

¿ES DEL CÉSAR O ES DE DIOS?

Un modelo antropológico del campo religioso

Elio Masferrer Kan



Elio Masferrer Kan es licenciado en historia con especialización en antropología por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina; hizo un postgrado en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es maestro en antropología social en la Universidad Iberoamericana de México.

Obtuvo el doctorado en antropología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde se desempeña como profesor titular desde 1980.

Ha participado en congresos y conferencias a nivel internacional, asimismo, ha colaborado en varias publicaciones especializadas. Destacan los libros *Educación, etnias y colonización*; *Sectas e iglesias: viejos o nuevos movimientos religiosos* y *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*.

Elio Masferrer es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Es presidente del secretariado permanente de la Asociación Latinoamericana para Estudios de las Religiones (ALER).

¿ES DEL CÉSAR O ES DE DIOS?

Un modelo antropológico del campo religioso



Comité editorial del CEIICH

Luis Benítez-Bribiesca
Norma Blazquez Graf
Daniel Cazés Menache
Enrique Contreras Suárez
Rolando García Boutigue
Alejandro Labrador Sánchez
Rogelio López Torres
John Saxe-Fernández
Guadalupe Valencia García

¿ES DEL CÉSAR O ES DE DIOS?

Un modelo antropológico del campo religioso

Elio Masferrer Kan



Primera edición: 2004
Segunda edición: 2007

© Elio R. Masferrer Kan
© Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades, UNAM
© Plaza y Valdés S.A. de C.V.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier
medio sin la autorización escrita de los editores.

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades de la UNAM
Ciudad Universitaria, 04510, México D.F.

Plaza y Valdés, S.A. de C.V.
Manuel Marfa Contreras 73. Colonia San Rafael
México, D.F., 06470. Teléfono: 5097 20 70
editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com

Calle de Las Eras 30, B
28670, Villaviciosa de Odón
Madrid, España. Teléfono: 91 665 89 59
madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

ISBN: 970-722-316-2

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Índice

Agradecimientos	11
Presentación	15
Introducción	17

PRIMERA PARTE

I. Conceptos, problemas e hipótesis de investigación	31
Introducción	31
Algunas consideraciones históricas. Las religiones, el Estado y la Iglesia en América Latina	33
Estado e Iglesia en México. Una perspectiva estructural	36
Globalización, multiculturalidad y pluralidad religiosa en América Latina. Las tendencias de la diversidad	48
Tendencias y fuerzas sociales en la configuración del campo religioso latinoamericano	58
La configuración del campo religioso en México. Elementos para una interpretación	66
II. La configuración del campo religioso latinoamericano	75
El caso de México	75
Sectas e iglesias. ¿Viejas o nuevas religiones? Las dificultades de una nomenclatura	78
México, tierra misionera	94
De la comunidad familiar a la nueva comunidad religiosa. Los conflictos de valores y comportamientos	112
Los dineros del Señor.	121

SEGUNDA PARTE

III. El fin del <i>modus vivendi</i>	131
El año de 1996. Un parteaguas en las estrategias eclesiásticas de relación con el Estado	131
Los atisbos de la crisis. El conflicto CEM-CIRM	137
Valores religiosos y comportamientos político-electorales	143
Conclusiones	150
IV. Religión, poder y sexualidad. El cuestionamiento de líderes religiosos en 1997	151
Los destellos de la Luz. En la boca del túnel	152
La batalla por los medios I	158
Del suicidio colectivo a las violaciones de los derechos humanos. La mafia político-religiosa	161
V. Cambiando miradas. Las propuestas políticas de los evangélicos en México	179
De minoría aislada a grupo nacional	181
La configuración de una estrategia de hegemonía evangélica. Nuevos actores en el campo político	189
Las complicaciones del estado de Chiapas. La crisis de los paradigmas evangélicos	199
Conclusiones	203
VI. El año de 1998. La Iglesia frente al Estado y la recomposición de sus tendencias internas	205
La Iglesia católica americana hacia el nuevo milenio	206
Entre Acteal y La Habana. Los hitos de una nueva política vaticana	212
De San Cristóbal al Istmo de Tehuantepec	216
VII. <i>Vamos por México</i>. Los objetivos de la cuarta visita del papa	221
Introducción	221
Afirmando el camino. La segunda visita del papa	230
Entre la transición y la ruptura. La importancia estratégica de la tercera visita	232
La organización de la cuarta visita. Un grave tropiezo de la Teología de la Prosperidad	242

VIII. Entre la visita del papa y el nuevo milenio. Las frustradas expectativas del Apocalipsis y la alternancia político-religiosa	251
IX. La reformulación del campo religioso mexicano al inicio del milenio	277
Conclusiones	292
X. Conclusiones. La configuración-construcción del campo político-religioso	293
La complejidad estructural del campo religioso	293
Conclusiones	310
Bibliografía	313

Agradecimientos

A Marie-Odile Marion-Singer
In memoriam

Un trabajo como el que ahora presento es resultado de un esfuerzo personal, que no se hubiera logrado sin la colaboración de personas e instituciones que me dieron su apoyo en forma permanente y sistemática. Este libro incorpora también un conjunto de experiencias personales que a lo largo de mi vida me permitieron comprender la complejidad de las relaciones interreligiosas con y entre el Estado, las iglesias, las religiones, las culturas y las sociedades.

Por ello quiero recordar a Daniel Deiros, a su hermano Pablo y a su padre, con quienes en mi niñez pude comprender algunos aspectos del campo evangélico y protestante; al grupo de discusión donde participé en mi juventud en Rosario, Argentina, que me hizo comprender la dinámica del campo católico. A las autoridades de la Catedral de Rosario y del Convento de San Carlos (San Lorenzo) quienes con toda generosidad me dieron acceso a su Archivo Histórico, contestaron centenares de preguntas y me permitieron darle una profundidad histórica a mis futuras investigaciones. Quiero mencionar muy especialmente a Elsa Rocca, Pilar Velasco y Agustín Rodríguez Araya, quienes me brindaron su confianza y me explicaron *los laberintos del poder*, entre otras cuestiones. A un grupo de distinguidos colegas de la Universidad Nacional de San Juan quienes me apoyaron en mis primeras investigaciones sobre mitos y relatos populares: Cristina Krause, Carlos Borcosque y los amigos de los Departamentos de Sociología, Artes e Historia.

A los profesores y estudiantes del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, a quienes reconozco su hospitalidad en momentos muy difíciles y agradezco que me introdujeran en las complejidades del estudio científico de las religiones; a Franklin Paese, Manuel Marzal, Alejandro Ortiz, Juan Ossio,

Luis Millones, Enrique Mayer, Fernando Fuenzalida, entre otros. También quiero agradecer al personal del Archivo Histórico del Arzobispado de Lima y del Archivo General de la Nación del Perú, donde por más de dos años investigué sus *papeles*.

En México, recuerdo con gusto el apoyo recibido *apenas desempacando* en noviembre de 1978, de Laura Collin, Feliz Báez-Jorge y José Velasco Toro en el Instituto Nacional Indigenista y a lo largo de mi vida en este país, este México que fue y es tan generoso conmigo, con mi familia y con tantos latinoamericanos y demócratas.

Agradezco especialmente a colegas y amigos de otras instituciones por apoyar en forma significativa mi trabajo en México, a Óscar Arze Quintanilla, Miguel Ángel Martínez Alfaro, Ricardo Pozas Horcasitas, Ricardo Tirado, Paolo Giuriati, Luis Guzmán, Fernando González, Óscar Aguilar, Enrique Marroquín, Artemia Fabre, Felipe Vázquez, José Luis Molina Hernández, Adolfo García de la Sienra, Arturo Farela, César Mascareñas, Nelly Salinas, Jorge Erdely, Carlos Garma e Isabel Lagarriga.

Quiero destacar el apoyo académico recibido por los miembros de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones y la Red Nacional Estado, Iglesias y Grupos Laicos (luego Religión Sociedad y Política), con quienes pude discutir muchos de los elementos contenidos en este libro: gracias por sus sugerencias, críticas y aportaciones.

Siguiendo con *los de casa*, agradezco el apoyo y la libertad académica que me dieron el Instituto Nacional de Antropología e Historia y la Escuela Nacional de Antropología e Historia para desarrollar el proyecto Etnicidad y Religiones Populares, donde pude realizar muchas de las investigaciones expuestas en este trabajo. De manera particular debo mencionar a Enrique Florescano, Teresa Franco y Sergio Raúl Arroyo del INAH; a Mercedes Olivera, Gilberto López y Rivas, Augusto Urteaga, Manuel Gándara, Sergio Yáñez, Gloria Artís y Alejandro Pinet de la ENAH, quienes en muchos casos, haciendo explícitas sus discrepancias, apoyaron mi proyecto. Agradezco también al personal académico y no académico, quienes siempre estuvieron dispuestos a respaldar toda iniciativa.

Es importante mencionar a nuestra Delegación Sindical de Académicos del INAH, que nos ofreció un apoyo significativo a todos los investigadores; gracias por su particular concepto de la materia de trabajo, que es una garantía de la libertad de investigación.

Quiero agradecer a los estudiantes y profesores adjuntos que participaron de los Proyectos de Investigación Formativa (PIF) Etnicidad y Religiones Populares y Totonacos de la Sierra Norte de Puebla, de los cursos de Teoría Antropológica y de Antropología de la Religión; sería imposible nombrarlos a todos, por lo que sólo mencionaré a Lourdes Báez y Elizabeth Díaz Brenis; con el resto me dedicaré a la agradable tarea de agradecerles personalmente.

AGRADECIMIENTOS

Debo un reconocimiento especial a Marie-Odile Marion-Singer[†], quien en un principio dirigió este trabajo pero no pudo concluirlo: descanse en paz. Agradezco a Marion Aubrée, investigadora de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París por retomar la dirección de mi tesis de doctorado, que sirvió de base para la redacción de este libro, por sus importantes aportes a la misma y a mi propia formación como investigador. Cabe mencionar a los demás profesores y estudiantes de la Línea de Antropología Simbólica en el Posgrado de Antropología Social de la ENAH, Patricia Fournier, Stanislaw Iwaniszewski y Françoise Neff, entre otros.

Por último, pero sin ser menos importante, agradezco a mis padres Carlos Masferrer y Adela Kan, quienes me orientaron siempre en el diálogo con los actores y la comprensión científica de la realidad; a mi hermana Mirna, a mis sobrinos Germán y Julián; a mi esposa Berta y a mis hijas Claudia y Cristina, quienes me alentaron y apoyaron con cariño y amor para sacar adelante este libro.

Cuicuilco, mayo del 2003

Presentación

La presente obra, más que un trabajo es una experiencia intelectual y personal iniciada a mediados de 1966, cuando aún siendo estudiante de historia y de antropología fui invitado a participar en un *grupo de diálogo* para leer, estudiar y discutir los planteamientos de Teilhard de Chardin¹ y los documentos del Concilio Vaticano II. Una vez expuestas mis dudas y distancias personales sobre el tema, mi interlocutora, Mary Pedernera, me explicó que estaban interesados en que participaran personas de otras religiones e incluso no creyentes, pues una de las conclusiones del Concilio era precisamente entablar un diálogo entre los cristianos, entre creyentes y no creyentes e incluso entre católicos y marxistas.

El grupo se reunía entonces en la residencia de estudiantes de una orden religiosa femenina y asistían sacerdotes, monjas, laicos comprometidos, ex seminaristas y el autor de estas líneas, que iba en condición de aprendiz de un mundo desconocido: las realidades religiosas y las estructuras eclesásticas. Allí pude conocer un proceso de reflexión institucional insospechado para mí, y también para mis padres, quienes estaban convencidos, al igual que Heráclito, que nada en el mundo es permanente, que todo se transforma y hay que transformarlo, razón por la que siempre me alentaron a estudiar antropología y a aprender todas las cosas útiles posibles aunque *no se supiera para qué servían*, muy al estilo del *bricoleur* levistraussiano. Del Concilio sólo recordaba a los 16 años que mi padre le dijo a mi madre, en su estilo jocosos, irónico y analítico: “Adelita, ya puedes salir tranquila a la calle, no te van a meter presa, pues te han absuelto de que tus ancestros hayan matado a Cristo”.

El grupo trabajó durante tres años, hasta que la vorágine del 68 hizo que tomáramos diferentes caminos; varios de los sacerdotes renunciaron en disconformidad con

¹ Comenzamos con *El fenómeno humano*, Taurus, 1965, Madrid.

el obispo y se fueron de la ciudad. Ana María Álvarez, nuestra anfitriona, fue trasladada fuera del país por su Orden. El obispo veía con gran desconfianza al grupo por las ideas que allí circulaban y hasta se llegó a argumentar de la peligrosidad que representaba tener *gente de fuera* en la iglesia. Sin embargo, nada de esto le quitaba el sueño a mis anfitriones; “sabemos que nosotros no veremos los cambios, pero amamos a la Iglesia y queremos lo mejor para ella. Las futuras generaciones lo verán y nosotros debemos aportar a ello. La Iglesia se mueve en términos de siglos, no de años”, me comentó uno de los sacerdotes que fueron prácticamente expulsados por el obispo de Rosario y luego Cardenal Primado Caggiano, uno de los pocos obispos que votó en contra de los documentos conciliares. Así fue como entendí el concepto de *tiempo estructural* de Braudel (1980) aplicado a las sociedades contemporáneas. También aprendí los códigos del lenguaje institucional, conocimiento que completé con mis investigaciones en el Archivo de la Catedral de Rosario. Al concluir mis estudios en Argentina, trabajé en la Universidad Nacional de Rosario y luego en la Universidad Nacional de San Juan; posteriormente decidí salir del país con rumbo hacia Perú en los complejos tiempos de 1976.

Ya instalado en el país andino, tuve la oportunidad de continuar, ahora de manera más formal, mis investigaciones sobre lo religioso y en particular sobre los procesos de conformación del catolicismo colonial, los sistemas simbólicos, míticos y de organización social, así como los temas vinculados a lo que en ese entonces se llamaba *religión popular*. Mis años de estudio en la Pontificia Universidad Católica del Perú y mi experiencia de etnohistoriador en el Archivo del Arzobispado de Lima me sirvieron para conocer un conjunto de aspectos de la vida interna de la Iglesia católica, tanto en el campo diocesano como en el de las órdenes religiosas.

Decidido a continuar mis estudios sobre religión popular en México y entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, después de una experiencia en el Instituto Nacional Indigenista, al ingresar a la Escuela Nacional de Antropología e Historia organicé un taller de investigación en el que ingresaron varios estudiantes cuyos trabajos fueron realmente estratégicos para mis futuras investigaciones en el campo religioso. Carlos Garma inició sus trabajos sobre protestantismo totonaco, Carlos Bravo sobre religión, economía y etnicidad, y Juan Luis Ramírez Torres hizo un reporte muy interesante sobre lo que más tarde se llamaría Iglesia Autóctona en Huehuetla; a partir de estas líneas fuimos incorporando más colegas a nuestro equipo de trabajo y entablamos espacios de diálogo e intercambio de información y resultados de la misma con otros colegas en forma franca y respetuosa mediante nuestra participación en encuentros, congresos, simposios, seminarios y múltiples actividades que luego serían coordinadas en el marco de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, de cuya fundación tuvimos el honor de participar.

Introducción

El objetivo de esta obra no fue elaborar el resumen de una experiencia ni hacer una historia del campo religioso o de las relaciones Estado-iglesias; el interés principal es plasmar una serie de momentos clave que eslabonan los procesos de formulación de las nuevas relaciones entre Estado, religión, iglesias y sociedad en México. Analizados éstos desde la antropología simbólica, nuestra estrategia de exposición recupera la noción de corte situacional de los antropólogos norteamericanos, la combina con los aportes del tiempo estructural, de los procesos de cambio y continuidad típicos de los etnohistoriadores e intenta aportar a una comprensión de los mismos desde la perspectiva de la etnología en sociedades complejas.

Primera parte

La primera sección del trabajo contiene dos extensos capítulos donde se definen tanto nuestras propuestas conceptuales como los problemas e hipótesis de investigación, a la vez que se realiza una identificación cualitativa de los principales actores del campo religioso, para lo cual se propondrá una tipología. En el segundo capítulo se ofrecen en una reseña las características principales de los más importantes componentes y actores del campo religioso aplicando una metodología que combina los criterios de denominación e iglesia con sistema religioso.

Afinando cuestiones conceptuales

El primer capítulo de esta obra desarrolla los aportes teóricos aplicados para el análisis de la información, teniendo en cuenta la complejidad de las instituciones religio-

sas, donde la reserva, la discreción y el secreto son considerados virtudes institucionales y cuestiones sólo para iniciados. Las propias características del sujeto-objeto de la investigación me llevaron a la construcción de modelos analíticos donde se emplearon distintos aportes teóricos para su construcción y que reconocen la influencia de la escuela estructuralista francesa y las corrientes británicas, particularmente Evans-Pritchard y Leach. Los conceptos de *larga duración* y *tiempo estructural* han sido tomados de Braudel y de los desarrollos de los etnohistoriadores (Marzal, Ossio y Paese).

Los planteamientos en torno a antropología de las religiones están influenciados por Geertz, además de los británicos y franceses, pero debemos reconocer la influencia de Marzal por sus interesantes aplicaciones a la realidad americana. En términos de antropología simbólica son evidentes los aportes de Turner, Heritier, Geertz, Ossio, Ortiz y Marion-Singer, mientras que en el campo de la organización social nos parece importante rescatar además de las corrientes ya mencionadas las elaboraciones de Isidoro Moreno Navarro. Es importante incluir los estudios sobre etnicidad de Barth y el Grupo de Barbados, que intentaron sintetizar etnohistoria, organización social, sistemas simbólicos e identidad en las sociedades contemporáneas e indígenas, como son Ribeyro, Bonfil, Varesse, Barabás y Bartolomé.

Se da inicio con una reflexión sobre los procesos histórico-estructurales de configuración del catolicismo colonial, destacando el papel del Patronato Real y las instituciones que éste construyó así como el rol del *sistema de santos y vírgenes* en la configuración de las nuevas identidades. Mediante la explicación de algunos aspectos de la crisis y reformulación del sistema religioso planteado por los liberales, se plantea la configuración de un sistema de *mitades estructurales no localizadas*, que implica la dicotomía entre creyentes y ciudadanos. Se describen el agotamiento del modelo revolucionario y la necesidad que tiene el Estado de generar una nueva situación social y política que dé cuenta de las nuevas realidades, así como el modelo organizativo de la Iglesia, y se plantea que es un sistema de *mitades localizadas y no localizadas* con una *red arborescente de eslabones* organizativos, donde cada eslabón es un espacio de poder que reproduce el esquema en menor escala; asimismo se describen los mecanismos de legitimidad del sistema basados en las inspiraciones y carismas, matizados por los conceptos de *libre albedrío*, *libertad* e *historicidad*. Mostramos cómo, a su vez, los evangélicos operan como una antiestructura.

