por los mexicas quienes impusieron sus creencias y costumbres. En esta cosmovisión el cuerpo humano se constituye por entidades anímicas como es el *tonalli* o la fuerza que da al individuo vigor, calor, valor y que se considera está ubicada en la cabeza; el *ihiyotl* moraba en el hígado, se le percibía como una entidad fría, se le asociaba a las emociones nocivas que llevan a la trasgresión de las normas, también se le conocía como “aire de noche” o “aire de muerto”⁶; y el *teyolia* que radicaba en el

2 La chinampa o chinamitl es un sistema agrícola prehispánico similar a una isla artificial sobre un lago cercada por cañas y árboles de ahuejote.

3 Las trajineras son barcas de madera de fondo plano con una capacidad de transportar entre 10 y 20 personas.

4 En 1987, junto con el centro histórico de la Ciudad de México, fue declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO.

5 Chicomóztoc es el nombre del mítico lugar de origen de los siete grupos nahuatlacas que fundaron la región central de lo que hoy día es México en el periodo posclásico.

6 Roberto Martínez (2006), encontró que también se habla de este tipo de aires en distintos pueblos originarios como: los rarámuri, los mixes, los tepehuas, los borucas, los chatinos, los

corazón, era considerado la fuente de la vida que da dirección a las emociones, al movimiento, la memoria y la energía individual (Núñez y Martínez, 2009, López Austin, 1980).

Una vez que una persona moría estas entidades anímicas se disgregaban hacia destinos distintos, el *tonalli* permanecía en el cuerpo para ser reintegrado a la tierra; el *ihiyotl* se desprendía del cuerpo para convertirse en una entidad etérea capaz de provocar enfermedad y muerte para quienes trasgreden las normas morales; mientras que el *teyolia* emprendía un viaje al más allá.

Ese viaje no era inmediato, la entidad permanecía en el mundo de los vivos un breve tiempo por lo cual era necesario alimentar su alma con los aromas de los alimentos y bebidas (De la Garza, 1997), así como realizar distintos rituales funerarios para preparar al alma del difunto para atravesar el camino inhóspito de los nueve niveles del inframundo hasta llegar al *Mictlán* en el caso de quien moría naturalmente; al *Tlalocan*, que era una especie de paraíso, iban quienes murieron por enfermedades o accidentes relacionados al agua, o bien, a *Ichan Tonatiuh Ilhuicatl* o *La Casa del Sol*, en donde iban los muertos por sacrificio ritual, las almas de los guerreros, de las mujeres que murieron en el primer parto, así como de los comerciantes que fallecieron durante alguna expedición (López Austin 1999). Por su parte, los infantes muertos iban al *Chichihuacuauhco* para nutrirse del árbol de leche en la espera de volver a nacer, ya que, en este imaginario, el alma es similar a una semilla que renacerá después de morir. Entonces, el destino después de la muerte se definía por la forma de morir y no por el comportamiento en vida.

Este imaginario de la muerte influía en los rituales funerarios, por ejemplo, en la indumentaria, la cual contemplaba: protección para los pies, un cambio de ropa, manojos de té y caña. Además, hacían llevar al difunto consigo un perrito bermejo que le ayudaría a atravesar un río, también colocaban papeles con dicha información. Una vez que llegan ante los señores del inframundo entregaban las ofrendas y se ponían al servicio de los dioses por cuatro años, únicamente en las fiestas dedicadas a los muertos⁷ podían

tononacas e indígenas de Los Tuxtlas.

7 El calendario ritual nahua también contemplaba distintas celebraciones dedicadas a los muertos como en el mes de *toxcatl* en donde también se ofrenda a *Tezcatlipoca* o el noveno mes, *tacochimaco*, en el que se realizaba una ceremonia en honor de *Mictlantecuhtli* y a los muertos, en el décimo *xocotl huetzi*, el *miccailhuitontli* o la “fiesta de los muertecitos”, así como *hueymilhuil* o consagrada a los difuntos adultos. El mes de *Quecholli* se realizaban ritos relacionados a la muerte por vejez.

regresar a la tierra para convivir brevemente con los vivos (De Sahagún, 1582).

Dado que se trataba de una sociedad estratificada las prácticas funerarias contemplaban algunas variaciones, sobre todo cuando se trataba de la elite política, guerreros, especialistas religiosos y comerciantes. Regularmente el cuerpo era inhumado enrollado en un *petate*, que es una especie de estera o alfombra tejida de palma. El lugar del entierro podía variar entre las *sementeras* o *chinampas*, el patio de la propia casa, en el monte, o la colocación de las cenizas en una urna funeraria con sus joyas, piedras y atavíos en un templo. Una vez sepultado, “pasados ochenta días lo quemaban y cada doce meses durante 4 años se repetía la quema” (Martínez Ruiz, 2010, p. 134). En la última quema se mataba al perro del difunto (De Sahagún, 1582).