En este capítulo se incluye también una discusión sobre los procesos de globalización y multiculturalidad en la sociedad contemporánea. El planteamiento se basa en que la globalización fortalece los procesos de multiculturalidad, pues implica procesos de culturas prefigurativas, cofigurativas y transfigurativas. En términos prácticos, genera intercambios de propuestas que contribuyen a la pluralidad religiosa, tanto al

interior de las iglesias como por el surgimiento de nuevos movimientos y grupos religiosos. Ante esta realidad se aplica el concepto de *sistema religioso* como una categoría analítica y operativa para estudiar el campo religioso. El concepto de *sistema* no es una nueva definición de religión ni tampoco es el propuesto por Durkheim (1991),¹ sino que implica una dialéctica entre los creyentes y los especialistas religiosos: *un sistema ritual, simbólico, mítico, relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural específico* y que se articula con la definición de *religión* que empleamos, la cual tomamos de Geertz: “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (1989: 89).

En esta perspectiva, lo que hoy conocemos como *religión* está integrado por una multiplicidad de sistemas religiosos que tienen elementos comunes y distintos que les permiten agruparse, por ejemplo, en el *pluralismo católico*, un macrosistema religioso (Willems, 1980: 181). Esta noción no institucional de sistema religioso está basada precisamente en el trabajo de campo del antropólogo, que hace énfasis en los grupos sociales portadores de los sistemas religiosos y no en los intelectuales orgánicos de las distintas iglesias. En términos operativos, consideraremos también *religión* a todo sistema conceptual, simbólico y ritual que se plantee en términos de *verdades absolutas*, operando sin necesidad de verificación o si la reclama es en realidad un proceso de verificación, que se reconoce a sí mismo, un esquema tautológico, como sería el caso de los partidos comunistas del socialismo real o los grupos de la Nueva Era.

Hacemos un análisis de la dialéctica denominación-sistemas religiosos y desarrollamos una explicación de las teologías transdenominacionales y los fenómenos de multirreligiosidad (Rodríguez Brandao, 1985). Explicitamos el concepto de *capital simbólico*, tanto de las denominaciones como de los sistemas religiosos, como un proceso histórico de acumulación, de aceptación y reconocimiento de la eficacia simbólica de un sistema religioso.

Termina este capítulo con una descripción de las principales tradiciones religiosas que confluyen en la configuración del campo religioso en México y Latinoamérica, incluyendo tanto los aportes africanos como los indígenas, orientalistas y estadouni-

¹ Una *religión* es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas —es decir, a las cosas separadas y prohibidas—, creencias y prácticas que unen en una sola comunidad moral llamada *iglesia* a todos aquellos que se adhieren a ellas (Durkheim, 1980: 41).

denses. Finalmente, en este primer capítulo se propone una tipología cultural, histórica, étnica y regional del pluralismo católico.

Una síntesis del campo religioso mexicano. Sus actores

El segundo capítulo titulado “La configuración del campo religioso latinoamericano: el caso de México”, tiene como objetivo describir someramente los distintos actores que ingresan al campo religioso mexicano. Inicia con una discusión sobre los conceptos de *secta*, *iglesia*, *nuevos movimientos religiosos* y *cult* o *sectas destructivas* y reseñamos los principales criterios de clasificación de los grupos religiosos. Se plantea que aunque esta tipología se refiere en realidad a las denominaciones religiosas se puede demostrar a lo largo del documento que en realidad los individuos y grupos sociales implementan estrategias de multirreligiosidad que les permiten escoger de la *oferta religiosa* aquellos elementos significativos para cubrir sus *expectativas espirituales*, desde los *modos de consumo simbólicos*, desde la *perspectiva de los creyentes*.

Estas cuestiones institucionales se combinan con factores histórico-genéticos, con elementos simbólicos y rituales; una articulación de los criterios denominacionales con los de sistemas religiosos. En este apartado también se analiza la construcción del catolicismo colonial como una realidad multiétnica, pluricultural y regional; se desarrollan algunos aspectos de los procesos de resistencia étnico-religiosa, los movimientos nativistas y revivalistas, los conflictos religiosos del siglo xix y la llegada del protestantismo americano, a la vez que se muestra el impacto de los pentecostalismos, neopentecostalismos y religiones paracristianas (mormones y testigos de Jehová) y el desarrollo de los nuevos movimientos religiosos, como Moon y La Familia.

Se estudia el impacto de la religión civil norteamericana mostrando cómo ésta influye no sólo en los pentecostalismos-protestantismos históricos o los nuevos movimientos religiosos, sino que también se describe su importancia en el catolicismo y la manera en que ésta transforma incluso a los cultos orientalistas. Se analiza con cuidado el papel de los tele-evangelistas, la Nueva Era y las utopías tecnológicas como generadores de nuevas propuestas religiosas.

En este segundo capítulo se incluye una descripción de las sectas destructivas y los grupos opositores a éstas; se explican sus mecanismos de operación y se describen los grupos que proponen *milagros express*.² En este contexto estudiamos las

² Expresión que tomamos del excelente estudio de Leonildo Silveira Campos (1997) sobre la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil.

distintas concepciones de aporte económico a los grupos religiosos y mostramos cómo dicho concepto refleja una visión determinada de los mecanismos de adscripción y control de los feligreses o sobre éstos por los distintos grupos religiosos.

Segunda parte

La segunda parte de la obra está referida a lo que llamamos los *cortes situacionales*. Para ello se han tomado varios casos que pretenden mostrar cómo se aplican las elaboraciones conceptuales y metodológicas de los dos primeros capítulos, a una serie de casos y situaciones que han sido clave para comprender las transformaciones en las relaciones Estado-iglesias y al interior del mismo campo religioso, entre los distintos actores; también se incluye como tema central de este trabajo la construcción del campo político religioso, un espacio dinámico, resultado de las transformaciones sufridas en el campo político y en el religioso. La redacción de cada capítulo de esta sección contiene un criterio explicativo que intenta aplicar todos los elementos de análisis para una mejor comprensión de los actores y sus construcciones simbólicas operantes; lo que implica en varios casos la repetición de algún argumento o desarrollo que puede estar contenido en capítulos anteriores, sin embargo, sería difícil no implicar o resumir los contenidos simbólicos de los actores. Por ello, en la lectura se percibirá una suerte de retroceso intencional para generar a su vez nuevas explicaciones sobre nuevas situaciones.

En el tercer capítulo (y primero de esta sección) se analiza lo que llamamos *el fin del modus vivendi* y el reagrupamiento de las fuerzas internas de la Iglesia católica en torno a sus objetivos históricos. En este caso se estudia cómo la Iglesia³ rompe los acuerdos *en corto* celebrados por el nuncio para lograr los cambios legales y constitucionales que prácticamente eliminaron un siglo de reformas liberales. Para este caso se analiza la confrontación de dos conceptos: el de *estado liberal estatista* y el de *sociedad cristiana*, regida por el derecho natural. El análisis toma como eje la Homilía del 20 de octubre de 1996 del arzobispo Rivera y muestra cómo esto desemboca en la alianza entre la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM) y la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), con lo cual la Iglesia comienza a desarrollar su proyecto histórico acorde con *los nuevos vientos* del Concilio Vaticano II, fijando también distancia con los *candidatos* quienes en las vísperas de las eleccio-

³ Cuando empleamos la palabra *Iglesia* en singular, por razones prácticas, nos referimos a la Iglesia Católica Apostólica y Romana.

nes federales y algunas estatales de 1997 se encuentran con la novedad de que la jerarquía de la Iglesia católica no está ya más interesada en apoyar a nadie, que desea ver cómo se configuran las fuerzas del campo político. Evidentemente, la Iglesia tenía la mejor encuesta electoral y ese año fue precisamente cuando por primera vez en la historia el Partido Revolucionario Institucional (PRI) perdió el gobierno del Distrito Federal y, lo más notable, perdió el control de la Cámara de Diputados y con ello el Congreso de la Unión.

Termina el capítulo con un análisis de la información de campo recogida mediante una de nuestras encuestas; en esta ocasión estudiamos la relación que había entre valores religiosos y comportamientos políticos. Allí detectamos la existencia de un núcleo significativo de personas para quienes era importante que el candidato fuera creyente, factor particularmente relevante en las clases populares. También era significativo en las clases populares el rechazo a los grupos no católicos.

En el siguiente capítulo se hace una síntesis de las denuncias publicadas a principios de 1997 sobre abusos sexuales perpetrados por líderes religiosos católicos y no católicos contra sus propios feligreses. La polémica fue muy importante pues marcó el fin del misterio sobre las virtudes y bondades intrínsecas de los líderes religiosos. Éstos dejaron de ser intocables y la sociedad inició así el escrutinio público de los mismos. Creemos que este asunto no terminará y a la luz de la experiencia de otros países es evidente que los procesos de sacralización de los especialistas religiosos no será más una cuestión formal sino que éstos deberán mantener ciertos lineamientos y cierta consistencia con sus predicaciones; una suerte de relación entre cultura real y cultura ideal. El capítulo describe también las peripecias muchas veces dramáticas que suceden cuando los involucrados son personajes a quienes la sociedad les asigna de hecho una situación de fuero personal, que se derrumba por el impacto de los medios de comunicación. Incluimos una reseña de las estrategias clientelares y los mecanismos de relaciones políticas y económicas que arbitran los líderes religiosos para evadir el escrutinio público de sus acciones. Concluimos que después de las denuncias de 1997 y los *balcones* (exhibición pública) del nuncio Prigione contra el clero de Oaxaca y de Bucareli 8 contra el nuncio, más la crisis internacional y nacional de la pederastía de los sacerdotes en el 2002, ya nada será igual.

El ingreso de los evangélicos al campo político-religioso

El quinto capítulo rompe de alguna manera la *cronología* para introducir a un nuevo actor en el campo político-religioso: los evangélicos. En este apartado se hace una reseña histórica de los mismos con un particular énfasis en el comportamiento político

desarrollado por las principales tendencias que se configuraron a su interior. Los evangélicos asumieron un proceso de transformación de minoría aislada y en peligro de desaparición a grupo nacional. Son conscientes de que constituyen una fuerza significativa y están interesados en hacer valer sus posibilidades en una estrategia que pasó de la salvación individual a la salvación del pueblo de Dios, a la conversión de la sociedad mexicana.

Por otra parte, las agresiones sufridas por sus hermanos indígenas que durante mucho tiempo fueron soportadas en función de su debilidad y fragilidad se transformaron en una tarea histórica de reivindicación de los espacios ya ganados. Otro aspecto importante es que el apoyo incondicional hacia el sistema político en función de la supervivencia como minoría religiosa, teniendo en cuenta el desarrollo obtenido y la inconsistencia de los valores éticos y morales del régimen con el discurso evangélico así como el agotamiento del liberalismo y del modelo de estado surgido de la Revolución mexicana, hace que no se sientan más comprometidos con el sistema y busquen nuevas opciones. Las dos más significativas están orientadas hacia una nueva forma de articulación al PRI y la otra es la articulación en proyectos socialcristianos con el Partido Acción Nacional (PAN) y una variante de ésta es la desarrollada en el estado de Chiapas, donde se presentó un candidato evangélico que hegemonizó todas las tendencias frente al Revolucionario Institucional.

El interés por introducir este actor no es casual, es, en cambio, clave en el proceso de demostración de este trabajo. La hipótesis central es que la reformulación es del campo religioso al campo político-religioso y que no puede restringirse, como algunos pretenden, a estrategias conspirativas (no digo que no existan) de algunos dignatarios de la Iglesia católica. Los evangélicos perciben las transformaciones y *el vacío existente* lanzándose también a cubrir nuevos espacios, antes de que se los *arrebatasen* sus oponentes históricos.

El fin de la Guerra Fría en la Iglesia. El retorno a las políticas conciliares y la autonomía de la CEM

El sexto capítulo analiza los reposicionamientos dentro de la Iglesia católica después de la Guerra Fría, y muestra cómo las posiciones anticomunistas del Vaticano dejan de ser prioritarias en la nueva coyuntura y cómo se rompió la alianza con los Estados Unidos, configurándose el Vaticano como una potencia europea, aliada con los países católicos del continente, que participa de alguna manera de la expansión de la Unión Europea, del *capitalismo bueno* frente a los Estados Unidos, potencia protestante, y del *capitalismo salvaje*.

En ese contexto los sectores de la Teología de la Prosperidad⁴ y los episcopados latinoamericanos que se aliaron a los Estados Unidos en el contexto de la Guerra Fría deberán reposicionarse. En el análisis que aquí se presenta, tanto al papa y al cardenal Sodano, secretario de Estado, como a otros dignatarios de la Iglesia, los *alcanzó la historia* igual que al general Pinochet. En esa perspectiva, el Sínodo de las Américas vuelve a posiciones similares a las de Medellín y Puebla, descartando Santo Domingo. Eso explica los cambios en la política vaticana hacia Cuba y la inmediata reacción del papa ante la masacre de Acteal.

A nivel interno, la Iglesia se acomodó a la nueva situación y esto explica los resultados de la alianza entre la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM) y la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), señala cómo los cuestionamientos a los legionarios de Cristo, al abad Schulemburg y al nuncio Prigione producen un deterioro del capital simbólico de esta tendencia y una pérdida de poder que se ratifica también por un conjunto de alianzas al interior del Episcopado que terminan aislando a las corrientes de la Teología de la Prosperidad. El caso más notable es la huelga de hambre que realizó el obispo Lona de Tehuantepec contra las imposiciones del nuncio Mullor, quien debió retroceder y reconsiderar su conducta. La hipótesis es que ello sucedió pues ya se había terminado el *periodo especial* del *modus vivendi* y el Episcopado mexicano no estaba dispuesto a soportar nuevas intromisiones en su vida interna, por parte del nuncio o de otras fuerzas.

La cuarta visita de Juan Pablo II. El fortalecimiento de los mochos y la legitimación de la Iglesia autóctona

Este capítulo es de alguna manera una recapitulación de las políticas de la Iglesia católica con particular énfasis en el papel desempeñado por el papa, que ha sido motivo de un programa permanente por nuestro equipo de investigación desde su segunda visita. El interés por estudiar al papa está definido por el papel tan importante que desempeña en la vida nacional, es el especialista religioso de más prestigio, incluso algunos sectores significativos de la sociedad mexicana le atribuyen el poder de hacer milagros; dicen que su bendición es muy poderosa y que genera además

⁴ Cabe aclarar que nos referimos a la *opción preferencial por los ricos* de influencia neoliberal que se desarrolla en la Iglesia católica, muy influenciada por la cultura americana. Es diferente a la teología de la prosperidad del protestantismo estadounidense, aunque evidentemente la influye, y también es distinta a las expresiones latinoamericanas evangélicas. Se desarrolla como una opción dentro de la clase alta católica en México. La orden religiosa que mejor los representa es la Legión de Cristo. Es importante destacar que otras órdenes religiosas especializadas en clases altas no necesariamente son de teología de la prosperidad.

expectativas de transformación de la sociedad. El capítulo, sumamente extenso, es además una reseña de las políticas pontificias y muestra cómo el Vaticano se fue adecuando a las nuevas realidades en la política nacional hasta conseguir los objetivos históricos de la Iglesia. También se continúa con el análisis del capítulo anterior mostrando cómo cambian las políticas eclesiales con motivo de la derrota histórica del bloque socialista y se muestra también ampliamente cómo esta nueva correlación de fuerzas se explicita en la realidad mexicana con un fortalecimiento de las corrientes católicas que cuestionan el régimen liberal, que en esta perspectiva queda como un *enemigo a vencer por la fe*. En este contexto se fortalecen todas las corrientes que cuestionan a los liberales y queda en entredicho la Teología de la Prosperidad, que de algún modo es presionada para romper sus alianzas con los neoliberales.

Analizamos el manejo de los símbolos durante la visita papal y mostramos el impacto de las técnicas televisivas en el manejo de la imagen del papa. El capítulo termina con un análisis del documento final del Sínodo de las Américas y los discursos pontificios, además de un breve análisis de la quinta visita papal del 2002 donde se verifican las hipótesis de trabajo.

Entre el fin de milenio y la construcción del campo político-religioso

En este último capítulo se estudia el impacto de las expectativas apocalípticas sobre la sociedad mexicana, al mismo tiempo que se analizan los cuestionamientos a la gestión papal y la definición de las estrategias políticas de la Iglesia católica contenidas en su Carta Pastoral *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos* y en su documento *La democracia no se puede dar sin ti*; en él, la Iglesia católica define que la nación es anterior al Estado, reconoce sus errores y pide de algún modo a éste el reconocimiento de los propios y una reconversión del mismo. Simultáneamente, Vicente Fox Quezada, entonces candidato del PAN a la presidencia, ofrece asumir las propuestas; el primer político en la historia del México moderno que al menos lo dice en público. La Iglesia, por su parte, decía en aquel entonces que no apoyaba a ningún candidato. El Estado, a su vez, recordaba que es laico y hacía una defensa del concepto de *laicidad* propio del Estado liberal actualmente vigente. Los proyectos están sobre la mesa y será la sociedad mexicana quien construirá su futuro.

La configuración-construcción del campo político-religioso

En el noveno capítulo se ofrece una reseña de las conclusiones a las que llegamos en nuestra exposición, se muestra la importancia de realizar los análisis simbólicos, reli-

giosos y eclesiásticos desde la perspectiva de los creyentes, se define la utilidad de nuestras categorías operacionales y se da una explicación consistente de un conjunto de comportamientos de las distintas iglesias puntualizando los niveles de pertinencia analítica y la importancia del análisis interdisciplinario, que deja de lado perspectivas analíticas de carácter reduccionista. Se muestra también la importancia de la tipología construida sobre el pluralismo católico y cómo la misma es una herramienta útil para comprender a los distintos actores del campo religioso. Se plantea la necesidad de avanzar en la definición de la *religión civil mexicana* y se concluye demostrando cómo las distintas iglesias y grupos religiosos proponen la definición del *campo político-religioso*, regido de algún modo por el derecho natural o por la ley de Dios, punto de confluencia de católicos y evangélicos. Sin embargo, se muestra también cómo los resultados de nuestras encuestas exponen en realidad dos grandes sectores que se disputan la hegemonía en la sociedad: aquellos que proponen mantener la separación de ambos campos y aquellos que proponen una redefinición del mismo, el mantenimiento de esferas específicas. En definitiva están sobre la mesa las concepciones de sociedad, de nación y de Estado.

Métodos y técnicas de investigación

Esta investigación representa un esfuerzo de largo plazo dentro de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH. Desde 1980 los investigadores ahí adscritos hemos realizado trabajos en cuestiones religiosas cuyos resultados han sido discutidos en foros nacionales e internacionales, como resultado de ello impulsamos la organización de una red regional, la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, y otra red nacional, el Grupo de Trabajo Estado, Iglesias y Grupos Laicos, que en octubre de 2003 ha realizado ya su XVII Congreso, aunque con un cambio en su denominación: Religión Sociedad y Política. Es importante señalar que estas actividades nos han permitido afinar instrumentos analíticos en un trabajo de conjunto.

Dentro de la ENAH tenemos dos proyectos de investigación formativa (PIF), uno sobre la Sierra Norte de Puebla y otro sobre etnicidad y religiones populares. Teniendo en cuenta la diversidad de temáticas abordadas en los mismos, hemos desarrollado el Proyecto Religión y Sociedad (RyS), que está especializado en religiones, iglesias y sociedad. RyS ha desarrollado estudios que implican un esfuerzo interdisciplinario entre sociólogos y antropólogos de la religión, mediante el desarrollo de técnicas y métodos de investigación apropiadas para el estudio de fenómenos religiosos en so-

ciedades complejas y en contextos masivos.⁵ Una línea de trabajo es la Iglesia Católica Apostólica y Romana (ICAR) y otra es la de estudio de las opciones no católicas, que implica nuevos movimientos religiosos, donde tenemos resultados significativos.

RyS ha desarrollado estudios de la segunda, tercera, cuarta y quinta visitas pastorales, estudios sobre prácticas religiosas, de valores religiosos y patrones culturales de concepción y contraconcepción, de valores religiosos y comportamientos electorales (previo a las elecciones federales de 1997, 2000 y 2003), la configuración del campo religioso en México, del cual hemos publicado *Chiapas, el factor religioso* y donde actualmente estamos realizando el estudio de la cuarta visita de Juan Pablo II a ese país. Una publicación reciente es *No temas, yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*, realizado en conjunto con el Centro de Investigaciones Sociorreligiosas de Padova, que implicó más de 400 entrevistas a peregrinos, encuestas y aplicación de medios audiovisuales. Las visitas pastorales han sido estudiadas mediante encuestas aplicadas antes y después del evento, además de la participación en las actividades y ceremonias públicas de las mismas. En las últimas hemos agregado sondeos telefónicos (250 entrevistas por día).

A esto deben agregarse entrevistas a informantes clave y un estudio sistemático de prensa y documentos institucionales. Nuestro archivo hemerográfico fue iniciado hace más de 15 años, todos los días reviso más de cuatro periódicos para observar no sólo las noticias sino para comparar opiniones de comentaristas especializados, haciendo además un seguimiento sistemático de ciertas fuentes. Esto incluye también revistas semanales de noticias e información. Revisamos constantemente la prensa de distintas iglesias y estamos suscritos a las principales publicaciones institucionales y especializadas en investigación científica de las religiones. Como ya explicamos, hemos ampliado los criterios de observación participante, no sólo observamos servicios religiosos y ceremonias o eventos similares, sino que hemos incluido las encuestas con preguntas abiertas para tener una percepción más amplia de los sistemas religiosos. Manejamos también monitoreos de radio y televisión para ciertas ocasiones.

El concepto de *informante clave* tradicional de la antropología lo hemos ampliado a otras categorías sociales, además de especialistas religiosos laicos comprometidos

⁵ Asumimos la influencia del simposio "Antropología social en sociedades complejas" (Banton *et al.*, 1980), de los estructural funcionalistas de la Escuela de Chicago (Merton, 1992) y de las investigaciones de Oscar Lewis, Kemper y Aubrée, entre otros especialistas que se interesaron por aplicar los desarrollos conceptuales, metodologías y técnicas de investigación antropológicas a las sociedades contemporáneas. Cabe mencionar el simposio "GAT is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity", en *Religion* 33-3, julio, 2003.

y feligreses. Hemos incluido también funcionarios responsables de áreas religiosas. Otra fuente importante de información fueron los periodistas; en las entrevistas de prensa que nos hacen (habitualmente tenemos una a la semana) mantenemos conversaciones informales con los mismos, generando así un intercambio de información muy productivo, pues en muchos casos ellos estaban interesados en que se conozcan cuestiones que no podían divulgar debido a las políticas editoriales del medio en que trabajan. De manera personal, para una mejor comprensión del Estado tomé dos diplomados⁶ de ocho meses cada uno en la Cámara de Diputados, organizados conjuntamente con el Instituto Nacional de la Administración Pública (INAP). Allí pudimos intercambiar información y conversar en situaciones *fuera de entrevista* con funcionarios y líderes políticos interesados también en dialogar con un especialista en cuestiones religiosas, modalidad poco difundida que los políticos comprenden cada vez más que es necesario conocer. Durante siete años fui invitado a dar conferencias sobre religiones y problemas contemporáneos en el Colegio de la Defensa Nacional, en su Maestría en Seguridad Nacional y Administración Militar; tanto allí como en la Cámara pude entender cómo se piensan los problemas desde una óptica de gobierno, de Estado y de seguridad. Los trabajos redactados, ponencias, artículos y otros escritos fueron entregados a académicos, especialistas religiosos, funcionarios y políticos, quienes en muchas ocasiones me hicieron observaciones muy interesantes. Hay capítulos que fueron reescritos, incluso, más de cuatro veces.

En todos los casos he mantenido estrictos criterios de ética profesional en el respeto al anonimato de los informantes; evité siempre realizar preguntas que excedieran el marco de la conversación establecida o que comprometieran a mi interlocutor; y verifiqué la información obtenida con otras fuentes. En muchos casos obtuve fuentes escritas que confirmaban lo escuchado y en otros pude corroborarlas con informantes independientes. Otra fuente de información fueron las mesas redondas con actores religiosos que son muy habituales en los medios; desarrollé una estrategia de conversaciones informales y en muchos casos durante la misma mesa redonda incluí preguntas para verificar hipótesis, luego comparé las respuestas con otras fuentes orales o escritas.

El trabajo que ahora expongo se hizo con la colaboración de alumnos y colegas, pero también con personas de las posiciones religiosas e institucionales más disímiles que me brindaron su confianza y amistad. A todos ellos debo este trabajo y les agradezco su colaboración, estima y amistad, espero no defraudarlos.

⁶ En Desarrollo Regional y Federalismo Comparado.

Primera parte



I

Conceptos, problemas e hipótesis de investigación

Introducción

En este capítulo se hace una aproximación teórica y metodológica y se intentan definir algunas de las hipótesis generales y conceptos analíticos que orientaron el trabajo. En términos teóricos la investigación está inspirada por el estructuralismo francés de Levi-Strauss, la escuela británica, en particular Evans-Pritchard y Leach, y por el desarrollo de la antropología latinoamericana, en particular de las escuelas andina y mexicana, el Grupo de Barbados y F. Barth. Así como por los aportes de la antropología simbólica y de las religiones desarrollados por Turner, Heritier, Aubrée y la antropología de Geertz. Reconoce también aportes de diferentes disciplinas, la lingüística y en lo particular de Barthes y Greimas; la sociología de la religión europea, la economía política y el materialismo histórico, las ciencias políticas y ciertos conceptos de Gramsci; la psicología y el psicoanálisis, sin dejar de mencionar los importantes aportes de los etnohistoriadores andinos y mesoamericanos.

Mi formación como antropólogo en Perú y mi propia formación personal en antropología, historia y psicología permite que haga siempre una síntesis estructural, histórica y genética de los sistemas que analizo; en esto reconozco también los aportes de Braudel, Freud y Piaget.

La antropología peruana fue importante y decisiva en mi formación personal, toda vez que reconozco que los antropólogos andinos han desarrollado una integración teórica y conceptual de los desarrollos conceptuales del Primer Mundo en función de un sujeto-objeto de estudio. Es invaluable lo que aprendí de Manuel Marzal, Juan Ossio, Enrique Mayer, Alejandro Camino, Luis Millones, Cristina Krause, Alejandro Ortiz, Franklin Paese y Fernando Fuenzalida.

La antropología mexicana y la convivencia con algunos colegas de la Universidad Iberoamericana, la Universidad Autónoma Metropolitana y la misma ENAH fueron muy enriquecedoras. Esta última escuela está centrada también en un sujeto-objeto de estudio (Mesoamérica-Aridoamérica), e implementó sucesivas estrategias analíticas basadas en la preeminencia de determinados marcos teóricos, en los distintos momentos de su desarrollo, culturalismo, estructural funcionalismo americano; los marxismos althusseriano, gramscianos, el materialismo cultural y luego la llamada *crisis de los paradigmas*, proceso que consistió en la adopción de uno o varios *teóricos de cabecera* por algunos colegas. Quiero destacar los aportes de Angel Palerm, Roberto Varela, Guillermo Bonfil, Miguel Bartolomé, Stefano Varese, Alicia Barabás, Marie-Odile Marion, Óscar Aguilar, Luis Guzmán, Felipe Vázquez y Carlos Garma.

En lo personal y después de haber observado y participado de varias *modas teóricas* mi preocupación fue siempre no volver a caer en una *capilla* teórica ni académica.

Debo reconocer también los aportes que recibí de un gran número de investigadores de los más diversos orígenes, con quienes tuve oportunidad de intercambiar experiencias cuando me desempeñé como investigador asociado al Departamento de Investigaciones Antropológicas del Instituto Indigenista Interamericano (1979-1984). Soy tributario también en términos teóricos y conceptuales de los colegas con quienes he intercambiado experiencias y resultados de investigación en los congresos latinoamericanos sobre religión y etnicidad y en los congresos nacionales sobre Estado, Iglesias y Grupos Laicos, ahora Religión Sociedad y Política.

Después de impartir por más de 23 años consecutivos las cátedras de Teoría Antropológica y Antropología de la Religión en la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH, mi preocupación académica no es crear una nueva teoría ni sintetizar en una fatigosa macroreseña a todos los autores, que un lector inteligente irá identificando durante la lectura del documento, sino simplemente aplicar la teoría antropológica (o las teorías) como un *corpus* conceptual unificado y contradictorio al análisis de los sistemas religiosos y las organizaciones eclesíásticas en México, rescatando y partiendo del oficio del antropólogo y la imaginación antropológica, la tradición monográfica y de estudios de casos, propias de la antropología social y la etnología.

Sería imposible dar una explicación de la totalidad de los fenómenos estudiados; mi intención es apenas llegar a una etnografía de la religión en sociedades complejas, de ciertos aspectos y momentos del fenómeno religioso en México, que puedan ser utilizados por otros colegas para futuros desarrollos de investigación, pero que también pueda ser leído por un lector avisado y curioso, pero que no sea especialista en antropología de las religiones, para que tenga ciertos elementos para conocer e interpretar su propia realidad. Un criterio que ha guiado siempre la redacción de mis

trabajos es lo que aprendí de mi profesor de Introducción a la Filosofía, en 1966, Adolfo Carpio: “si lo que quiere expresar no es comprendido por quienes lo escuchan, lo más factible es que usted esté equivocado”.

Algunas consideraciones históricas. Las religiones, el Estado y la Iglesia en América Latina

El arribo de la Iglesia católica al continente americano debe ubicarse en varios contextos. Por una parte, la Iglesia se incorporó como elemento estructurador y legitimador de la empresa colonial, ingresando como herramienta de la Corona española, la cual se benefició con un conjunto de privilegios resultantes del Real Patronato, y además estaría influenciada por las diferentes políticas de las órdenes religiosas, en particular de dominicos, franciscanos (Pelan, 1972), jesuitas (Marzal, 1992) y agustinos y atravesada por las diferencias teológicas de la época.

El patronato implicó además que la Corona tuviera un papel importante en la construcción del cristianismo colonial latinoamericano; los reyes españoles tuvieron la posibilidad de amoldar la política eclesiástica a sus intereses, designando obispos dóciles y vetando bulas e instrumentos papales que no les interesaban. Además no dieron curso a causas de canonización y otras cuestiones en la relación de los obispos y órdenes religiosas locales con el papa.

Un elemento importante y muchas veces poco destacado es la definición acerca de que los indios tenían alma y que por ello eran susceptibles de ser catequizados, lo que implicaba la articulación de ese grupo en forma subordinada al sistema religioso y político colonial y no su eliminación física, como sucedió en ciertas colonias británicas (Australia y las 13 colonias: los Estados Unidos). La definición del carácter humano al poseer alma los transformaba tanto en mano de obra barata y servil como en futuros catecúmenos, es decir, *almas susceptibles de ser salvadas* (García Rocafull, 1974; Marzal, 1983. Martínez López-Cano *et al.*, 1995).

Como resultado de dicha estrategia, la Corona implementó los sistemas de cargos político-religiosos que le permitía manejar los sistemas de control social y político con un proceso de legitimación religiosa; por su parte, los indígenas implementaron, cuando pudieron, una estrategia política de reetnificación y construcción de espacios políticos propios a partir del desarrollo de lecturas étnicas del catolicismo colonial, que con el tiempo se convertirían en espacios sociopolíticos con relativa autonomía, donde podrían desarrollar nuevas formas de liderazgo. Cabe señalar que esta situación fue un resultado secundario y no planeado de la política religiosa de la Corona (Moreno Navarro, 1985:199).

Otro aspecto que debemos destacar es el control español sobre los modelos de identificación. El *sistema de santos y vírgenes* impuesto está constituido en su mayoría por santos europeos y preferentemente de reinos controlados por los Hausburgos. La Corona impidió en forma sistemática la canonización de santos locales y los existentes son verdaderas excepciones (Bienko-Peralta, 1999). La ausencia de modelos locales de santidad se transformaría en este siglo en un campo de disputa simbólica muy interesante.

Esto no impidió, sin embargo, la apropiación de santos patronos locales, aunque de origen europeo, en el proceso de conformación de las identidades locales, y podría ser, en cambio, un aporte interesante para entender la expansión del culto mariano en el continente y su éxito posterior a la independencia nacional (Báez-Jorge, 1994).

En términos estrictos, la Virgen María no es europea, es parte de un pueblo estigmatizado por el catolicismo; podría ser *leída* además como una conversa, la primera, al cristianismo, modelo de santidad, ideal de madre y oponente estructural de María Magdalena¹ (Leach, 1993:103-5). Por supuesto, este contexto es útil para comprender la importancia de la aparición de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac y la lucha de mestizos e indígenas contra españoles y criollos que respaldaban a la hispanísima virgen de los Remedios, conflicto que está muy bien documentado para el periodo colonial (Rodríguez Apreza, 1999) y que se agudizó con los Borbones (Taylor, 1995:113).

Entre el Real Patronato y los Patronatos nacionales

Las relaciones entre los Estados nacionales de América Latina y la Iglesia católica durante los primeros años de la Independencia estuvieron marcadas por la relación que mantenía la Corona española con el Vaticano; pero a nivel local fue muy significativo el papel desempeñado por el Alto y Bajo Clero en los procesos nacionales (Dussel, 1995:65) y por las peculiaridades de los distintos ritos masónicos y sus estrategias políticas específicas (Solís Vicarte, 1997). Un elemento que complicó más el asunto fue el papel de liderazgo desarrollado por sacerdotes y ex sacerdotes en estos

¹ "En el Nuevo Testamento, la humanidad de Jesús se manifiesta en la afirmación repetida de que tiene trato con publicanos y pecadores, entre los que se cuenta María Magdalena. Pero simultáneamente la divinidad de Jesús se manifiesta con la afirmación de que Dios es el hijo de la Virgen María, que también es consorte de Dios. En términos mitológicos, María la Virgen Inmaculada y María la Pecadora son la *misma* persona" (Leach, 1993:103).

procesos políticos, que implicaba una ruptura de las estructuras internas de poder eclesiástico y dejaba a la Iglesia en entredicho con su lealtad hacia la Corona (Taylor, 1995:109). El caso mexicano es uno de los exponentes más notorios y el juicio de inquisición y la excomunión de Hidalgo y Morelos marcaría una toma de distancia de la Iglesia jerárquica con los liberales en la formación del Estado nacional que se extiende a la actualidad (Cossío Villegas, 1981).

Sin embargo, el Vaticano dio pruebas de pragmatismo y realismo político que muchas veces no se evalúan adecuadamente; si bien nunca reconoció formalmente el *status* diplomático de los enviados, tampoco los expulsó de los Estados pontificios y mantuvo con ellos una relación informal. Del mismo modo, los Estados nacionales, salvo excepciones, no emprendieron *cacerías de brujas* contra la jerarquía y las expulsiones de obispos o sacerdotes fueron habitualmente resultado de la beligerancia de los mismos en cuestiones locales.²

Fue así como se configuraron en un proceso latinoamericano, nuevas formas de relaciones Estado-iglesias y religión-sociedad que desembocarían en algunos casos en distintas formas de Patronato, reconocerían peculiaridades locales resultantes de las particulares correlaciones de fuerzas entre conservadores y liberales. Pero lo más significativo son los procesos populares de apropiación y reformulación religiosa en la configuración de formas particulares de religiosidad en todo el continente.

En términos jurídico-políticos las constituciones americanas reconocen cuatro grandes formas de relación Estado-Iglesia: separación total, reconocimiento de cierto *status* a la Iglesia católica, carácter de religión protegida a la Iglesia católica e Iglesia de Estado. Sin embargo, las formas jurídicas en muchos casos no expresan con detenimiento el carácter de estas relaciones. En las situaciones conflictivas e incluso anárquicas por las que pasaron muchos Estados nacionales, las formas jurídicas en realidad son meros referentes, pero la Iglesia católica jugó y juega un papel significativo en los procesos de legitimidad y consenso de la sociedad como depositaria de una parte significativa de las *lealtades primordiales* (Alavi, 1976) en torno a la familia, la sociedad y el Estado (Dussel, 1995, 66).

En el caso mexicano, y como resultado de las formas históricas de desarrollo del catolicismo en la Colonia y en el periodo independentista, existe una clara separación entre religión e Iglesia como institución, que se expresa en un alto sentido de protago-

² "La Santa Sede condenó la emancipación nacional-encíclicas de 1816 y 1824, pero cambió de actitud en 1825 (misión Muzi). En el Consistorio de febrero de 1831, Gregorio XVI designó seis obispos residenciales para México. El 5 de agosto de 1831 Gregorio reconoce a las nuevas repúblicas latinoamericanas con la encíclica *Sollicitudo Ecclesiarum*" (Dussel, 1995: 65).

nismo religioso por parte de los laicos, siendo las peregrinaciones y las fiestas populares su espacio por excelencia.³ Éste es uno de los principales componentes del catolicismo mexicano y regula de hecho las relaciones entre Estado e Iglesia, creando un espacio de interacción y solidaridad social que está por encima de las instituciones y que es por sí mismo una institución que recrea los procesos de efectividad simbólica del sistema religioso y permite al sistema político realizar acciones positivas, sin interferir aparentemente en la esfera eclesiástica.