Los ritos funerarios⁸ en esta región han dado continuidad a algunas de las creencias y prácticas indígenas⁹, las cuales fueron posteriormente sincretizadas con el catolicismo franciscano traído por los colonizadores españoles, a partir del cual se estructuró a la sociedad, de tal suerte que ser católico se convirtió en un rasgo identitario del mexicano.

El auge de los grupos evangélicos

En las últimas dos décadas, Xochimilco ha presenciado un notable incremento en la presencia de grupos evangélicos al mismo tiempo que el catolicismo ha ido en un descenso exponencial, en 2004 alcanzó 91% (Landázuri y López 2004: 149), en 2010 el INEGI registró 84.8% (TA4 2016), y los resultados de 2020 indican un 78% en una población de tres años y más. Los primeros grupos evangélicos llegaron al “(...) pueblo de Santiago Tulyehualco hacia 1881, en donde establecieron la Iglesia Metodista de México” (Peralta, 2011, p. 195). Y la Iglesia Nacional Presbiteriana de México se estableció en el centro de Xochimilco hacia inicios del siglo XX.

8 Los ritos funerarios son aquellas prácticas “(...) que la sociedad realiza para despedir, purificar y procurar que el difunto tenga un buen descanso y así, dependiendo del credo religioso estas son modificadas” (Servín, 2014: 416).

9 Aunque esto no es exclusivo de Xochimilco, de acuerdo con Alma Barbosa (2015) en las sociedades nahuas contemporáneas la idea de la muerte como parte del ciclo de la vida comprendido en la dualidad vida/muerte, alma/cuerpo continúa manifestándose en los ritos funerarios.

A principios del siglo XXI ya existían más de 70 templos pertenecientes a unas 36 congregaciones no católicas entre las que se encuentran las iglesias evangélicas: “(...) históricas (bautista, metodista, presbiteriana), pentecostales (Asamblea de Dios, Iglesia de Dios en la República Mexicana, Movimientos de Iglesias Pentecostales Independientes, Iglesias Cristianas Interdenominacionales), y las iglesias cristianas no evangélicas (Luz del Mundo, mormones, testigos de Jehová) que se diferencian de las primeras porque, además de usar la Biblia y difundir sus enseñanzas, plantean la inminencia del fin del mundo (Landázuri y López, 2004: 152). Principalmente se han ubicado en la zona residencial y en el centro de Xochimilco, ya que una gran parte de sus practicantes son migrantes locales.

Estas denominaciones religiosas se caracterizan por practicar una ética en su comportamiento distinta de la de la media nacional, promueven la lectura de la biblia, así como algunas restricciones en los hábitos como el consumo de alcohol, cigarros y cualquier tipo de droga, las malas palabras, la infidelidad, pero también se suele renunciar a los amigos, a los parientes, a los rituales y prácticas comunitarias (Landázuri y López, 2004). Asimismo, exigen un código de vestimenta pulcra pues se consideran propagadores de la ley de Dios.

Bajo esa lógica, los xochimilcas conversos a denominaciones religiosas no católicas suelen alejarse del estilo de vida popular para integrarse a otra comunidad y llevar una vida cristiana de modo que impacta en las relaciones tradicionales que giraban en torno a las festividades católicas culturales. También se enfrentan a problemas con su identidad xochimilca por la incompatibilidad entre ambos universos culturales pues sus ancestros tenían su propia cosmovisión, mito originario, deidades, por lo que estaban fuera de la ley de Dios.

Factores del crecimiento evangélico

El crecimiento de los grupos evangélicos en Xochimilco puede atribuirse a varios factores como la búsqueda de identidad y pertenencia. Muchas personas encuentran en las comunidades evangélicas un sentido renovado de identidad y pertenencia, suelen causar una transformación en los hábitos de los creyentes, pues se predica el amor, la familia, la fe. Resulta una identidad atractiva para las clases desfavorecidas, inmigrantes en busca de empleos y mujeres víctimas de violencia de género.

Por otro lado, es una respuesta a las crisis sociales. En épocas de incertidumbre y crisis, las congregaciones evangélicas ofrecen un refugio y apoyo emocional, por ejemplo, los programas "...para la rehabilitación y prevención de alcohólicos, drogadictos y víctimas de la violencia intrafamiliar, además de prestar servicios a poblaciones vulnerables" (Landázuri & López, 2004).