Sin embargo, en varios casos hubo movimientos sociorreligiosos de resistencia política donde los líderes adquirieron aspectos mesiánicos que retomaban elementos del cristianismo con aspectos de las religiones prehispánicas, tomando aspectos nativistas, como es el caso de las rebeliones indígenas en Chiapas (Reifler Bricker, 1979: 18; Gow, 1979: 48), o también desarrollando expectativas mesiánicas o milenaristas (Van Young, 1992: 363-399).

Estado e Iglesia en México. Una perspectiva estructural

La principal hipótesis de trabajo considera que *al principio, el Estado nacional intentó repetir el Real Patronato, sustituyendo al Virrey por el Presidente, sin embargo la Iglesia católica no estaba interesada en repetir la relación de subordinación que tenía con el Rey de España y que en términos históricos le estaba resultando costosa*, pues en la ruptura del pacto colonial (Halperín Donghi, 1977) debió asumir una parte de la decadencia de la Corona de la cual terminaba siendo co-responsables como Iglesia de Estado.

Por otra parte, el concepto de *Estado liberal*, en esos momentos hegemónicos, implicaba una ruptura con la Iglesia, incluso más profunda de la que ésta estaba interesada en aceptar; además no deseaba abrir espacios a luteranos y reformados aceptando la libertad de cultos (Santillán, 1995: 192-3). Es en esta confrontación de proyectos antagónicos que debería interpretarse la confrontación del siglo XIX. Es interesante destacar que el papel jugado por el *sistema de santos y vírgenes* en la configuración de los sistemas identitarios en el ámbito nacional, regional y local per-

³ Juan Pedro Viqueira Albán (1995) en *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México en el Siglo de las Luces* hace una excelente semblanza de los procesos de resistencia y de construcción de espacios sociales propios de los sectores populares, quienes luchan por el control de las fiestas como expresión de resistencia al poder colonial.

mitió el desarrollo de procesos sociales y de articulación en los cuales la Iglesia mantuvo su papel de legitimación, de tal modo que el conflicto se expresaba en el ámbito político y entre cúpulas (Galeana, 1991: 11).

Otro aspecto interesante de analizar es el impacto estructural de la expropiación de bienes a la Iglesia, comunidades y “manos muertas”, como se les llamaba. Es importante diferenciar en términos analíticos a estas tres instituciones sociales. La Iglesia, y en particular las órdenes religiosas habían acumulado una masa significativa de bienes y las tierras urbanas y rurales eran importantes para implementar un desarrollo capitalista; de alguna forma dicha acumulación se había realizado a través de una serie de despojos a los bienes de los indígenas, y a trabajos forzados de éstos, así como donaciones de españoles y criollos como resultado de su posición en la Colonia. Una discusión pendiente es acerca de si estos bienes que estaban en manos de los religiosos no eran en cierto modo propiedad de la sociedad mexicana en su conjunto (Martínez López Cano, 1995).⁴

Los bienes en manos de las capellanías, cofradías y figuras jurídicas similares eran destinados al culto (Montero Recoder, 2000), pero en muchos casos operaban también como sistemas de préstamos y ayuda mutua, una suerte de *seguro social* de la época que era manejado tanto por particulares como por órdenes religiosas (Sánchez Maldonado, 1995: 120; Von Wobeser, 1995: 154). Su expropiación debilitó el tejido social, desestructuró la estratificación social tradicional y los sistemas de gremios a la vez que redujo una fuente significativa de financiamiento a la Iglesia. También desinstitucionalizó muchas de las prácticas religiosas y abrió paso a las formas contemporáneas de mayordomías y organización de peregrinaciones y fiestas (Garma y Shadow, 1994).

La eliminación de las formas comunales de propiedad de la tierra implicó la desestructuración de las comunidades indígenas y facilitó procesos de asimilación y mestizaje, y las tierras disponibles (tanto comunales como eclesiásticas) fueron apropiadas por una nueva clase terrateniente fortaleciendo el sistema de haciendas y los conflictos sociales que se generaron culminaron con la Revolución mexicana. La Revolución es el punto culminante en la construcción de un Estado nacional en México y dio lugar a un sistema político que durante mucho tiempo fue visto como modelo de Estado y de nación por propios y extraños (Ross, 1969: 378).

Un resultado no previsto de las Leyes de Reforma y la expropiación de bienes eclesiásticos es que la Iglesia pudo desligarse de un conjunto de bienes terrenales y

⁴ La antología de Martínez López-Cano (1995) contiene trabajos que permiten una buena aproximación a las cuestiones económicas de la Iglesia durante la Colonia.

mantener un total alejamiento del Estado y de los fracasos del mismo, asumiendo la construcción del campo religioso como una esfera específica, separada e incluso antagónica con el campo político. Le obligó a dimensionarse de acuerdo a sus recursos y a acudir sistemáticamente a las masas católicas. Como resultado de esto, la Iglesia mexicana se autofinancia, tiene vocaciones y ha sido matriz de muchas órdenes religiosas (Puente Lutteroth, 1993, 1995). Pudiendo además, en una crisis del Estado, configurarse como la receptora de las lealtades primordiales (Alavi, 1976) al no tener compromisos con éste.

Otra hipótesis es que la construcción del Estado nacional revolucionario no podía hacerse al margen de la construcción del *otro, de la reacción*, el conjunto de fuerzas contrarrevolucionarias y antinacionales. La Iglesia estaba destinada por su fuerza y presencia social, por una serie de alianzas fallidas y errores históricos a constituirse en el paradigma del oponente (Collin, 1999). Como resultado de la Revolución, la Constitución de 1917 y la derrota de los Cristeros, la sociedad mexicana se organizó, para decirlo en términos de Levi-Strauss (1977: 121), como un sistema de *mitades estructurales no localizadas*, donde cada *mitad* ejercía su hegemonía en un campo distinto, una en el religioso y la otra en el político. Entre *creyentes o feligreses* y *ciudadanos*. La religiosidad popular era el elemento genérico que permitía una inteligibilidad informal entre ambos campos y que impedía el conflicto (Giménez, 1978: 96). El *modus vivendi* era la expresión de las relaciones formales entre ambos campos, que le permitía al Estado generar la ficción jurídica y cierta realidad política de controlar ambos campos, sin poder hegemonizar en lo religioso (Lamadrid Sauza, 1994).

El agotamiento del modelo posrevolucionario y la configuración de nuevas formas de relación entre los campos político y religioso

Diversos autores, como Lorenzo Meyer (1992), coinciden en afirmar que en la década de los ochenta el modelo surgido con la Revolución estaba agotado, por lo que fue necesario *reformular los oponentes estructurales* y el Estado comenzó a buscar nuevas premisas, que se conocen en México como la Reforma del Estado. Se eliminó el concepto de *economía mixta*, criticó al populismo, privatizó la banca, vendieron la mayoría de las empresas paraestatales y abrieron el país a la inversión extranjera, eliminándose barreras comerciales y el concepto de *desarrollo capitalista autónomo* que había sido estratégico en el periodo anterior, como lo describiera tan clara-

mente Octavio Paz en *El ogro filantrópico* (1981). Asimismo cayeron en crisis las estructuras corporativas del Estado (Collin, 1999; Oppenheimer, 1996).

En ese contexto se planteó una reconciliación con la Iglesia que se sintetizó en términos formales por una reforma constitucional y en términos concretos mediante la eliminación de la dicotomía entre creyentes y ciudadanos. Desde el punto de vista informal, la sociedad ya había eliminado prácticamente la vigencia de los artículos restrictivos hacia la Iglesia, como se evidenció con las dos primeras visitas pastorales del papa Juan Pablo II.

El proceso de redefinición estructural de los campos político y religioso. Las contradicciones entre “tiempo corto” y “larguísima duración”

Por razones de espacio y de especialización no nos referiremos en este trabajo al campo político y centraremos el análisis en el campo religioso. Cabe mencionar que el país donde se desarrolló el proceso de la Reforma y la Revolución no pasaba de los 10 millones de personas y, según el censo de 1921, más de la mitad no hablaba español y prácticamente 90% de la población era analfabeta. Por el contrario, el México de los años noventa tenía más de 85 millones de habitantes y fuertes procesos de diversificación estructural; era una sociedad compleja altamente diferenciada, llegando a 104 millones de personas en el año 2003.

Mientras duró la oposición estructural Estado-Iglesia, el primero impulsó la diversificación de la oferta religiosa garantizando la libertad de cultos y apoyando el desarrollo de opciones no católicas (Aguirre Beltrán, 1983).⁵ Por su parte, la Iglesia tuvo importantes procesos de diversificación interna, pero su peculiar situación legal le hacía aparecer como un bloque homogéneo frente al mundo externo, aparentemente dócil frente al Estado y sin mayores pretensiones políticas. Clausuró el Seresure, se portó con agresividad hacia los obispos vinculados a la Teología de la Liberación y adoptó un número notable de medidas conservadoras e incluso de apoyo al régimen político (García Ugarte, 1993: 83).

Este conjunto de medidas “tranquilizadoras” permitió que ciertos analistas habituados al análisis en *tiempo corto* consideraran que la articulación de la Iglesia al

⁵ En *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza*, Aguirre Beltrán hace una excelente explicación de las motivaciones políticas del Estado mexicano para apoyar el desarrollo del protestantismo y en particular el Instituto Lingüístico de Verano en regiones indígenas.

sistema ya estaba resuelta. Un conjunto de “gestos” del delegado y luego nuncio apostólico Prigione eran tomados por algunos apresurados como un signo de la “asimilación” de la Iglesia por el sistema. Apenas cambiada la Constitución, en 1992 (Méndez Gutiérrez, 1992), como ya mencionamos, se escuchó la voz de la Conferencia de Institutos Religiosos de México (2 800 sacerdotes distribuidos en 71 órdenes y más de 26 000 religiosas organizadas en 225 órdenes femeninas; 25 sociedades de vida apostólica y 16 de vida contemplativa) cuestionando los acuerdos, lo que dio lugar, por primera vez en mucho tiempo, a un fuerte intercambio de opiniones en público.

Simultáneamente se produjo un fuerte conflicto entre el cardenal primado Ernesto Corripio y el nuncio, que algunos querían ver como un problema de personalidades diversas y otros expresaban como un conflicto entre una *línea vaticana* (Prigione) y una *línea mexicana* (Corripio). Así expresadas las discrepancias, parecería que los *vaticanos* tenían todo el apoyo de la Santa Sede y los *mexicanos* no pasaban de una expresión local y fácil de aislar, dado el carácter centralista de la Iglesia. Hubo analistas que hacían cuentas alegres y tomando como realidad el hecho de que la mitad del Episcopado había sido designada en el extenso periodo del nuncio Prigione, éstos actuarían como una *clientela* del mismo y se someterían a sus designios.

Nada más equivocado: el excesivo poder que tuvo el nuncio en términos coyunturales, y que supo capitalizar para su propuesta eclesial, se transformó en su principal debilidad. La Iglesia mexicana, estigmatizada como *agente de una potencia extranjera* y tratados sus ministros en esa calidad, justificación que servía para despojarlos de sus derechos políticos e incluso civiles, era y es en realidad sumamente reacia a recibir orientaciones externas. Consciente de su poder, ubicada en el segundo país más católico del mundo, situada en un continente que tiene la mitad de los católicos del planeta y fogueada por años de conflictos con el Estado, donde tuvo que asumir problemas inéditos, no es una institución débil que necesite que desde afuera le digan lo que es *bueno para ella*.

La presunción de que el nuncio era un vicepapa, una prolongación conceptual del neocolonialismo y la teoría de la dependencia (Dos Santos, 1978), posiciones teóricas bastante obsoletas, implicaría a su vez pensar que la Conferencia del Episcopado, los obispos y los cardenales no tienen relaciones individuales con las distintas facciones y que las expresan en términos locales, participando a su vez de la disputa de hegemonía al interior de la Iglesia Universal y del Vaticano. Sin embargo, el síntoma más notorio de la ruptura fue un hecho todavía no aclarado: el asesinato del cardenal arzobispo de Guadalajara monseñor Juan Jesús Posadas Ocampo (González, 1996).

La Iglesia católica como modelo estructural

Nuestra hipótesis es que *la Iglesia católica es un modelo de estructura segmentaria, donde los distintos fragmentos de la estructura se mantienen cohesionados por un sistema de equilibrio dinámico inestable*,⁶ siguiendo por analogía el modelo de los Nuer (Evans-Pritchard, 1977: 280), que implica la aceptación de propuestas teológicas y ritos diferentes (más de 30 en el mundo) de una infinidad de carismas religiosos expresados en diferentes órdenes religiosos y de teologías diversas, pluralismo que unifica sobre la base de un grupo de conceptos que les permiten mantener la unidad, respetando las diferencias. Por ello la eliminación de una tendencia implicaría la ruptura del equilibrio y llevaría a la fragmentación, cuestión que es rechazada por la Iglesia, la institución religiosa más antigua del mundo. Los intentos de homogeneización son vistos como peligrosos porque tienden a la ruptura.

La Iglesia católica, entre el absolutismo y el libre albedrío

El Vaticano en términos de ciencia política es una monarquía absoluta de base teocrática, pues el papa designa a los cardenales que son quienes a su vez designarán al nuevo papa, éstos formalmente no actúan por sí mismos, sino por *inspiración del Espíritu Santo*, quien *los orienta* para identificar y designar al sucesor de Pedro, obispo de Roma, Vicario de Jesucristo, Sucesor del Príncipe de los Apóstoles, Supremo Pontífice de la Iglesia Universal, Patriarca de Occidente, Primado de Italia y Arzobispo de la Provincia Romana, así como Soberano de la ciudad del Vaticano. El papa tiene la capacidad de designar a todos los obispos y cardenales, también por *inspiración del Espíritu Santo*. Esta concentración personal de poder de base teocrática, tiene a su vez un sistema de contrapesos horizontales que permiten el libre juego de las facciones internas, para evitar precisamente la ruptura del equilibrio; en este caso retomamos en términos analíticos el modelo de monarquía divina de los Chilluk (Lienhardt, 1959).⁷

⁶ Coincidimos con Leach cuando plantea que la sociedad, matemáticamente hablando, no es un agregado de cosas, sino un agregado de variables; que los modelos estructurales generalizados no se aplican únicamente a sociedades del mismo tipo estructural aparente y que una misma ordenación estructural puede encontrarse en cualquier tipo de sociedad (Leach, 1971: 20-21)

⁷ Quiero agradecer a Félix Báez-Jorge la sugerencia de tomar esta hipótesis en torno a los Chilluk, aunque él lo aplica al sistema político mexicano.

La Iglesia está dividida en estructuras localizadas (territoriales) y no localizadas (órdenes religiosos). Posee más de cinco mil diócesis (o prelaturas y eparquías), estructuras territoriales, que a su vez se agrupan en arquidiócesis. Sin embargo, como obispos, prelados y arzobispos son técnicamente sucesores de los apóstoles, su designación es resultado de una *inspiración del Espíritu Santo*. Sin embargo, la expresión de esta *inspiración* tiene variantes regionales y culturales. Los obispos de rito latino son en su mayoría designados por el papa sobre una terna enviada por la Conferencia Episcopal Local, a diferencia de los alemanes y algunas Conferencias europeas que designan a sus propios obispos y el papa sólo los ratifica. Los ritos orientales designan a sus propios obispos y a su propio patriarca o autoridad máxima; en estos casos también el papa sólo los ratifica. Los obispos entre sí se deben respeto, cada uno es *dueño de su Diócesis*, en tanto sucesor de los apóstoles, pero el arzobispo de la Arquidiócesis de la cual es *sufragánea* la Diócesis o prelatura puede hacerle señalamientos a su gestión, pero no está obligado a asumirla.

Durante el primer milenio el poder del papa era menor⁸ y estaba centrado en su carácter de obispo de Roma, el más prestigiado, primero entre todos, el más igual entre los iguales. El Romano Pontífice inició una concentración de poder y se fortaleció en el segundo milenio. El diálogo con los cristianos, particularmente anglicanos y luteranos, está basado precisamente en volver a las relaciones episcopales de este periodo.⁹

La Conferencia del Episcopado local es la asamblea de los obispos de una nación o territorio determinado, que ejercen unidos algunas funciones pastorales; es sólo una instancia de colegialidad para apoyar la labor de los obispos, un organismo de coordinación cuyo papel ha sido fortalecido por recientes reformas al Código Canónico (CC 447, 448, 459), donde se plantea claramente que las diócesis como iglesias particulares no son una confederación sino una unidad, que deben articularse en el principio de colegialidad. Según las últimas reformas, este principio implicaría una suerte de *inspiración colectiva del Espíritu Santo* en la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), generando así acuerdos que deben ser asumidos por los obispos. En los hechos esto no ha sido muy aceptado por los distintos obispos, quienes no están dispuestos a ceder el poder que poseen en su Diócesis. Por sus estatutos sólo pueden hablar en nombre de ella el presidente y el secretario general. Las comisiones de trabajo de la

⁸ Es habitualmente aceptado que el proceso de verticalización se inicia con Carlomagno en el siglo ix.

⁹ El momento más complejo fue durante el extenso Pontificado de Pío IX (1846-1878), donde se “aprueba el Syllabus (1864) y la infalibilidad pontificia (1870) con lo que se decreta la romanización de la iglesia latinoamericana” y esto la lleva alejarse de la religiosidad popular (Dussel, 1995: 65).

CEM son simplemente áreas especializadas de apoyo a los obispos; éstos, por su parte, pueden tener también obispos auxiliares que son titulares de una Diócesis *histórica*, pero de hecho no existente (no localizada); asimismo pueden existir obispos coadjutores, que son como los auxiliares, con la diferencia de que el papa expresa su intención de que suceda al titular. Sin embargo, este nombramiento no es automático, requiere una confirmación o ratificación expresa del pontífice. De los obispos depende el clero llamado *diocesano*, que se desempeña habitualmente en parroquias. Los párrocos celebran contratos con su obispo, habitualmente de tres y cinco años y pueden ser removidos libremente por éste. Los feligreses o laicos deben obediencia a su obispo local.

Los nuncios son designados también arzobispos de diócesis *históricas* a fin de concederles rango e investidura suficiente para tratar con los arzobispos y obispos locales. Cabe señalar que no todos los obispos son del clero diocesano, ya que también pueden surgir de las Órdenes religiosas; lo mismo sucede con los cardenales. Por su parte, los obispos, desde el Concilio Vaticano II deben pedir su retiro a los 75 años y transformarse así en eméritos; los cardenales, en tanto, se convierten en eméritos a los 80 años, perdiendo su capacidad de designar al papa.¹⁰

Los cardenales son también obispos que tienen más estatus, a su vez “constituyen un Colegio peculiar, al que compete proveer a la elección del Romano Pontífice, asimismo asisten al Romano Pontífice, tanto colegialmente cuando son convocados para tratar juntos cuestiones de más importancia, como personalmente, mediante distintos oficios que desempeñan, ayudando al Papa sobre todo en su gobierno cotidiano de la Iglesia Universal” (CC 349).