En ese tenor, los servicios o ceremonias eucarísticas se desenvuelven en un ambiente de felicidad y exaltación hacia Dios, en el caso de los pentecostales la alabanza se realiza por medio de cantos de adoración con batería y guitarras eléctricas. Seguido por la danza en el espíritu, en la que los creyentes dan saltos, aplausos, levantan las manos o se sacuden en movimientos de éxtasis. La posibilidad de socializar en un ambiente festivo resulta altamente atractiva para las personas de la tercera edad que sufren de soledad.

Otro factor de crecimiento es la accesibilidad y proximidad que las iglesias evangélicas proporcionan al establecerse en barrios marginados, acercándose así a las comunidades más necesitadas. Incluso los propios habitantes adaptan sus hogares para habilitar un templo improvisado en el garaje donde reciben a sus vecinos para orar como la Iglesia Sembradores de Jesús, la Iglesia Cristiana de Xochimilco, la Iglesia Evangélica Puertas de Sion, o incluso toman el patio de una escuela para convertirlo en espacio sagrado los jueves y domingos, como es el caso del colegio Gabriel García Márquez donde se reúne el Centro Familiar Reconciliación y Restauración.

Cabe destacar que este fenómeno religioso no es exclusivo de Xochimilco, a nivel nacional el catolicismo ha descendido a 78% de acuerdo con las cifras del INEGI en 2020, algo similar se ha observado en diversas regiones de México y América Latina.

Transformaciones en los ritos funerarios

Los ritos funerarios son importantes para los grupos humanos, forman parte de una serie de ritos de paso por los que el individuo pasa a lo largo de su vida (Van Gennep, 1986). "Implican importantes funciones psicológicas, sociológicas y simbólicas para los miembros de una colectividad" (Torres, 2006) y fortalecen los vínculos sociales. Bajo este consenso social los ritos se delimitan en un marco jurídico. Al ser una práctica social simbólica, estos mantienen una uniformidad en su protocolo y se realizan de manera repetitiva. Parten de un imaginario colectivo que condensa las creencias y valores en la operación de los

rituales, en la forma de llevar el luto, el código de vestimenta, las oraciones, las prohibiciones y tabúes.

No obstante, el mundo moderno se ha caracterizado por los intercambios culturales y económicos que dan pie a la diversidad de prácticas en entornos multiculturales por lo cual difícilmente se mantiene un solo sistema religioso, la libertad religiosa contenida en el marco jurídico permite a los creyentes la libre agrupación¹⁰, la conversión, así como la posibilidad de no practicar ningún sistema religioso, en consecuencia, se producen cambios significativos en los ritos funerarios.

Tradicionalmente en Xochimilco, cuando una persona se encontraba en condiciones de agonía se solicita la presencia del *Niñopa* ya sea en busca de la paz y tranquilidad en la transición hacia la muerte o para rogar por su sanación, ya que, si palidece, se cree que la persona morirá, en cambio, si se sonroja el enfermo sanará. Este numen, además de visitar las casas de los fieles, también asiste a distintos hospitales en la Ciudad de México (Mendoza & Rosas, 2019).

El papel de la familia es crucial, en estos momentos se reúnen en torno al ser querido para despedirse y darle la tranquilidad para que inicie su proceso de muerte. Una vez que ocurre el deceso se enciende una veladora, colocan un vaso con agua y trazan una cruz de cal en el suelo. Al momento de instalar el ataúd para la velación se pone debajo un recipiente con vinagre y cebolla para que absorba los malos aromas¹¹. También colocan un moño negro en la fachada del hogar cuando el difunto era un adulto, pero si se trataba de infantes o personas solteras el color es blanco.

Después se prepara el cuerpo para su camino hacia el *Mictlán* o al cielo, para algunos xochimilcas son palabras sinónimas. Colocan dentro del ataúd: objetos propios de su profesión; una vara de membrillo si el difunto era casado, de rosa de castilla si era soltero y de tejocote si era un infante, o bien, en otra variante se entrelazan tres varas largas, una de rosa de castilla con espinas, una de olivo y otra de tejocote, con ellas se hace una sola. Con ésta se defenderá de los perros que habitan el inframundo y que le ayudarán a cruzar el río.

10 El Estado mexicano se considera laico por lo que en el artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos se asegura la libertad de culto.

11 Tomás Jalpa (2014) encontró practicas similares en la zona oriente del Estado de México, durante el velorio los deudos suelen colocar un chilacayote partido por la mitad, vinagre, creolina, además de otros elementos como arena, cal y, a veces, pedazos de ladrillo.

Para protegerlo lo calzan con huaraches o alpargatas que pueden elaborar con cartón y listones o conseguirlos en la segunda sección del mercado de Xochimilco, donde venden: la sábana santa, el cordón, el peine y el paliacate, que los objetos más comunes que se le ponen.

Asimismo, es importante colocar dentro del ataúd un *itacate*¹², es decir, un bulto hecho con una servilleta blanca y nueva donde se guardan unas tortillas gruesas de maíz en forma triangular, similar a los *tlacoyos*; en su camino las puede repartir con los perros para que no lo ataquen y también con las almas de otros difuntos que aún estén en el tortuoso camino. Cuando el difunto era una persona querida por la comunidad este *itacate* le es regalado como una ofrenda. Solo existe una prohibición sobre los objetos que pueden ponerle, la cobija del *Niñopa*, ya que fue bendecida por el numen y obsequiada únicamente a los mayordomos. En cambio, se le puede poner una cobija común o una muda de ropa.

Se hace una velación extensa en la casa del difunto con rezos y cantos durante uno o dos días¹³ pues se espera la llegada de familiares y amigos que desean despedirse. Cuando el espacio en el hogar es insuficiente toman las calles y colocan sillas para que asista cualquier persona que así lo desee. Se da el pésame a la familia y expresan su solidaridad obsequiando veladoras, cirios, flores, alimentos, dinero, o bien, ofrecen su apoyo en distintas actividades, principalmente las mujeres en la cocina, limpieza, compras, repartición de alimentos. Los hombres suelen involucrarse más en los trámites funerarios en el cementerio, la funeraria, la marmolería o el servicio de cremación.

En algunos casos los familiares o amistades rezan el rosario, en otros casos contratan los servicios de un rezandero/a. A partir de la pandemia de COVID-19 la presencia del rezandero/a cada vez es menos solicitada pues es fácil encontrar en un buscador en internet los misterios, o incluso, servicios de sistemas operativos como Alexa pueden dirigir el rezo, aunque lo hace de manera mecánica y sin cantos.

12 La palabra *itacate* es un vocablo náhuatl que se refiere a una provisión de alimentos que puede portarse para un viaje o paseo, además de ser una costumbre que en las fiestas se ponga un *itacate* a los invitados más cercanos como forma de hospitalidad y respeto. En regiones nahuas como Xochimilco y Morelos el *itacate* también es la tortilla gruesa en forma triangular.

13 Este tiempo está establecido en el artículo 45 del Reglamento de Cementerios (1984) el cual detalla que una vez fallecida la persona se debe inhumar o incinerar entre las 12 y 48 horas subsecuentes.

A un costado del ataúd se instala una mesita para el difunto, ahí se pone una de sus fotos, una veladora, un vaso de agua, sal y alimentos, incluso pueden servir las tres comidas del día. Es acompañado durante toda la noche, con frecuencia los hombres brindan con las bebidas alcohólicas favoritas y fuman cigarrillos, en menor medida también lo hacen las mujeres.

Después del velorio se celebra una misa de cuerpo presente en la catedral de San Bernardino de Siena. Luego, el cortejo fúnebre, generalmente acompañado por música en vivo, avanza por la avenida México hasta el Panteón Xilotepec, donde se realizan las últimas plegarias antes de la inhumación. En el caso de las familias que habitan las chinampas, una parte del recorrido se hace en *trajinera* para poder despedirse del hogar propio y del de los padres. La cantidad de asistentes depende de las relaciones que mantenía el finado, cuando se trata de mayordomos o miembros destacados de la comunidad suele atraer a una mayor cantidad de gente. Por otra parte, en pueblos como San Luis, San Gregorio o Santa Cruz los cortejos fúnebres suelen ser copiosos, incluso detienen el tráfico en las calles a su paso hasta por 40 minutos.

Se sugiere que las mujeres embarazadas ni los infantes pequeños asistan al cementerio pues pueden ser afectados por los “malos aires” del panteón, “pescar una infección” o “ponerse mal”. También se aconseja no bañarse antes de asistir al entierro, sobre todo si la persona murió por alguna enfermedad. Después son invitados a asistir al banquete funerario en la casa del finado. Cabe destacar que el menú, tradicionalmente, no incluye carne pues es asociada al cadáver del ser querido, suele servirse romeritos, mole y arroz, frijoles en adobo, o se preparan unos “tamales de muerto” o “tamalates”, que únicamente se preparan con masa sin cernir, sal y manteca, o bien frijoles grandes endémicos conocidos como *ayocotes*.

Es frecuente que al día siguiente se comience con la *novena* en la que rezan rosarios durante nueve días consecutivos hasta que el alma del finado logre purificarse para entrar al cielo. En ese último día se lleva a cabo la *levantada de la cruz*, y se coloca la cruz de hierro en el panteón una vez que ha sido bendecida en la iglesia o en una ceremonia en el cementerio dirigida por un sacerdote o un rezandero/a. Después de ello se suele preparar una comida para celebrar su trascendencia del alma, en ésta sí pueden incluir carne.