En México la CEM tiene 92 obispos, un obispo emérito con cargo (derecho a voto), 24 obispos eméritos (sin derecho a voz ni a voto), un arzobispo nuncio apostólico y un obispo maronita. Un total de 119 prelados de orden episcopal, a quienes se deben agregar, sin este orden a los vicarios del Opus Dei y la eparquía grecomelquita. La Diócesis puede estar vacante por fallecimiento o retiro del titular, en ese caso hay un administrador diocesano o apostólico, según sea el caso. Todo está organizado en 14 Arquidiócesis (provincias eclesiásticas), 61 Diócesis, seis prelaturas territoriales, dos eparquías (maronita y grecomelquita) y una prelatura personal (Opus Dei). También están organizados en 15 regiones pastorales. Hay además 105 obispos de clero regular o diocesano y 12 del clero regular o de órdenes religiosas (CEM, *Anuario*, 1998).

¹⁰ En este sentido, el hecho de que el papa no haya dimitido a los 80 años, como otro cardenal lo hubiera hecho, lleva en cierto modo una incongruencia con el espíritu de lo aprobado por él mismo en el Concilio Vaticano II; sin embargo, su repuesta ante tal situación es que su tarea ha sido asignada por Dios y que Él no pide nada más allá de lo que se pueda cumplir.

Las Órdenes religiosas son estructuras no localizadas, sus fundadores les asignan un carisma o misión particular que es también resultado de una *inspiración divina* (Weber, 1987:172-3/198-9). Pueden ser masculinas o femeninas y sus integrantes pueden ser sacerdotes o no. Tienen su propia estructura organizativa, de acuerdo a sus estatutos. Hay Órdenes diocesanas que sólo actúan en una Diócesis, contando con la aprobación del obispo local, y Órdenes de Derecho Pontificio; los derechos y obligaciones de estas últimas varían de acuerdo al particular estatuto aprobado por el papa que las reconoció. Se agrupan en las Conferencias de institutos religiosos. Para entrar a una diócesis se deben celebrar contratos con los obispos locales. Hay ciertas Órdenes de derecho pontificio que tienen gran autonomía sobre los obispos locales. El Opus Dei técnicamente no es una orden religiosa sino una Diócesis universal (no localizada), por lo cual no está sujeta a restricciones del obispo local (localizado).

Existen otras instancias organizativas, como las sociedades de vida apostólica. Cabe señalar asimismo que pueden existir diócesis universales, como ya señalamos. El Opus Dei tiene su propio obispo, al cual sus feligreses le deben obediencia y no necesariamente al obispo territorial. De igual forma, en el caso de los obispos de ritos orientales en países occidentales o en países orientales que no son sede de su rito, su área de ejercicio no necesariamente coincide con los límites territoriales de las diócesis de rito latino e incluso pueden ejercer en varios países. Su diócesis es llamada habitualmente *eparquía*, operan de hecho como *estructuras étnicas no localizadas*. Es importante destacar que los sacerdotes de ritos orientales pueden casarse, pero para ser obispos deben ser célibes; las órdenes religiosas de ritos orientales tienen celibato y los obispos se escogen habitualmente de estas órdenes. En síntesis, el celibato sacerdotal es fundamentalmente una cuestión del rito latino (Ranke-Heinemann, 1988: 25).

Otros aspectos organizativos de la Iglesia

Las actividades del Vaticano están organizadas en dicasterios, semejantes a los ministerios o secretarías de Estado.¹¹ Poseen también tribunales y órganos deliberativos. Estos últimos tienen distintos niveles, el Concilio¹² reúne a todos los obispos, sólo

¹¹ Actualmente México tiene a monseñor Javier Lozano Barragán, *antiguo* obispo de Zacatecas, al frente del Dicasterio de Pastoral para agentes de la salud. Un equivalente al ministerio de salud.

¹² El Primer Concilio fue en 1869-1870, el segundo fue en 1962-1963. El antecedente había sido en la primera mitad del siglo XVI con el Concilio de Trento.

hubo dos reconocidos en la historia de la Iglesia. Los *sínodos* son reuniones de obispos de menos importancia que los concilios. Cabe aclarar que aunque existen dicasterios, tribunales eclesiásticos y órganos deliberativos, la Iglesia no es una república con división de poderes. Los tribunales reciben instrucciones del papa y aplican el Código Canónico, que es aprobado y sólo puede ser reformado por el pontífice. Asimismo los distintos órganos deliberativos no toman resoluciones, sus acuerdos deben ser revisados por el papa y él es quien los modifica, si lo considera necesario, y los aprueba.

El papa a su vez emite documentos de distinto rango, los más importantes son las Encíclicas. Los documentos del papa son de orientación pero no de cumplimiento obligatorio, salvo cuando habla *ex cathedra*, ya que allí apela al criterio de *infalibilidad*; los pontífices sólo lo hicieron tres veces en la historia de la Iglesia. Los obispos, como expresión de la Iglesia particular, son quienes *interpretan* los documentos de acuerdo a su *inspiración*. Los obispos hablan a nombre de la Iglesia sólo en su Diócesis. Los obispos deben hacer una visita *ad limina* cada cinco años al Vaticano, donde informan de sus actividades. Podrían no ir pero eso los pondría en entredicho. El papa en turno no puede destituir a los obispos designados por sus antecesores y luego reemplazarlos, pues en realidad no son de sus antecesores, *son designados por el Espíritu Santo*, al igual que él mismo; si lo hiciera como sistema, cuestionaría su propia legitimidad.

Los obispos pueden entonces ser destituidos de su Diócesis o más bien asignados a otra, pero mantienen siempre su carácter de obispo; cuando eso ocurre siguen al frente de una Diócesis histórica¹³ no localizada o son eméritos, aunque no tengan edad suficiente; se les llama *antiguo obispo*. Sucede lo mismo que los sacerdotes, que en realidad no renuncian a su vocación pues es un sacramento de por vida, sólo que están suspendidos *a divinis* (por ejemplo los casados que abandonaron su misión o si tienen un cargo político) y no pueden realizar actividades públicas de culto. Los obispos, por su carácter de *sucesores de los apóstoles*, tienen la virtud de otorgar el sacramento sacerdotal.

Aparentemente también los obispos tienen un poder discrecional en su Diócesis, sin embargo no podrían trabajar sólo con sus párrocos, ya que deben recurrir (y negociar) a los religiosos que brindan servicios especializados y a las organizaciones de

¹³ En lo particular, es ejemplar el caso del obispo francés Gaillot, quien por su disidencia en materia de divorcio, natalidad y homosexualidad fue designado en una Diócesis histórica, correspondiente a una ciudad ya desaparecida en el Sahara. Recientemente fue invitado a concelebrar nuevamente por el Episcopado francés (Marion Aubréé, comunicación personal).

laicos para que asuman las principales actividades pastorales. Los laicos se organizan en movimientos laicales, los cuales pueden ser o no controlados por la jerarquía.

En términos de poder, la potestad absoluta del papa está matizada por un sinnúmero de instancias organizativas que a su vez la ejercen en su respectiva instancia, y en muchos casos el poder es también un poder *bastante* absoluto. Los distintos actores saben cuáles son los límites donde ejercerlo, y aunque en cada instancia no puede ser cuestionado, quien lo hace es prácticamente fulminado pues pone en entredicho todo el sistema organizativo. Es un paradigma la condena a silencio de Leonardo Boff, ya que ésta no fue por sus planteamientos de la Teología de la Liberación en términos muy radicales, si no que fue condenado cuando publicó *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante* (1992), donde cuestionaba precisamente la estructura de la autoridad institucional.

La Iglesia vive siempre al *filo de la navaja* entre la autoridad legítima y el autoritarismo; su estructura de autoridad puede expresarse en la metáfora de la *cadena arborescente*, donde cada eslabón tiene un espacio de autonomía relativa, pero todos los hilos de la red confluyen en el papa, quien finalmente es el responsable de la legitimidad de cada eslabón. En muchos casos su poder sólo consiste en que puede ratificar lo decidido en esa instancia, pues además todo esto está matizado por los principios de libertad, libre albedrío e historicidad del cristianismo.¹⁴

Cada eslabón o segmento localizado o no localizado es clave en la construcción de valores y cultura organizativa:

Los valores proporcionan un sentido de dirección común y establecen directivas para el comportamiento diario. Estas fórmulas para lograr el éxito determinan también el tipo de héroes corporativos y ocasionalmente surgen de ellos. Determinan también los mitos, rituales y ceremonias de la cultura [...] Los valores compartidos definen el carácter fundamental de la organización, la actitud que la distingue de todas las demás. De esta manera crean un sentido de identidad en el personal de la organización, haciendo que se sientan especiales (Deal y Kennedy, 1986:20-23).

El carisma del fundador o de quienes lo suceden o la inspiración de un obispo son una forma de crear héroes institucionales, pero depende de la capacidad o carisma personal de éstos para transmitir los valores de la organización, la percepción del éxito o fracaso de su gestión dentro de la misma.

¹⁴ En esta perspectiva la posición de Juan Pablo II sobre la "eternidad y universalidad de los valores" es un punto que debe ser matizado por las propias tradiciones del cristianismo.

Por ello es característico de la Iglesia nunca dar la razón totalmente a ninguna tendencia; una organización como la Iglesia mexicana, que alberga en su interior alrededor de 85% de los habitantes del país, debe siempre mantener un equilibrio estructural dinámico que le permita mantener en su seno tendencias dispares y contradictorias, debe permitir que *florezcan los carismas* y el elemento dinámico de la organización, aunque también necesita acotarlos. Por ello es habitual también el envío de mensajes ambiguos y polisémicos; del mismo modo, los elementos formales son cuestiones que implican aspectos de fondo, son típicos el *ninguneo*, la *congeladora* y la *banca* que definen hegemonías y preponderancias, pero donde nunca debemos olvidar que *todo* debe quedar dentro de los *límites*.

La Iglesia es la comunidad de todos los bautizados, sin embargo, en sentido estricto, es de los consagrados, es decir, aquellos que han pasado por un sistema iniciático, lo que implica una estructura diádica clero-laicos. El clero además está dividido en sacerdotes (diocesanos y regulares), quienes pueden consagrar, y religiosos y religiosas, que no pueden consagrar; asimismo el clero está dividido en bajo clero, los párrocos, y alto clero, la jerarquía, los obispos. Los feligreses o laicos son descritos como *el rebaño*, un concepto paternalista y autoritario.

Los evangélicos como antiestructura

La estructura organizativa de los evangélicos en México es opuesta a la que presenta la Iglesia católica, cuyos miembros se guían por el criterio de sacerdocio universal de los creyentes, lo que implica el trabajo y la participación de todos en las actividades de la Iglesia con un criterio de división de tareas, lo que por supuesto establece jerarquías. Los laicos en muchos casos dirigen la organización, controlan las finanzas, definen actividades y en ciertas iglesias contratan incluso a sus pastores. Los carismas son la base de la escisión y cada denominación se expande hasta llegar a una escala operativa, tras la cual se escinde, para buscar nuevamente el punto de equilibrio. En el caso de los pentecostales, la recepción del Espíritu Santo implica criterios de consagración opuestos a los católicos, ya que no tienen estructuras cupulares evangélicas que organicen a las diferentes denominaciones. En este caso la *parte* (o denominación) es a su vez una totalidad articulada a un *todo no localizado*, la Iglesia como cuerpo de Cristo, que está por construirse y sólo se logrará con la conversión de la especie humana. Es clave la cultura organizativa de sentirse permanentemente un miembro *imperfecto y perfectible* de la Iglesia cristiana *en construcción*. Desde esa perspectiva, la proclama católica de que ella es la sociedad perfecta y elegida por

Dios y Jesucristo es un acto de soberbia, una herejía que debe sujetarse a un proceso de conversión y aceptación *humilde* de que *es sólo una parte más* del Reino.

Globalización, multiculturalidad y pluralidad religiosa en América Latina. Las tendencias de la diversidad

En esta sección se exponen algunas cuestiones generales sobre el actual proceso de globalización; se formula una serie de preguntas o hipótesis de trabajo referidas a los procesos de diferenciación social y cultural, en su relación con la configuración de los sistemas identitarios; se analiza el papel de los medios de información de masas en el desarrollo de los sistemas culturales desde del punto de vista del creyente o del consumidor de bienes simbólicos, se plantean los problemas de multirreligiosidad y se resume someramente la polémica sobre el futuro de las religiones; se define la relación entre sistema religioso y nicho social, el concepto de *sistema religioso* y sus diferencias con el de *religión popular*.

Asimismo, analiza la configuración de macrosistemas religiosos y se relaciona con el concepto de *religión civil*, se plantean los límites del ecumenismo en América Latina, al tiempo que hace algunas referencias operativas a la dinámica del capital simbólico de las distintas denominaciones. Se describe la dinámica de los sistemas culturales latinoamericanos, se reformulan los conceptos de *aculturación* y *cambio cultural* y se hace una serie de consideraciones sobre los procesos de diversificación al interior de las grandes religiones en América Latina; esta exposición termina un resumen somero de las diferentes propuestas teológicas y plantea la necesidad de relacionarlas con los sistemas culturales y religiosos donde se articulan.

Algunas consideraciones contextuales

El siglo xx se ha caracterizado por la transformación de un conjunto de mundos o espacios humanos autónomos entre sí, hasta cierto punto mutuamente ignorados por un proceso constante de interrelación y de constante cambio como resultado de relaciones sumamente dinámicas, que se ha dado en llamar el proceso de globalización. El desarrollo de grandes bloques que involucraban en áreas de influencia a las diferentes formaciones culturales del planeta, fue una de las primeras etapas del proceso de globalización, luego estas estructuras sin desaparecer entraron en un proceso de definición de nuevas hegemonías, que representa el momento en que nos encontramos (Huntington, 1975).

La expansión de grandes bloques económicos y políticos, basados en proyectos culturales contradictorios, tuvo una evidente repercusión sobre las relaciones sociales y culturales y de manera más específica sobre los sistemas religiosos de los pueblos insertados en los mismos, en los cuales produjeron transformaciones que son nuestra tarea evaluar e investigar (Turaine, 1997: 180; Pace, 1997: 29).

Los procesos de globalización han generado fuertes cambios sobre los sistemas de cultura material de los distintos pueblos, a tal punto que el concepto de *cultura* asociado a un pueblo determinado al que nos habían acostumbrado los arqueólogos es ya imposible de aplicar (Barth, 1976: 24), la dinámica intensa de los préstamos culturales hace que actualmente la mayoría de los artículos de consumo y los medios de producción estén sumamente difundidos y generalizados. El desarrollo de la revolución científico-tecnológica ha sido estratégico en estos procesos de difusión.

A modo de preguntas o hipótesis de trabajo

En este contexto conviene hacer una reflexión sobre el impacto y los resultados de los procesos de globalización como generadores de respuestas de los distintos pueblos y grupos sociales que tiendan a resaltar las diferencias como una estrategia de identificación y de reconocimiento social en un contexto que además tiende a mantener cada vez más el anonimato y donde sólo se presentan con eficacia los actores que detentan un acceso privilegiado a los medios de información de masas.

Otra hipótesis que manejamos es que dicho acceso diferenciado y privilegiado a los *mass media* produce una escisión de la sociedad entre quienes confían en esta información y aquellos que tienen una profunda desconfianza en la calidad, veracidad y legitimidad de la misma. La crisis de confianza en los *mass media* lleva a la búsqueda de interacción en grupos donde predominan las relaciones primarias y las relaciones *cara a cara*, en abierta contradicción con aquellos que se insertan en una lógica de las masas o las multitudes, controladas por quienes definen su hegemonía en los aparatos de control de las masas.

No debemos soslayar las implicaciones de ciertos fenómenos que los investigadores aceptamos como dados, pero que deben motivarnos a estudiarlos de manera más profunda. Podemos mencionar escaso conocimiento de cuestiones doctrinales y la pérdida de confianza en los especialistas religiosos tradicionales como depositarios del conocimiento social, el papel de la religión como estructura del sistema cultural, una premisa tradicional de la antropología que probablemente deba ser reformulada.

Durante mucho tiempo, los positivistas y luego los posmodernos plantearon que el conocimiento científico traería como consecuencia la muerte de las religiones, sin

embargo, esto no fue así pues las religiones pudieron adecuarse al nuevo contexto. En el caso de que los sistemas religiosos no estén en condiciones de responder a los desafíos sociales los mismos son habitualmente sustituidos por otro sistema religioso. Hasta ahora la revolución científico-técnica no ha implicado la extinción de la religión, tomándola en términos conceptuales como estructuradora de los sistemas de visión del mundo, por el contrario nos muestra la necesidad de las mismas de responder a estas transformaciones para mantenerse en ese papel social.

Las que han retrocedido y se encaminan hacia su desaparición son las propuestas religiosas que no pueden afrontar los nuevos desafíos históricos, aunque es importante aclarar que dada la escisión y los procesos de segmentación de las sociedades, puede darse la limitación de una propuesta religiosa a un nicho social donde la misma posea eficacia simbólica (Levi Strauss, 1976: 169-184). O lo que es más interesante, la tendencia más notable es el desarrollo de proyectos religiosos centrados en un nicho cultural, altamente especializado y que aparentemente no tienen mucho interés en incorporar a miembros de otros segmentos sociales, aunque en términos declarativos invoquen conceptos de universalidad.

La perspectiva de los creyentes

Como ya señalamos en otro trabajo, el punto de partida para una lectura etnológica es el análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos. Buscar la perspectiva del creyente, de los consumidores de bienes simbólicos y religiosos, abre caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sistemas religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas, quienes muchas veces comparten más entre sí que con miembros de otros sectores de la misma iglesia a la que pertenecen. Las perspectivas de los creyentes ponen en entredicho los sistemas eclesiales jerarquizados, se configuran como sistemas de poder de los laicos, en ciertos casos alternos al de las iglesias y sus sistemas clericales basados en especialistas religiosos “iniciados” en los términos institucionales (Masferrer, 1991).