En el imaginario de la muerte se proyecta el deseo de continuar la unión familiar, por lo cual se realizan distintos ritos funerarios posteriores al periodo de

luto como la misa mensual en la iglesia y la colocación de la primera ofrenda de Día de muertos. Y al cabo de un año se le honra con una misa además de ofrecer a la familia y amigos un banquete en su honor.

Algunos creyentes suelen acudir al cementerio con cierta frecuencia, para continuar la relación con el difunto, ya sea en las fiestas nacionales o en fechas significativas individualmente; limpian y colocan flores en la tumba, encienden una veladora, algunos prenden un cigarro y abren una lata de cerveza que colocan en la cabecera, o una Coca Cola, bebida altamente apreciada por los mexicanos, se puede encontrar todo tipo de frutas y productos chatarra. En el caso de los jóvenes, que tristemente están muriendo por cuestiones relacionadas a la violencia, consumo de alcohol y narcóticos o por accidentes viales, sus amigos suelen reunirse alrededor de la tumba a beber y brindar con el difunto en un ambiente festivo pues llevan una bocina inalámbrica.

También se suele continuar la relación con el finado en el ámbito privado, algunos erigen un altar casero en su habitación o alguna parte de la casa, incluso es común que haya personas que resguardan las cenizas en el hogar. Ahí le saludan diariamente, conversan con su alma, solicitan una intervención divina, colocan flores y encienden una veladora. Varios informantes externaron haber tenido experiencias sensoriales, visuales, aromáticas y/o audibles con sus difuntos, o bien, con personas que aseguran haber visto a su ser querido después de haber fallecido, lo cual fortalece su vínculo.

Elementos distintivos de los funerales evangélicos

Con relación al imaginario de la muerte cristiano, de forma general, plantea la promesa de la vida eterna en el reino de Dios, lo cual da sentido y esperanza al creyente, impacta en el modelo de vida y en la valoración social en lo cotidiano, de tal suerte que se convierte en el motor de las acciones particulares de los individuos (Arcos, 2004). Al respecto, uno de los informantes, quien profesa la fe bautista, comentó que, dado que al morir recibirían un galardón o un premio por sus acciones, en vida él siempre buscaba ayudar a la gente y hablar con los jóvenes para salvar sus almas.

Por otra parte, la muerte se interpreta desde un punto de vista médico, como el cese de funciones vitales, un sueño, un estado de descanso donde ya no se tenga injerencia, la desaparición del alma y el cuerpo es definitiva, de tal suerte que ya no hay posibilidad de convivencia entre vivos y muertos. Después

del Armagedón resucitarán en el reino de Dios, en donde no existe el hambre, ni enfermedades, no hay guerra, ni sufrimiento, en cambio, se construye una sociedad idílica sin distinción genérica en el reencuentro con los ancestros y tienen la posibilidad de poner en práctica las habilidades adquiridas en vida. Este imaginario les ayuda a disminuir la angustia de la muerte y, en consecuencia, se busca reducir el tiempo dedicado a los rituales y las expresiones de dolor como prueba de fe. No obstante, los deudos también suelen ser arropados y apoyados económicamente por la comunidad que ahora despliega su solidaridad.

Los funerales evangélicos¹⁴, en su diversidad, presentan algunas características particulares como el enfoque en la celebración de la vida, es decir, que, en lugar de centrarse en el duelo, los funerales evangélicos tienden a celebrar la vida del fallecido y su paso a la vida eterna.

La música también tiene un papel crucial en estos ritos, con himnos y alabanzas que buscan consolar a los deudos y glorificar a Dios durante toda la noche. Tratan de recibir la muerte con alegría porque a partir de ella pueden dar inicio a la vida verdadera. Además de las oraciones espontáneas que, a diferencia de las estructuradas misas católicas, las oraciones en los funerales evangélicos pueden ser más espontáneas y personalizadas.

Frecuentemente la velación se lleva a cabo en las solemnes instalaciones de alguna funeraria, o bien, el Panteón Xilotepec ofrece salas de velación para un grupo pequeño de personas, la cual asegura su intimidad al ser un sitio cerrado; únicamente se hace por una noche y al día siguiente se va directamente al cementerio, con ello terminan los ritos funerarios, por lo tanto, no es una práctica común visitar el panteón ni colocar la tradicional ofrenda de día de muertos en casa, la memoria a los muertos se vuelve asunto familiar, excepto cuando se trata de un muerto honorable al cual se le conmemora con ceremonias.

En caso de optar por la cremación, las cenizas deben ser resguardadas en el cementerio, no se considera correcto llevarlas al hogar, aunque las leyes de la Ciudad de México así lo permitan ya que se evalúan como material inerte que no constituye un riesgo a la salud de la población.

14 Tienen un fundamento histórico en las publicaciones de Erasmo de Rotterdam en el siglo XVI en los que rompe con algunos usos y costumbres medievales anticuados sobre la muerte simplificando los tratados de la muerte como el *Declamatio* de morte (1517), *Epistola de morte* (1523), *Epicureus* (1533) y *De praeparatione ad mortem* (1534).

Impacto en la comunidad

Es importante mencionar que las fiestas religiosas en Xochimilco históricamente se han consolidado como un elemento central de la organización social a través de las mayordomías, instauradas desde la época colonial. Éstas se conforman por un matrimonio católico originario de la demarcación; una de sus principales funciones es estar a cargo del cuidado del Niñopa durante un año. Cabe destacar que la demanda es tan alta que la mayordomía está comprometida hasta el 2046, de acuerdo con Araceli Peralta (2004). No obstante, si los mayordomos llegan a fallecer, el compromiso es heredado a los hijos o a los parientes más cercanos para asegurar la continuidad de esta tradición.

Las fiestas dan vitalidad a la localidad, proveen sentido comunitario, son un componente de la identidad cultural y el arraigo territorial, incluso para quienes han migrado a otros estados del país o al extranjero pues suelen visitar a sus familias” para la fiesta”, una de las más importantes es la de Día de muertos el 2 de noviembre.

Anualmente se celebran aproximadamente 68 fiestas en los distintos pueblos, barrios y colonias que componen esta demarcación. Entre ellas, también se llevan a cabo celebraciones de carácter civil en las que se conmemoran sucesos históricos, también se realizan fiestas que buscan promover y comercializar la producción local, así como las fiestas particulares con relación a los ritos de paso como los cumpleaños, bautizos, bodas, quince años y presentaciones (Aleman et al., 2018).

Las fiestas son un motor para la economía local, ya que requieren de música, danza, ornamentos y grandes cantidades de alimentos pues cada fiesta tiene su platillo especial, incluyendo los ritos funerarios, por ello, los ingredientes son comprados directamente a los productores (Aleman et al., 2018).

En este sistema la figura del mayordomo goza de un gran prestigio social, colaboran con la iglesia en funciones de mantenimiento, limpieza, recaudación de fondos, se encargan de planear y reunir todos los elementos necesarios para la fiesta. Otra figura distintiva es el posadero, está encargado de ofrecer cada una de las nueve posadas del ciclo navideño (Peralta, 2004). Por eso, cuando fallece sus exequias son motivo de una gran fiesta que reúne a unas cien personas.

La comunidad xochimilca financia regularmente las fiestas con contribuciones que dan a la iglesia, por lo que existe presión social para cooperar; si no, sus nombres se exhiben en una lista pegada fuera de la iglesia. “Incluso hay varios pueblos donde para obtener un lugar en el panteón es necesario presentar los comprobantes de pago de la fiesta” (Alemán et al., 2017). Pues Xochimilco cuenta con 14 panteones vecinales para el uso de los pobladores originarios, únicamente el panteón de Xilotepec, ubicado en el centro de la demarcación, tiene un carácter civil e inclusivo para todas las manifestaciones religiosas y para quienes no profesan ninguna.

Sin embargo, como parte de la diversidad religiosa la conversión a denominaciones evangélicas ha provocado una ruptura en el sistema cultural católico xochimilca. Como ejemplo se puede mencionar el caso de una familia en donde los padres llegaron a ser posaderos del Niño, pero los hijos se hicieron evangélicos y avisaron que ya no colaborarían con las fiestas, aduciendo que ya no eran de la religión católica. La difusión de la noticia afectó incluso el negocio de tacos de la familia, porque la gente dejó de comprarles al no sentirlos “suyos” (Landázuri & López 2004, p. 155).

Con respecto al imaginario de la muerte para los xochimilcas conversos, el ser evangélico también representa un reto pues la idea del Mictlán continúa vigente en el imaginario colectivo de tal modo que se condensa en algunas prácticas funerarias de los rituales tradicionales que deben omitir.

Estos cambios en los ritos funerarios no solo reflejan una transformación religiosa, sino también una adaptación cultural a las nuevas dinámicas de fe en Xochimilco. Aunque algunos sectores de la población pueden resistirse a estas nuevas prácticas, otros las han adoptado con fervor, encontrando en ellas un nuevo significado y consuelo.

En otros casos la conversión religiosa en las familias no siempre involucra a todos los miembros, en la experiencia de uno de los informantes, su padre fue católico y su madre evangélica (perteneciente a la Iglesia de Cristo en México) por lo que participa de ambas propuestas religiosas. Él considera que su condición como evangélico le fue heredada sin su consentimiento durante la infancia por lo que en su vida adulta practica un catolicismo cultural, es decir, asiste a las distintas fiestas o incluso llega a ir a misa para celebrar los ritos de paso sin que sea cercano a la Iglesia ni practique sus fundamentos.