Los sistemas religiosos frente a las iglesias o denominaciones

En esa perspectiva es que empleamos el concepto de *sistema religioso* para diferenciarlo del término *religión*, muchas veces fue utilizado como sinónimo de las grandes

corrientes religiosas: cristianismo, catolicismo, judaísmo, etcétera (Weber, 1980:17),¹⁵ o como concepto para referirse a una institución. En nuestro trabajo de investigación, como ya señalamos, preferimos emplear el término *sistema religioso*, definiendo al mismo como un sistema ritual, simbólico, mítico, relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural. En muchas ocasiones hemos empleado el concepto de *religión popular* para referirnos a los sistemas religiosos,¹⁶ pero este concepto tiene muchas debilidades pues presupondría que las clases altas se adscriben a la ortodoxia o que no son capaces de generar sus propias propuestas religiosas.¹⁷

Desde esta perspectiva las denominaciones religiosas tienen en su interior distintos sistemas religiosos, del mismo modo estos sistemas religiosos, aunque distintos entre sí, pueden tener un conjunto de elementos comunes que traspasan las estructuras organizativas, eclesiásticas o denominacionales, una estructura macrosistémica, cuyo ejemplo más notable son los llamados modos nacionales de expresión religiosa, como lo es por ejemplo la llamada religión civil norteamericana.¹⁸ Una línea de investigación pendiente trataría de ubicar los distintos modos nacionales de configuración de los sistemas religiosos específicos y sus modos de articulación a sistemas culturales más amplios.¹⁹

En esta perspectiva los sistemas religiosos se articulan en la dinámica de las sociedades nacionales donde están insertos, a la vez que producen importantes trans-

¹⁵ Entiende por religiones mundiales al confucionismo, hinduismo, budismo, cristianismo e islamismo: "sistemas religiosamente determinados de regulación de la vida que han sabido reunir en su derredor a multitudes de adeptos". También incluye como sexta posibilidad al judaísmo, por su impacto en el islam y el cristianismo. Weber, 1980: 17.

¹⁶ Varios autores deslindan la religión popular como instrumento de lucha de las clases populares y la contraponen a la *religión oficial*, resultado de la romanización de la Iglesia a partir del siglo XIX (Pío IX) (Dussel, 1986:110-1). No disintimos con Dussel, sin embargo tampoco coincidimos en descartar la posibilidad de que las clases altas generen a su vez sus propias construcciones religiosas, sin que necesariamente sean las mismas que las "oficiales".

¹⁷ Una de nuestras hipótesis de trabajo es que el desarrollo de la Nueva Era o la Teología de la Prosperidad en las clases altas por analogía, tiene un rol estructuralmente similar a la llamada religión popular en los sectores populares.

¹⁸ "Se trata de una religión que evita identificarse con una sola confesión religiosa, que toma prestado de las tradiciones religiosas de tal modo que el americano medio no ve conflicto alguno entre ella y su fe particular si es que la tiene" además "la religión civil consiste en uso de símbolos religiosos en la vida pública" (Giner, 1994: 144).

¹⁹ Al respecto en América Latina los desarrollos más avanzados en esta cuestión son los investigadores brasileños y del Cono Sur y los del mundo Andino, además de los mesoamericanistas (en un sentido mas histórico) y los mexicanos.

formaciones en las estructuras eclesiásticas nacionales e internacionales. Del mismo modo dichas estructuras transnacionales tienen inercias burocráticas e históricas que tienden a encauzar u orientar los procesos de los sistemas religiosos concretos, produciéndose así una tensión permanente ortodoxia-lectura sistémica que genera tendencias a la fisión de las estructuras eclesiásticas y la creación de nuevas formas organizativas que respondan a las nuevas demandas de desarrollo de los sistemas religiosos.

La dialéctica *denominación*²⁰—sistema religioso es muy importante pues pone en duda las estructuras de poder tradicionales de las iglesias y sus aparatos burocráticos y son muchas veces la expresión visible de la confrontación. Otra evidencia de la organización de las solidaridades transdenominacionales son las dificultades de las iglesias para construir verdaderos diálogos ecuménicos en América Latina.²¹

Una consecuencia de la noción de sistema religioso es la ruptura entre la noción de lealtad de los creyentes con la denominación religiosa; nuestra hipótesis plantea que la lealtad de los feligreses es fundamentalmente con su modo de consumo de bienes simbólicos y que en la medida que se produce un desfase del sistema con la denominación de origen, los creyentes tienden a relacionarse con las distintas denominaciones en la medida que les son útiles para configurar un sistema religioso propio y en condiciones de operar. Esta hipótesis de trabajo sería útil para explicar los fenómenos de multirreligiosidad (Rodrigues Brandao, 1985: 705) existentes en América Latina y probablemente en otras partes del mundo. Desde esta perspectiva no reconocemos el concepto de *deslealtad* con las creencias religiosas propias, sino que por el contrario la lealtad con su sistema de visión del mundo lleva a los creyentes a

²⁰ El término *denominación* ha sido desarrollado en Estados Unidos y es consistente con el concepto de *sociedad civil*. Implica que cada grupo religioso no se asuma como *la Iglesia*, sino sólo como partes en el proceso de construcción de la Iglesia, *denominaciones de una parte del cuerpo de Cristo*; construcciones inconclusas de la Iglesia que propuso Cristo. En ese sentido hay una controversia con la Iglesia católica que se asume como heredera de Pedro y designa a los demás como hermanos separados. El término *denominación* es útil, pues aunque connotado no implica juicios de valor descalificatorios, como es el caso de secta o *cult*. Existe un acuerdo tácito entre los científicos sociales de las religiones en América Latina para emplearlo como término neutral.

²¹ Existe un excelente resumen en Goodall, apéndice de M. Pérez Rivas, 1970, donde se muestran los avances y retrocesos del movimiento ecuménico, que originalmente planteado en Europa convierte su traslado a América Latina en un proceso complicado, donde la disputa por la feligresía es la tónica; el diálogo ecuménico se centraliza sólo en las iglesias históricas hasta la Reforma, sin incluir a las disidencias históricas y pentecostales. Eso está claramente expresado en la composición del Consejo Interreligioso de México.

recortar de las denominaciones religiosas aquellos aspectos pertinentes para operar su sistema religioso específico.

Otra hipótesis de trabajo está referida al capital simbólico de las denominaciones y los sistemas religiosos, la confrontación de las denominaciones religiosas con la capacidad de operar en forma pertinente el capital simbólico históricamente acumulado. La noción de *capital simbólico* que empleamos está referida a un proceso histórico de aceptación y reconocimiento de la eficacia simbólica de un sistema religioso, que habitualmente es capitalizado por la denominación religiosa, un aparato institucional al cual se le reconoce cierta capacidad de operación legítima sobre el sistema religioso y las estructuras eclesásticas.

KS (capital simbólico) = Acumulación histórica de eficacia simbólica

Consideramos que esta tensión denominación-sistema religioso es un elemento que debemos tener en cuenta para analizar los procesos de conversión religiosa, que puede darse al interior de una misma denominación, como es el caso de los carismáticos católicos o rompiendo lealtades institucionales, pero no cambiando de sistema religioso, como puede ser la conversión de los carismáticos al pentecostalismo o dentro de sus diferentes variantes, por ejemplo unicitarios y trinitarios.²²

Las estructuras multiculturales

Existe una larga discusión sobre la dinámica y configuración de los sistemas culturales en América Latina, concepto cada vez más difícil de asumir, cada vez más cuestionado por las transformaciones culturales como resultado de los procesos de globalización pero que a su vez sale fortalecido como resultado de esos mismos procesos. América Latina tiene a su interior una diversidad de aportes culturales que han tendido tanto a fusionarse, transformarse y reformularse creando sociedades nacionales, como a escindirse, mantenerse y fortalecerse creando asimismo un complejo mosaico de especificidades regionales, étnicas, grupos sociales y minorías, un proceso de diferenciación social y etnogénesis que no cesa y que cada vez nos plantea

²² Se conoce como unicitarios a los pentecostales que bautizan *en nombre de Jesús* y trinitarios a quienes se refieren a la Santísima Trinidad. En México son unicitarios la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y la Iglesia Cristiana Espiritual. Mas información en Gaxiola, 1970.

novedades insospechadas. Estos procesos de diferenciación no niegan el proceso de globalización sino que lo implican y enriquecen (Ribeiro, 1977).

Lo más interesante de la multiculturalidad latinoamericana es el impacto de nuevos aportes a nuestra región como resultado de los procesos de globalización (Oro y Steil, 1997). Conscientes de los límites estructurales impuestos a los sistemas culturales propios para afrontar los nuevos desafíos, los actores sociales realizan un sorprendente ejercicio de construcción de nuevos sistemas sobre la base de reafirmar lo propio, en el marco de la articulación de lo ajeno (Morris Suzuki, 1998). En otros casos, la reafirmación de lo propio pasa por la negación del mismo para asumir propuestas culturales ajenas como elemento organizador de las culturas propias. Es en este marco sumamente dialéctico que se configuran actualmente los sistemas culturales latinoamericanos y se definen y reformulan a los sistemas religiosos.

Un aspecto importante es que la selección de las culturas ajenas no pasan necesariamente por la noción de éxito del sistema económico, social o militar del sistema cultural operante, mientras un sector de nuestras sociedades asume las propuestas de los sistemas hegemónicos, otros sectores buscan precisamente su apoyo en propuestas culturales vinculadas con sistemas no hegemónicos, alternos e incluso contestarios, pero que implican un trabajo espiritual profundo.²³ Una estrategia de construcción de lo propio a partir de la negación de los sistemas hegemónicos. Esto se ve reflejado en el desarrollo de los grupos orientalistas, afros, nativistas y de la *opción preferencial de los pobres*. Aunque se ve compensado con la expansión de la Teología de la Prosperidad, los pentecostales y neopentecostales, donde la influencia de la cultura americana es notable²⁴ (Fuenzalida Vollmar, 1998).

Hace más de 40 años Margareth Mead (1980) planteaba con bastante tino que existían tres tipos de culturas: las *figurativas*, donde los abuelos educaban a sus hijos, las *cofigurativas*, aquellas en que cada generación era endoculturada por ella misma y las *posfigurativas*, aquellas donde las generaciones eran endoculturadas por otra sociedad. Siguiendo esta idea habría que asumir la posibilidad de sociedades

²³ Una discusión muy interesante entre actores y académicos sobre esta cuestión puede leerse en *Espiritualidad de los pueblos indígenas de América. Memoria del Primer Foro Internacional*, Gutiérrez Nájera y Villalobos Díaz (comp.), 2000.

²⁴ En esta perspectiva es interesante leer a uno de los teóricos de la Teología de la Prosperidad estadounidense, quien propone una teología occidental y americana confrontada a la teología de la liberación; para Novak (1988:17) "la sociedad liberal edificada alrededor de una sociedad capitalista que fomenta el descubrimiento y la empresa entre los pobres en la base de la sociedad, tendrá éxito con mas rapidez, de modo más completo y de una manera más libertadora que las sociedades hasta ahora concebidas por los teólogos de liberación".

que son endoculturadas por varias sociedades o por sociedades que son a su vez multiculturales o parafraseando a Ruth Benedict (1946), donde cada grupo social tiene la posibilidad de escoger simultáneamente entre distintos arcos de posibilidades de sistemas culturales, tanto propios como ajenos.

Siguiendo esta idea nos parece interesante retomar el cuestionado concepto de *aculturación*, tan trabajado como rebatido por los especialistas en migraciones. Tomando *aculturación* como aquel proceso de cambio que implica la pérdida de posibilidad de aplicación del sistema cultural en que hemos sido endoculturados por el cambio de contexto y la necesidad de asumir como préstamo cultural segmentos significativos del nuevo sistema cultural en que estamos insertos y teniendo en cuenta los procesos de cambio cultural, de hegemonías culturales y de globalización, habría que pensar que la obsolescencia de los sistemas culturales puede darse también en el mismo espacio social del grupo cultural en cuestión. Para decirlo en términos muy etnográficos, “sin siquiera mudarnos de la casa donde nacimos”.

Hacia una reformulación del campo religioso en los contextos multiculturales

Cuando hablamos del campo religioso latinoamericano pensamos de inmediato en esta región como un mundo católico, sin embargo debemos reconocer que el catolicismo siempre fue plural, surgido de versiones hispánicas y portuguesas de la Contrarreforma, sumamente influenciadas por el proceso de lucha contra los musulmanes; el catolicismo ibérico trasplantado a América Latina es una religión *de frontera* (Moreno Navarro, 1985). Las religiones prehispánicas como resultado del proceso colonial se convirtieron en su mayoría en religiones indias o en lecturas indias del catolicismo (Marzal, 1994:4), asimismo, el catolicismo ibérico en los *pueblos nuevos* (Ribeyro, 1976) sirvió de base para la construcción de lecturas nacionales, que hoy sirven de estructura a las iglesias católicas nacionales o iglesias particulares. En el caso de los países de alto impacto migratorio europeo en el siglo xix, al catolicismo nacional resultante de la ruptura del pacto colonial, debemos incluir los catolicismos étnicos o nacionales de las minorías europeas (como son italianos, irlandeses, franceses, etc.). Sin poder olvidar el impacto de los desarrollos del catolicismo norteamericano que en el siglo xx tuvieron una presencia cada vez más significativa y cuya lógica interna deriva del concepto de *religión civil* norteamericana (Bellah: 1967; Giner, 1994). Una línea de investigación pendiente trataría de ubicar los distintos modos nacionales

de configuración de los sistemas religiosos específicos y sus modos de articulación a sistemas culturales más amplios.

En el caso del protestantismo histórico, éste ha derivado hacia el evangelismo, una construcción latinoamericana que implica la ruptura con las *iglesias madres*, en su mayoría de Estados Unidos y en segundo lugar de Europa para construir expresiones nacionales, donde lo determinante ha sido la expansión del pentecostalismo y el neopentecostalismo, que en muchos casos incluso ha *carismatizado a los históricos* (Campos, 1997). La construcción de un protestantismo latinoamericano es uno de los fenómenos más interesantes, un aspecto novedoso es la capacidad de los evangélicos de construir una macroidentidad que les permite aglutinarse frente a los otros y actuar coordinadamente, sin prescindir de sus profundas diferencias; allí es relevante la apropiación del término cristiano o similares (Cox, 1995). Los evangélicos son un ejemplo de construcción macrosistémica interdenominacional. Concepto que construimos partiendo de Barth (1976: 33), quien define un sistema poliétnico estratificado como aquel “donde los grupos están integrados de un modo especial: comparten ciertas orientaciones generales de valor que les sirven de base para elaborar juicios de jerarquía”.

De los sistemas religiosos a las teologías transdenominacionales

Lo que sucede con las teologías en América Latina es de alguna manera una ratificación de los conceptos que hemos formulado a lo largo de esta disertación, evidentemente las distintas formas de lectura de la Palabra, solo pueden hacerse desde las perspectivas culturales correspondientes. Lo más notable en materia teológica es la construcción de puntos de coincidencia que trascienden a las denominaciones. Mención especial cabe para el desarrollo de las teologías en América Latina, la Teología de la Liberación Latinoamericana, una elaboración propia de la región que se ha extendido no solo a los católicos sino que incluye también a los evangélicos e incluso las religiones afroamericanas.²⁵

²⁵ Nos referimos específicamente a los desarrollos de Kimbando en Uruguay, donde pudimos entrevistar junto con Nelly Salinas a especialistas que reivindican a los espíritus de negros cimarrones e indígenas rebeldes. Este grupo hizo una alianza con la rama política de Tupamaros y publicó en su periódico *Mate Amargo* una reseña acerca de estos planteamientos. El resto de la izquierda uruguaya de tradición marxista, atea y anticlerical reaccionó estupefacta y con sorna planteaban que como los Tupamaros habían fracasado con las armas en la toma del poder, ahora recurrían a “los brujos”.

La Iglesia autóctona que fue desarrollada por sectores de la Teología de la Liberación intenta un doble movimiento: alejarse de ésta y construir a su vez una opción propia; por una parte rescata las lecturas étnicas del catolicismo y por otra las transforma en estrategias de desarrollo étnico (Ruiz García, 1998). Este intento de construir un catolicismo multicultural está enmarcado dentro de las tendencias universalistas del propio catolicismo y de las políticas misioneras aprobadas en el Vaticano II;²⁶ sin embargo choca con el catolicismo aculturador, heredero del periodo colonial español y que en muchos casos controla ciertos centros de poder eclesial.

Esta política multicultural india es contrastante con las estrategias multiculturales de los evangélicos, quienes en el siglo xx fueron pioneros en el desarrollo de un clero nativo y de la predicación en lengua indígena, sin embargo su política es francamente aculturadora, en el sentido de rechazar aspectos de las costumbres indígenas que los católicos autóctonos sí aceptan. Sin embargo, son habitualmente defensores de las identidades étnicas, razonablemente depuradas y renovadas de los elementos considerados demoníacos desde su perspectiva teológica²⁷ (Stoll, 1984).

Existen también propuestas integristas que plantean la aplicación de la doctrina de la Iglesia católica en todas las instancias de la vida cotidiana, aunque este proyecto encuentra cada vez más dificultades en las actuales condiciones de multiculturalidad. Más interesantes son las distintas vertientes de la Teología de la Prosperidad, expresada entre los católicos como *la opción preferencial por los ricos*, que intenta con bastante éxito controlar a través de éstos a los medios de información de masas e incluso aplican técnicas de propaganda religiosa semejante a los métodos de *marketing*. Entre los evangélicos la Teología de la Prosperidad está orientada hacia otro sector social, más popular y más pobre pero que significan ante las clases altas su grupo de referencia en términos sociológicos y desde el cual intentan construir un concepto de milagro (Aubrée, 1999: 4), que en muchos casos termina operando como un *cargo cult* (Worsley, 1980). En términos conceptuales son semejantes pero operan en contextos culturales diferentes.

²⁶ Dos discusiones interesantes se pueden consultar en *Fundamentos teológicos de la Pastoral Indígena en México*, editado por la Comisión Episcopal para Indígenas (CEI), 1988, donde los obispos de Diócesis que congregan grupos de indígenas definen una política en los términos del Concilio. Más conceptual en *El rostro indio de Dios* (Marzal comp. 1994) donde sacerdotes católicos antropólogos analizan las lecturas indias.

²⁷ Un ejemplo interesante es la Iglesia Nacional Presbiteriana que ha desarrollado presbiterios por grupos étnicos (Toztzil, Chol, etc.). De igual manera los bautistas impulsaron denominaciones étnicas como Escuelas Bíblicas de la Sierra Totonaca, entre otros.

Nos parece importante recalcar que no se puede confundir propuesta teológica con sistema religioso, en todo caso ambos son intentos de explicación o conceptualización que por sus características no pueden dar cuenta de fenómenos culturales tan complejos; las religiones en contextos multiculturales son un desafío para la imaginación.