Diálogo interreligioso

En este contexto, el diálogo interreligioso se vuelve crucial. La coexistencia de católicos, evangélicos y otras confesiones religiosas en Xochimilco puede ser un espacio de enriquecimiento mutuo, donde el respeto y la comprensión sean las bases para una convivencia armónica. Las autoridades locales y los líderes religiosos tienen un papel fundamental en la promoción de este diálogo, fomentando la tolerancia y la colaboración entre las diferentes comunidades de fe. Por lo que algunos creyentes evangélicos incluso participan en las fiestas católicas como el Día de muertos o la navidad unidos por el catolicismo cultural.

Cabe destacar que no todos los xochimilcas realizan los rituales funerarios de una forma homogénea, el funeral y en general, los ritos suelen ser un reflejo de la vida que llevó a la persona fallecida. Mientras en San Esteban o San Lorenzo contemplan el tabú del canibalismo, en Santiago lo prolongan durante la novena, mientras que en Xaltocan o Tlacoapa el banquete funerario incluye cualquier tipo de carne.

Por otra parte, la diversidad religiosa se ha enriquecido por la presencia de migrantes que históricamente han recibido en la demarcación, desde los colonizadores españoles hasta hoy día que recibe a personas de procedencia latinoamericana, así como a ciudadanos de los distintos estados del país. Es frecuente que contraigan matrimonio con los pobladores originarios dando como fruto nuevas generaciones de xochimilcas que no necesariamente dan continuidad a las tradiciones, en cambio algunos buscan simplificar los rituales funerarios al mismo tiempo que suelen ser más privados y por lo tanto más baratos; por lo regular eligen salas de velación en agencias funerarias. Algunos incluso han optado por una identidad que se aleja de “lo indígena” para emular un perfil occidental globalizado.

Philippe Ariès (1975) ya había distinguido esta tendencia en sociedades occidentales industrializadas en la que los rituales se encaminan hacia una mayor sencillez, a una estandarización con carácter privado, en el que el hospital y las funerarias sustituyen el acompañamiento familiar. Al igual que Foster (1962) para el caso español en el que el luto se volvió menos riguroso, desaparecieron las lloronas pagadas, así como los cantos y bailes en los funerales de infantes. Para Norbert Elias (1987) los cambios en los imaginarios de la muerte en occidente provinieron del proceso de transformación en las estructuras sociales en las que históricamente las fantasías colectivas sobre la muerte e inmortalidad del alma permanecieron institucionalizadas y consensadas, pero éstas han evolucionado hacia las fantasías individuales y de carácter relativamente privado.

Pensando en estos cambios en occidente, en el caso xochimilca, el modelo económico demanda tiempo por lo cual, las mujeres que antes se dedicaban exclusivamente al hogar actualmente ya no le es posible llevar a cabo todos los rituales funerarios, además de que los adultos mayores que poseen el conocimiento sobre éstos están falleciendo sin que las siguientes generaciones tomen el relevo. Además de que la presencia de las agencias funerarias contribuye a que los rituales sean más breves y su normatividad prohíbe la introducción de algunos objetos rituales, no obstante, para el deudo puede presentar una ventaja contrarrestar los efectos del cansancio y el sufrimiento, así como mantener su hogar libre de la “contaminación” que provocan los rituales funerarios. Por otra parte, el método de la cremación, por su simplificación en la reducción del cuerpo conlleva a la supresión de la subsecuente serie ritual.

Conclusión

En resumen, los cambios en los ritos funerarios en Xochimilco debido al incremento de grupos evangélicos en el siglo XXI representan una evolución sociocultural significativa. Estos cambios reflejan las dinámicas de una sociedad en constante transformación, donde la fe y la espiritualidad se adaptan a las nuevas realidades y necesidades de sus habitantes. Al mismo tiempo, presentan una oportunidad para el enriquecimiento cultural y el fortalecimiento de la identidad comunitaria a través de la diversidad y el diálogo.

Cabe destacar que el incremento de los grupos evangélicos y los cambios en los ritos funerarios presentan tanto desafíos como oportunidades para la comunidad de Xochimilco. Por un lado, existe el desafío de preservar las tradiciones culturales y el patrimonio religioso que ha definido a la región durante siglos. Por otro, la oportunidad de integrar nuevas prácticas que respondan a las necesidades espirituales contemporáneas de la población, así como evitar la discriminación por causas religiosas. No obstante, la identidad xochimilca, distinta al catolicismo y al mundo evangélico, suele permanecer en el imaginario colectivo indistintamente del sistema religioso que se practique, ya sea como un tenue reflejo o como bandera de lucha que impulsa proyectos culturales enfocados al rescate de la cultura.