Tendencias y fuerzas sociales en la configuración del campo religioso latinoamericano

Es importante iniciar una discusión sobre la configuración del campo religioso latinoamericano tomando en cuenta las tendencias generadas dentro del mismo en los últimos tiempos, empleando perspectivas analíticas diversas que nos faciliten una comprensión más adecuada de la configuración del mismo.

La primera cuestión importante de plantear es la referida a la configuración de los grandes aportes históricos a la configuración del campo religioso. Allí podríamos identificar a las religiones amerindias, los aportes judeocristianos y los africanos. Recientemente debemos precisar sobre las transformaciones del periodo republicano y el siglo xx en América Latina.

Las religiones amerindias. De la supervivencia a la posmodernidad

Herederas de las diferentes tradiciones religiosas que poblaron el continente americano, la suerte de las religiones amerindias ha sido diversa; en algunos casos fueron eliminadas (Deloria, 1975), en otros sirvieron de base para la configuración de las lecturas étnicas del catolicismo colonial (Marzal, 1983). En este siglo han sido notables los procesos de revitalización de las religiones indias. En el caso de las reservas de Norteamérica llama la atención el desarrollo de la Native American Church en sus distintas tendencias, que logró desarrollar una propuesta religiosa compleja y pertinente para los indígenas en el agresivo contexto donde debía desarrollarse (Jackson, 2000:380-1). En varios países latinoamericanos, debido a sus condiciones de aislamiento o de resistencia étnica, los grupos indígenas lograron mantener sus propios sistemas religiosos, lo que posteriormente les sirvió de base para estructurar sus procesos de resistencia política y social e incluso para ejercer ciertos tipos de liderazgo sobre otros grupos indígenas. Ejemplo de ellos son huicholes y yaquis de México, kunas de Panamá o ciertos grupos amazónicos (Barbados, 1979).

No podemos dejar de mencionar el desarrollo de corrientes nativistas dentro de los grupos indígenas que desarrollaron procesos de recreación de sus sistemas religiosos que intentaban regresar a sus orígenes. Este proceso, bastante habitual entre intelectuales indios ha servido de base para la configuración del movimiento de la espiritualidad india, un movimiento genérico que intenta desarrollar una religión pan-india que permitiría aglutinarse en un frente común a los indígenas frente y junto a los no-indios, además que el concepto de espiritualidad india permite a éstos integrar a la misma aliados de otras tradiciones culturales y religiosas, que se comportan en este caso como conversos a las religiones indias. Por razones conceptuales no incluiremos aquí a las corrientes de la Nueva Era que intentan reivindicar las cuestiones indígenas pero en otro contexto teológico (Gutiérrez Nájera y Villalobos Díaz, 2000).

Del catolicismo de la Contrarreforma a la Nueva Cristiandad

Los aportes cristianos son sumamente diversos, aunque aparentemente el horizonte religioso colonial latinoamericano se podría asumir como una síntesis de los aportes ibéricos, esto nos obliga a replantear algunas cuestiones; en primer lugar el impacto de las distintas órdenes religiosas, más adelante cabe señalar que cada grupo étnico realizó distintas lecturas del mensaje católico y que además en el caso de los llamados *pueblos nuevos* (Ribeiro, 1977), las poblaciones de origen preponderantemente español desarrollaron formas regionales o nacionales de un catolicismo americano, bastante peculiar y que requiere un análisis específico para cada caso.

Si bien los procesos regionales y nacionales del catolicismo latinoamericano pueden ser considerados como de los exitosos de la Iglesia católica, después de las conversiones de los países europeos, no podemos dejar de mencionar el papel de la Iglesia en países de alto impacto migratorio en el siglo XIX como Argentina, Brasil, Uruguay y Costa Rica; en estos casos la Iglesia, fuertemente cuestionada por los sectores liberales y anticlericales, ha tenido muchas dificultades para desarrollar un discurso adecuado a las nuevas realidades socioculturales y en particular a la población migrante de origen europeo. Por el contrario, en la mayoría de los llamados *pueblos nuevos* y los *pueblos testimonio*, la Iglesia católica ha sido muy efectiva en la consolidación de los sistemas de identidad étnica, regional y nacional a través del sistema de santos y vírgenes patronas, peculiaridad que le da al catolicismo un papel singular en la consolidación de los sistemas culturales latinoamericanos.

Pero nuestras poblaciones diferencian con bastante precisión entre religiosidad e institucionalidad. El papel de los laicos en el catolicismo es muy importante pues sus

actividades rituales, ceremoniales y festivas los constituyen en una suerte de poder o estructura paralela a la Iglesia en tanto institución clerical y la obliga a mediatizar un conjunto de aspectos en la perspectiva de mantener el liderazgo formal sobre los mismos.²⁸ Confrontaciones ambiguas, respaldos mutuos y legitimidades asignadas son parte de una filigrana multidimensional y barroca que explica la fuerza del catolicismo en América Latina.²⁹

La Iglesia católica, como institución y como integrante de sociedades complejas no podía quedar al margen de los procesos de diversificación y estratificación social en la región, es así como asistimos actualmente al desarrollo de la Teología de la Liberación con bastante éxito en sectores populares mestizos urbanos y rurales, de la teología india en el contexto de los catolicismos étnicos y de la teología de la prosperidad entre las clases altas urbanas. Además de las corrientes centristas que realizan una aplicación más general y menos radical de las conclusiones del Concilio Vaticano II.

Los liberales en la transformación del campo religioso

Un análisis del campo religioso latinoamericano no puede eludir el rol transformador del liberalismo y de la masonería en el siglo XIX. Los liberales, dedicados a la empresa de construir Estados nacionales debieron enfrentar a la Corona española en términos políticos y a su brazo religioso, la Iglesia católica española (Solís Vicarte, 1997). La confrontación con ésta se hizo en tanto aparato político o religión del Estado colonial español y no como expresión del sistema cultural de las nacientes repúblicas americanas; esta habilidad para separar religiosidad de institución política fue decisiva en el triunfo de los liberales y en la configuración de las Iglesias particulares en tanto iglesias nacionales. En la medida en que las estrategias de negociación lograban incorporar al clero o a un sector significativo del mismo al bloque de poder, se llegó a distintas formas de relación con la Iglesia, como Iglesia de Estado, rompiendo su vínculo con la Colonia o como religión mayoritaria, protegida o preferencial de hecho

²⁸ José Velasco Toro, comp. (1997), y su equipo hacen una excelente descripción del papel de los laicos en la construcción de una región devocional en Veracruz, donde queda muy definido el papel protagónico de los laicos en la misma.

²⁹ Una excelente exposición de los procesos de transformaciones de las deidades mesoamericanas en santos puede encontrarse en el libro de Félix Báez-Jorge (1998), donde describe los procesos de confrontación entre indígenas y sacerdotes por el control simbólico de la religión popular.

según los casos. Sólo se pueden identificar rupturas radicales en México y Uruguay y recientemente en la Cuba de Fidel Castro, aunque esto debe ser matizado por la alianza con la Teología de la Liberación católica y los protestantes cubanos que son "revolucionarios".³⁰

Para los liberales era una cuestión de Estado la diversificación del campo religioso ya que así no podían asumir un papel de árbitro que los colocaría por encima de las iglesias en términos abstractos, pero subordinando al menos simbólicamente a la principal fuente de construcción simbólica: la Iglesia católica en el campo de lo concreto. Para ello era imprescindible disputar dineros, ritos de paso y la autolegitimidad del poder del propio Estado nacional respectivo; en definitiva, una reformulación nacional del Patronato Real.

La inserción del protestantismo

En este contexto, los Estados nacionales latinoamericanos aplicaron con suerte diversa el concepto de *libertad de cultos* y se abrieron al trabajo misionero de las iglesias surgidas de la Reforma: luteranos, presbiterianos y episcopales, así como de sus disidencias históricas: bautistas, nazarenos, metodistas, anabaptistas, adventistas, entre otros. El resultado de este trabajo misionero es diverso, pero destaca su escasa penetración, ya que sólo en los países del Cono Sur se asentaron con fuerza, pero no como resultado de las esperadas conversiones sino por el fenómeno de migración o trasplante de los propios protestantes europeos. Los protestantes no lograron construir un discurso evangélico atractivo para las masas latinoamericanas hispano hablantes y lograron un desarrollo incipiente en las clases medias, nunca alcanzaron ni se acercaron al 1% de la población total (Deiros, 1985), situación que contrasta con la expansión de los protestantes en Brasil desde su inserción inicial, probablemente por la participación de los masones en el Estado, donde a diferencia de otros países de América Latina los luteranos desarrollaron estrategias conversionistas que rebasaban la comunidad alemana (Aubrée, 1996: 78 y comunicación personal).

³⁰ Un análisis de las estrategias de relación con los evangélicos puede encontrarse en Hageman y Wheaton, 1974, y en Frei Beto, *Fidel Castro y la religión*, donde el presidente de la isla se coloca en una posición muy dialogante y como católico crítico, definiendo el conflicto con la Iglesia y no con la religión, en la que se inserta de algún modo. Algo similar a un *ateo gracias a Dios* en la cultura mexicana.

El avivamiento pentecostal y carismático

El ingreso de los pentecostales a principios de este siglo al campo religioso latinoamericano, marcó un cambio radical en la disputa de la feligresía a la Iglesia católica (Aubrée, 1996: 79). Braceros conversos, predicadores americanos y europeos iniciaron un trabajo pionero de muy pocos hombres, con escasos recursos pero con audacia y convicciones que probablemente le faltó a los protestantes o evangélicos históricos cómo preferiremos llamarles, quienes estaban muy apoyados por los liberales y sus nacientes formaciones políticas. Sus resultados están a la vista, en la actualidad se colocan en alrededor del 10% de la población total de la región (Campos, 1997). Al principio fueron las clases populares y los grupos étnicos quienes se convirtieron, luego se expandieron a las clases medias y altas. Posteriormente iniciaron procesos de carismatización y pentecostalización de las denominaciones históricas,³¹ quienes vieron aumentar el número de feligreses en sus disidencias internas y finalmente el Movimiento de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo produjo cambios en las prácticas religiosas de los católicos, que ya habían sido sacudidos por el impacto de las novedades conciliares.³²

Pentecostales unicitarios y trinitarios, pentecostales de influencia americana, pentecostales nacionales, neopentecostales y movimientos de la cura divina, generan un panorama diverso, complejo y altamente escindido, pero en cuya división está precisamente la clave de su expansión, un movimiento social dinámico, que no se recuesta sobre sus reservas estratégicas e históricas, cada vez más mermadas y en crisis como el catolicismo (Campos, 1997). No desean tener una retaguardia social, por el contrario, todos quieren ser la vanguardia en la construcción del paraíso, mediante el *derramamiento del Espíritu Santo sobre la Tierra*.³³ Irónicamente los pentecostales afirman que mientras la Iglesia católica optó por los pobres, los pobres optaron por el pentecostalismo.³⁴

³¹ Para Brasil, María das Dores Campos Machado (1996) analiza este fenómeno en detalle; en México este proceso es descrito por Felipe Vázquez *et al.* (1999), donde se comparan estrategias de proselitismo y se muestra el traspaso de personal entre las diferentes denominaciones.

³² Kevin y Dorothy Ranaghan en *Pentecostales católicos* hacen una excelente descripción del surgimiento del movimiento en Pittsburg, en 1966. Para México existe el trabajo inicial de Cristina Díaz de la Serna y luego los de Eva Pizano (1991; 1998) para Yucatán.

³³ Ésta es una frase que recogí durante el trabajo de campo; pertenece a un pastor pentecostés.

³⁴ Planteamiento mencionado reiteradamente por pastores e intelectuales pentecostales.

El triunfo de los orixas. Nuevas fuerzas de las religiones afroamericanas

Las religiones afroamericanas tuvieron un notable desarrollo en el siglo xx, luego de que fueran marginadas, discriminadas y obligadas a practicarse en la clandestinidad más extrema. El rol estructurador de la resistencia negra en muchas sociedades americanas (que a la vez que les exigían la conversión al cristianismo las obligaban a asimilar el estigma del racismo) es, junto con el desarrollo de las religiones amerindias, uno de los elementos notables del proceso descolonizador del continente, proceso ambiguo y nunca concluido por el neocolonialismo, las oligarquías locales y la dependencia. En el siglo xxi asistimos a la creación de nuevas religiones afroamericanas y a procesos de africanización de las mismas, un intento de romper con los procesos de yuxtaposición que describiera Marzal (1985, 2002). Al igual que las religiones neindias, las afroamericanas se dedicaron a la conversión de los blancos, sus antiguos colonizadores, con notable éxito (Aubrée, 1987: 262-3).

Los americanos en América Latina. Las lecturas de la religión civil estadounidense

Un tema que debemos analizar con mayor precisión es el impacto de la religión civil norteamericana sobre los sistemas religiosos locales; junto con la ya muy documentada expansión de la cultura americana en una multiplicidad de situaciones, su impacto sobre los sistemas religiosos es notable. En el campo católico, la Iglesia americana, vinculada con minorías segregadas y discriminadas de los Estados Unidos ha apoyado habitualmente a grupos contestatarios, como puede apreciarse en América Central. Los evangélicos históricos no se refieren habitualmente hacia Europa e incluso ven con suma desconfianza al protestante Consejo Mundial de Iglesias y a su expresión local, el Consejo Latinoamericano de Iglesias (Clai), sino que por el contrario, el modo de vida americano en sus expresiones fundamentalistas es el punto de referencia obligado y han creado, por ende, el Consejo Evangélico Latinoamericano (Conela), como una estrategia para relacionarse con las cúpulas evangélicas estadounidenses afines.

La creación de iglesias locales y el proceso de autonomización orgánica de las centrales americanas ha sido la tendencia habitual entre los evangélicos latinoamericanos, aunque también debemos mencionar su influencia teológica y cultural. Sin embargo, su conservadurismo, que los llevó a impulsar en su momento las causas

dudosas de la región, como al general Ríos Mont en Guatemala o al general Pinochet en Chile, no debe oscurecer la percepción participativa de los evangélicos en las cuestiones latinoamericanas, ya que un sector pequeño pero significativo participa de la Teología de la Liberación y el más dinámico comienza a proponerse un proyecto político propio, tratando de configurar una democracia cristiana de inspiración evangélica, asunto que, por cierto, tenemos poco estudiado todavía.

Cooptando a los cooptados. Los orientalistas de origen americano en América Latina

La llegada de los grupos orientalistas, resultado de relecturas occidentales y primermundistas, ha sido un signo dominante en la inserción de estos sectores en el campo religioso latinoamericano, hecho registrado con gran éxito entre las clases medias y altas, en este caso, atraídas por propuestas individualistas al estilo de los sofistas griegos, una suerte de solipsismo, donde sea cada uno de los interesados quien fije los parámetros de conducta de cada quién. El poder de los grupos orientalistas debe medirse más por la posición estratégica de sus adeptos que por el número de los mismos.

Las novedades novedosas. Los Nuevos Movimientos Religiosos

El desarrollo de nuevas propuestas religiosas de influencia cristiana, no cristiana, evangélica e incluso católica, propuestas con un gran énfasis en la convivencia social y en su estructura de comunidades totales (Goffman, 1998), que implican asimismo un proceso de racionalización, incluso reendoculturación de sus integrantes, provoca grandes inquietudes en amplios sectores de la sociedad latinoamericana, ya que muchas veces estas propuestas son consideradas *cults* o sectas destructivas. Con todo esto plantean nuevos desafíos metodológicos. Sería difícil hacer una lista de los grupos incluidos en esta sección, de tal manera que provisoriamente la dejamos abierta, aunque esto lo hemos trabajado ya en otro documento (Masferrer, 1998). Cabría preguntarse las razones por las cuáles, en momentos en que nuestras sociedades latinoamericanas marchan en forma acelerada hacia procesos de democratización, se desarrollan grupos sumamente autoritarios que exigen y obtienen la subordinación total de sus integrantes. Quizás *El miedo a la libertad* que nos exponía Erich Fromm (1974) tenga aún vigencia y sea el componente de muchas culturas.

Reformulando la naturaleza. La Nueva Era

Vinculado a las propuestas antes señaladas, pero exigiendo una mención especial, no podemos dejar de mencionar a esta corriente, aparentemente inorgánica y altamente segmentada; la Nueva Era (*New Age*) representa un desafío a para las iglesias constituidas y tiene además la capacidad de traspasar las débiles fronteras teológicas y denominacionales. Cierta ocasión se celebró una ceremonia de estas características nada menos que en la Basílica de Guadalupe en el Tepeyac, estuvo coordinada por un influyente sacerdote perteneciente a una orden religiosa que cuenta —o al menos contó— con todo el respaldo del Vaticano; esto nos hace pensar que la Nueva Era no es una moda sino que implica la puesta al día de un conjunto de creencias en muchos casos europeas precristianas que permanecieron en el imaginario social y ahora regresan por sus fueros una vez eliminados los riesgos inquisitoriales y que cobran plena vigencia en contextos posmodernos e influenciados por ideologías individualistas.

Destruyendo las fronteras teológicas. La multirreligiosidad en América Latina

Si contáramos a los adeptos registrados en las distintas congregaciones religiosas y que a su vez participan activamente de otras propuestas místicas, el total de individuos sobrepasaría la de los habitantes registrados en el mejor censo de población. Muchos latinoamericanos toman como realidades parciales en la búsqueda de su propia espiritualidad cada una de las iglesias, denominaciones o instituciones religiosas de signo diverso. Los datos arrojados por el trabajo de campo nos muestran por lo menos a un feligrés que pudiera leer una vez a la semana un horóscopo, que visite a un especialista de la Nueva Era para que le haga una carta astral, que se haga una limpia con un especialista tradicional, que vaya a un *pai umbandista* o un especialista en santería, que visite a un pastor pentecostés para realizarse un exorcismo y que finalmente se case o bautice a sus hijos en la Iglesia católica (Rodríguez Brandao, 1984).

Los fenómenos de multirreligiosidad plantean problemas metodológicos desde el inicio de cualquier investigación, pero también obligan a reflexionar sobre la relación entre fronteras teológicas o filosóficas en términos formales y las construcciones que realizamos los latinoamericanos, en términos concretos.

La configuración del campo religioso en México. Elementos para una interpretación

El campo religioso mexicano es resultado de un proceso de configuración histórica y de reformulación constante de los actores religiosos. México ha sido pensado durante mucho tiempo como un universo católico, cuya hegemonía total es cuestionada por el desarrollo de nuevas alternativas religiosas. Sin embargo esta apreciación no es útil para una comprensión adecuada de la realidad religiosa mexicana.

Un elemento decisivo para comprender la dinámica de las relaciones entre política y religión es que en muchos países de América Latina lo político no es percibido al margen de lo religioso, en un contexto donde el sistema de partidos políticos existe muchas veces nominalmente pero no puede imaginarse al margen de las visiones del resto del mundo acerca de los distintos grupos sociales. Muchas veces los sistemas religiosos son la expresión orgánica de los movimientos sociopolíticos (Barabás, 1987).