Referencias

Reina Granados, R. (2011) *Códice núm. 34 Resguardado en la BNF: testamento de Don Miguel Damián, principal de Xochimilco* (Tesis de licenciatura) Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

Alemán, M.; Gardida, I.; Soto, M.; Soto, T. & Valderrama, U. (2017) *Las fiestas del pueblo. Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac*. Sociedad de Experimentación, México.

Arcos, J. (2004) *El imaginario de la muerte y los testigos de Jehová* (Tesis de doctorado en historia y estudios regionales) Universidad Veracruzana. México

Ariès, P. (1975) *El hombre ante la muerte*. Taurus Ediciones, S.A, España.

Barbosa, A. (2015) La cultura funeraria de las comunidades indígenas de México y el imaginario religioso mesoamericano. *Siwo Revista de Teología/Revista de Estudios Sociorreligiosos*, Universidad Nacional de Costa Rica. Volumen 9, Número 1. 133-152.

De La Garza, M. (1997) Ideas nahuas y mayas sobre la muerte. Malvido, Pereira & Tiesler (coord.) *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. México.

De Sahagún, B. (1582) Historia general de las cosas de Nueva España, numeración, anotación y apéndices de Ángel María Garibay K., *Apéndice del Libro Tercero, vol. I*. (pp. 294-296). Porrúa (Sepan Cuántos, núm. 300), México.

Elias, N. (1987) *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica. México.

Foster, G. (1962) *Cultura y conquista. La herencia española en América*. Xalapa, Universidad Veracruzana. México

Historia. (s.f.) *Alcaldía Xochimilco*. Recuperado de: <http://www.xochimilco.cdmx.gob.mx/historia/>

Jalpa, T. (2014) El chalchihuitl y el tzilacayotli: la esencia humana. *Dimensión Antropológica*, 21 (60), enero-abril: 7-36. Recuperado de: <https://revistas.inah.>

gob.mx/index.php/dimension/article/view/5090

Landázuri, G. & LÓPEZ, L. (2004) Tolerancia religiosa en Xochimilco, Política y Cultura. *Tolerancia e Intolerancia*, núm. 21, México, UAM-Xochimilco. 141-160.

López Austin, A. (1980) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

López Austin, A. (1999) Misterios de la vida y de la muerte. *Arqueología mexicana*, VII (40), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Martínez, R. (2006) El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica. *Cuicuilco*, 13 (38), septiembre-diciembre: 177-199.

Martínez, J. (2010) *Cosmovisión, rituales y simbolismo del agua en Xochimilco*, (Tesis de doctorado en Antropología Social). Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Masferrer, E. (2004) *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM/ Plaza y Valdés. México.

Mendoza, C. & Rosas, V. (2019) *La fiesta de los Muertos en Xochimilco*. Trajín Literario. México.

Núñez, L. & Martínez, R. (2009) Viaje al Mictlán: una revisión crítica sobre el destino de las almas y los ritos funerarios en las fuentes tempranas y los contextos arqueológicos del posclásico. *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, UNAM. (43): 51-68. Recuperado de: <https://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/20342>

Peralta, A. (2011) *Xochimilco y su patrimonio cultural. Memoria viva de un pueblo lacustre*. Colección científica, serie historia. Instituto Nacional De Antropología e Historia. México.

Peralta, A. (2004) El Niño: símbolo de identidad cultural xochimilca. *Antropología, revista interdisciplinaria del INAH*, (73): Misceláneo, Ciudad de México. Recuperado de: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/2997>

Ríos, M. (2020) Estética y hermenéutica de la irrupción festiva: devoción del Niño en Xochimilco. *Revista Alea: Estudios Neolatinos*, 22 (1), enero Abril: 75-92. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33064173006>

Servín, G. (2016) *La morada de los muertos. Cementerios de extranjeros en México 1826-1917* (Tesis de doctorado en historia). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Historia. México.

TA4. (2016). El mapa chilango de las religiones. *Más por más*. 1 de junio. Recuperado de: <https://www.maspormas.com/especiales/las-religiones-en-la-cdmx/>

Torres, D. (2006) Ritos de paso: Ritos funerarios (La búsqueda de la vida eterna). *Paradigma*, 27(1), 349-363. Recuperado de: http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1011-22512006000100013&lng=es&tlng=es.

Valverde, J. (2022) *Entre el cielo y el Mictlán. Variaciones y contradicciones en los imaginarios de la muerte de los visitantes del Panteón Xilotepec, CDMX en el siglo XXI* (Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Van Gennep, A. (1986) *Los ritos de paso*. Alianza Editorial, S. A. España.