La segmentación regional y cultural del campo religioso

Como resultado de la invasión europea se consolidaron en América Latina dos grandes universos religiosos: Mesoamérica, donde la población indígena era muy densa y Aridoamérica (Norte y Occidente), donde la dimensión de la población indígena era menor.

En Mesoamérica (Centro, Sur y Sureste) se configuró un modelo indígena-mestizo, mientras que en Aridoamérica el modelo fue la implantación de una sociedad novohispana, por lo que la población indígena sobreviviente fue aislada en verdaderos enclaves, en una situación muy semejante a la de los Estados Unidos. La población de origen novohispano desarrolló una versión local del catolicismo español de la Contrarreforma europea y es allí donde el catolicismo desarrolló versiones integristas que en los años treinta del siglo xx dieron lugar a movimientos armados de reivindicación católica, mismos que fueron derrotados por el ejército revolucionario de los liberales.

En Mesoamérica los indígenas fueron empleados como mano de obra servil y luego como fuerza de trabajo barata, en un esquema de dominación donde los mestizos de origen europeo desarrollaron una estrategia de casta-clase (Aguirre Beltrán, 1987). En esta región los distintos pueblos indios elaboraron versiones étnicas del catolicismo, y a su vez se configuraron como esquemas organizativos de los sistemas de visión del mundo de los respectivos pueblos indios. Los mestizos, por su parte, desarrollaron una forma de catolicismo de dominación, que permite en muchos casos

sustentar ideologías racistas, discriminatorias y de justificación de formas serviles de explotación.

Después de la Independencia, los masones y otros grupos liberales adoptaron medidas radicales para dominar la impresionante fuerza que ostentaba la Iglesia católica. Los liberales triunfaron e impusieron a ésta una situación de subordinación (el *modus vivendi*) que nunca aceptaría y sin embargo le serviría de base para establecer un proceso de resistencia a largo plazo exitoso y la llevaría, pese a su postura tradicionalmente conservadora, a adoptar actitudes contestatarias o críticas al estado liberal desde una perspectiva religiosa. Los liberales adoptaron como estrategia para disminuir el poder eclesiástico la expropiación de sus bienes, de las cofradías y de las comunidades indígenas, prohibieron el culto público e impusieron fuertes limitaciones a los sacerdotes.

El conflicto es de larga duración. Después de la Revolución mexicana, entre 1926 y 1929, los católicos integristas se alzaron en armas y fueron brutalmente reprimidos con un saldo de 250 000 muertos (Jean Meyer, comunicación personal). Debido a esta situación se le impusieron a la Iglesia católica mayores restricciones que implicaban nuevamente la expropiación de sus bienes, la inexistencia jurídica y la cancelación de los derechos políticos e incluso de ciertos derechos civiles a los sacerdotes, quienes eran considerados *agentes de una potencia extranjera*: el estado del Vaticano.

Desde mediados del siglo XIX, los liberales querían reproducir el modelo anglosajón de desarrollo capitalista, alentaron el auge del protestantismo, que tuvo un éxito bastante limitado entre la población urbana y de clase media. A partir de la derrota militar de los católicos integristas en los años treinta, impulsaron el desarrollo del protestantismo entre los indígenas mientras que en los medios urbanos dieron facilidades para el desarrollo del pentecostalismo. Más adelante se desarrollaría el neopentecostalismo. En los años setenta ingresaron los Nuevos Movimientos Religiosos (Cientología, Moon, etcétera).

La sociedad mexicana sufrió importantes procesos de diversificación social y económica, en 1921 México tenía alrededor de 10 millones de habitantes; en 1990 su población ascendía a alrededor de 95 millones. La ciudad de México, una metrópoli con 15 millones de personas, tiene una dinámica propia que además evolucionó cuando se desarrolló intensamente la franja fronteriza con los Estados Unidos, lo que implicó una extensión de más de 3 000 kilómetros de frontera con alrededor de 15 millones de personas articuladas con centros urbanos similares del lado americano. No abundaremos pero cabe destacar que en este proceso el campo religioso mexicano se diversificó, como resultado de procesos internos y externos.

El catolicismo mexicano tiene un perfil mariano, centrado en la Virgen de Guadalupe, tradicionalmente posee un perfil festivo y está muy relacionado con cuestiones

devocionales. En las zonas rurales está muy vinculado con los rituales de fertilidad relacionados con el ciclo agrícola de subsistencia. En la actualidad, la mayoría de la población es urbana y está muy unida a la industria y los servicios, asimismo la agricultura más relevante está ligada a productos agrocomerciales que dependen más de la dinámica de los mercados internacionales que de la lluvia y los fenómenos naturales. Esta nueva realidad ha producido importantes procesos de pérdida de la eficacia simbólica y de búsqueda de la construcción de nuevos sistemas simbólicos pertinentes para las nuevas realidades económicas, sociales, culturales y ecológicas. En este contexto, que crece significativamente a partir de los años setenta, se configura el campo religioso mexicano contemporáneo.

Un elemento adicional que ha sido poco ponderado es la incidencia de la relación con los Estados Unidos y la influencia de la religión civil norteamericana en la realidad nacional; más de 15 millones de mexicanos residen en ese país y los intercambios son variados, diversos y profundos. Un dato adicional es que México acaba de emitir una reforma constitucional permitiendo la doble nacionalidad.

Componentes del pluralismo católico. Una tipología

Es importante comprender que los católicos, aunque están agrupados dentro de una estructura institucional única no son una realidad homogénea. Ésta debe ser entendida en el marco del pluralismo católico, producto de una dialéctica cultura local-cultura universal, en los contextos regionales y étnicos.

Católicos indígenas: Han desarrollado lecturas singulares del catolicismo a partir de la visión del mundo indio. Les llamamos habitualmente catolicismos étnicos. En muchos casos sirven de base para sistemas de cargos político-religiosos basados en sistemas de autoridad étnica tradicional. La reforma de la constitución del estado de Oaxaca y la designación de autoridades mediante el sistema de usos y costumbres en más de 430 municipios nos plantea el intento más serio del Estado mexicano por articular al sistema político nacional a un sector importante de los indígenas. Estrategias similares existen en los estados del norte de México.

Católicos tradicionales indios: Similares a los anteriores, pero con la peculiaridad de que el peso de las religiones étnicas es dominante sobre la parte católica. Suelen ser sumamente intolerantes y en el caso chiapaneco han protagonizado expulsiones y graves violaciones a los derechos humanos de protestantes e incluso de católicos que aceptan la Teología de la Liberación o de la Iglesia autóctona. Repudiados por la mayoría de los sectores debido a los excesos y francas violaciones a los derechos

humanos cometidos, han centrado su estrategia en una alianza a toda costa con el partido oficial, que cada vez sabe menos que hacer con un aliado tan incómodo.

Católicos mestizos (los coletos): Desarrollaron una visión del mundo a partir de reelaborar ideologías de dominación y supremacía racial en el periodo colonial e independentista. Durante el periodo posrevolucionario, después del proceso de expropiación de las haciendas se transformaron en intermediarios de poder del Estado con los indígenas generando estructuras de dominio caciquil (Aguirre Beltrán, 1973), a partir de los años setenta se inició en México un proceso de relativización del poder caciquil e impulsaron estrategias de cooptación política de líderes indígenas y campesinos medios y pobres y más adelante fueron cuestionados por los indígenas de la Iglesia autóctona. Imbuidos de ideologías racistas y segregacionistas pesan dentro de la Iglesia católica impulsando políticas pastorales aculturadoras y asimilacionistas. Después del Concilio Vaticano II, en términos formales habrían quedado sin respaldo doctrinal, sin embargo tienen un fuerte peso institucional debido a sus capacidades económicas y sus relaciones políticas, además de su alianza con la Teología de la Prosperidad, la cual aparece como su expresión orgánica en la CEM.

Católicos mexicanos: La inmensa mayoría de los católicos tiene un perfil mariano, un gran énfasis en cuestiones devocionales y tienden a separar preferencias religiosas de comportamientos políticos. Están dispuestos a aceptar formulaciones generales referidas a la vigencia de valores humanos como justicia, honradez, etc. Se dividen en tres grandes grupos, en lo relativo a sus prácticas religiosas: 75% emplea a la Iglesia sólo como una agencia de servicios religiosos, 25% es practicante en términos devocionales y de entre éstos, sólo 7% del total (incluidos en los practicantes) tiene un involucramiento institucional consistente. Son la inmensa mayoría de los feligreses y verían con desagrado un involucramiento partidista de la Iglesia (encuesta sobre prácticas religiosas, 1989).

Católicos de la Teología de la Liberación: Organizados en comunidades eclesiales de base, están en la mayoría de las diócesis de México y en particular en aquellas donde el obispo sigue las propuestas de la Teología de la Liberación; pueden estar también en parroquias o vinculados a órdenes religiosos de esta tendencia. Parte de la noción de pecado social. Las CEBs tienen internamente un alto grado de discusión, formadas por laicos suelen articularse a los movimientos políticos de oposición, variando su adscripción por regiones e incluso por parroquias.

Católicos de la Teología india o Iglesia autóctona: Están vinculados a los anteriores pero se caracterizan por configurar una síntesis de los catolicismos étnicos con la Teología de la Liberación latinoamericana. Predominan en áreas indígenas donde los obispos defienden esta corriente o tienen una línea posconciliar. Los operadores principales son los catequistas, laicos comprometidos que operan como espe-

cialistas religiosos locales, pero que por su naturaleza pueden a su vez desempeñar un liderazgo político. El planteamiento central de estos grupos está orientado hacia el desarrollo de una Iglesia católica de rito indígena y no de rito latino, como ha sido hasta la actualidad; este planteamiento sumamente difundido en todo el continente estaría respaldado por los acuerdos del Concilio Vaticano II y ratificados por la aceptación del rito de Zaire (ahora Congo) como legítimo dentro de la Iglesia católica (Albert Kasanda, 1999).³⁵ Curiosamente, como ya mencionamos, en México los ritos alternos al latino son los libaneses maronitas y grecomelquitas, ejercidos por minorías no americanas y habitualmente relacionados con la Teología de la Prosperidad.

La Iglesia autóctona fuertemente influida por el desarrollo de las tendencias pluriculturales de la Iglesia católica previos a la *constantinización* de la misma, tiene como disidencia o cisma al EZLN, quien retoma elementos del Viejo Testamento para legitimarse. La Iglesia autóctona tiene como planteamiento central el desarrollo de las potencialidades culturales de los grupos indígenas y en este contexto plantea la autonomía de los pueblos indios y ve con suma desconfianza a los partidos políticos.

Católicos del Bajío (los mochos): Predominan en el Occidente y centro-norte de México, se caracterizan por asumir la doctrina de la Iglesia católica como la base estructural de su sistema de vida. Por sus características involucran a sectores mayoritarios de la población e implican a todas las clases sociales. Son los descendientes históricos de la Revolución cristera de 1926-1929. En términos populares son denominados *los mochos*.

Cabe señalar que son mayoría en la actual composición del Episcopado mexicano y que asimismo, los dos tercios de éste son originarios del Bajío y zonas aledañas; no podemos soslayar que este origen geográfico define la composición de las elites religiosas, que tienen un origen distinto a las elites políticas y económicas de México, y que por sus características definen en términos culturales el *modo de ser católicos* en México (Soriano Núñez, 1999).

Católicos yucatecos: El catolicismo yucateco tiene una fisonomía propia y un desarrollo histórico específico que lo asemeja y vincula a los católicos del Bajío; tiene un presbiterio consolidado y un conjunto de prácticas socioreligiosas propias. Fueron magistralmente descritos por Iván Franco Cáceres (2003).

Católicos integristas de clase alta o de la Teología de la Prosperidad: Se caracterizan por desarrollar teologías y prácticas sociales que combinan la adhesión

³⁵ Es importante mencionar la mesa redonda organizada en el XIII Congreso Nacional Estado, Iglesias y Grupos Laicos donde participaron teólogos de la Iglesia autóctona y se la comparó con la Iglesia autóctona en África (1999).

a la doctrina de la Iglesia con ideologías clasistas de la alta burguesía. Una concepción religiosa que considera al dinero una *bendición de Dios*, y a los empresarios como líderes predestinados y *elegidos de Dios*. Por su estructura organizacional y por su visión del mundo se oponen radicalmente a la Teología de la Liberación latinoamericana, y tienen sus expresiones tanto en la Iglesia católica como entre los evangélicos. Les prometen y proponen a sus seguidores la construcción del *Reino de Dios*, configurando una opción *preferencial por los ricos* e incluyen a quienes aspiran a obtener dicho status, quienes deben ser apoyados, reconfortados y asesorados en este camino que Dios les ha asignado. La estrategia de subordinación de la Iglesia al Gran Capital, de transformación de la institución eclesial en una mercancía susceptible de ser adquirida, transformada e incluso comercializada nos permite evaluar los conceptos de *caridad* y *filantropía* que aplican estos sectores. Son la oposición estructural a la Teología de la Liberación. La *opción preferencial por los ricos*, quienes apoyándose en ciertos pasajes de la Biblia asignan un papel de *elegidos* a este sector social. Vinculados con los grupos empresariales más adinerados, han estado siempre en íntimo contacto con el poder político y económico.

Cabe destacar que el golpe más duro a la legitimidad de esta tendencia se dio cuando uno de sus exponentes más destacados, el padre Marcial Maciel, fue cuestionado por un grupo de ex seminaristas, como analizamos en otro capítulo. En términos de poder eclesial fue cuando en noviembre de 1997 perdieron el control de la CEM por tener pocos votos y se consolidaron a su vez los *católicos del Bajío* con el apoyo de las demás tendencias y los religiosos de la CIRM.

Católicos de minorías extraamericanas: En México los católicos de origen francés, alemán y libanés tienen sus propios templos y sacerdotes que predicán en su lengua materna, como los italianos (venetos) de Chipilo. En el caso de los libaneses tienen los ritos grecomelquita (con su propio vicario) y los maronitas (con su propio obispo). Son habitualmente de clase alta y en muchos casos están vinculados o son parte de la Teología de la Prosperidad.

Católicos carismáticos: Desarrollan concepciones del mundo semejantes a la de los pentecostales. Tienen renacimiento en el Espíritu Santo, dones de la palabra, curación y profecía. Se han desarrollado en los últimos 30 años. Han crecido en todas las clases sociales y particularmente en las clases altas y han demostrado capacidad de movilización política de sus integrantes; fueron decisivos en el triunfo para gobernador del panista y católico carismático Francisco Barrio hace ocho años en Chihuahua y a nivel local acostumbran negociar con bastante eficacia su respaldo político a las opciones existentes; nuestra información de campo señala alianzas con el partido oficial.

Católicos liberales veracruzanos: Si bien se los podría estudiar como una variante de *los mochos*, es importante destacar que el contexto liberal de la cultura regional veracruzana, donde confluyen diversas culturas indígenas, mestizas y grupos sociales influidos por aportes nacionales mexicanos, americanos y europeos, obligó a la Iglesia a asumir una serie de modificaciones en sus planteamientos institucionales. Rompiendo con las posiciones integristas y asumiendo una multiplicidad de elementos renovadores del Concilio Vaticano II. Uno de los exponentes típicos de esta corriente es el arzobispo Obeso.

Católicos influidos por el Concilio Vaticano II: Esta corriente proviene de *los mochos*, pero asume los planteamientos renovadores del Concilio, sin llegar a los extremos de la Teología India ni de la Teología de la Liberación, aunque pueden dialogar con estos sectores y llegar a acuerdos. Su interés está centrado en una renovación litúrgica y de funcionamiento institucional, en lo particular implica un mayor involucramiento con los laicos y supone una toma de distancia con los poderosos. Se expresa en el norte de México habitualmente, donde la presencia indígena y mestiza es menos significativa que en Veracruz, además de poseer poca influencia europea y mayor peso de la cultura americana. Su exponente más notorio es el cardenal de Monterrey, el arzobispo Suárez.

Católicos norteros de frontera con influencia de la cultura norteamericana y el Concilio Vaticano II: Vinculados con los anteriores, se observa el desarrollo de un catolicismo peculiar en la franja de la frontera norte de México. Se advierte una influencia de la cultura americana y de su religión civil, lo cual obliga a los obispos y órdenes religiosas a desarrollar programas conjuntos con los católicos del *otro lado* y asumir formas de espiritualidad peculiares de esta región. Los obispos de la franja fronteriza han desarrollado estrategias propias.

Reformulando los límites. ¿Campo religioso y campo político o campo político religioso?

El desarrollo de corrientes político-religiosas de distinto signo que ingresan al campo político con legitimidad y respaldo de importantes sectores sociales, hace que debamos plantearnos varias cuestiones en torno a los límites entre campo político y campo religioso. Es importante destacar que el agotamiento del modelo de Estado liberal decimonónico, implica una debilidad estructural de los Estados latinoamericanos y que en esta crisis política, económica y social por la que atravesamos, existe un retorno a las lealtades primordiales; en este contexto una buena hipótesis de trabajo

es que las estructuras religiosas dinámicas y con excelentes resultados en la conquista de nuevos adeptos serán actores importantes en los procesos de reformulación de los Estados latinoamericanos.

Podemos concluir provisoriamente que el campo religioso en México está en un proceso de expansión, de diversificación y de transformación de sus límites, configurando un nuevo espacio social: el campo político-religioso, que implica una reformulación de la hegemonía del Estado y de su sistema político. Eso es lo que desarrollaremos en los próximos capítulos.

II

La configuración del campo religioso latinoamericano

El caso de México

La configuración del campo religioso no es exclusivamente una cuestión teórica, metodológica o teológica, sino que requiere un análisis de los procesos históricos que han seguido los sistemas religiosos en el marco de la *larga duración y del tiempo estructural* que planteaba Braudel; para ello en este capítulo se integran etnohistóricamente los aportes culturales que configuran las sociedades latinoamericanas, tanto en el periodo prehispánico como en el proceso colonial y las transformaciones generadas durante los procesos independentistas. Del mismo modo es insoslayable incluir los aportes desarrollados en el Primer Mundo y su creciente influencia en nuestra región, más aún cuando el caso particular que trabajamos tiene para muchos la virtud o la desgracia de estar “lejos de Dios y cerca de los Estados Unidos”. Una vez definido un encuadre de trabajo histórico se hará un particular énfasis en los nuevos movimientos religiosos e incluimos una breve discusión conceptual sobre sectas, iglesias, cultos, nuevas iglesias y demás términos técnicos empleados por los especialistas para definir el objeto-sujeto de estudio que en muchos casos se convierte en un elemento difícil de aprehender.

De alguna manera el concepto de *religión* empleado a lo largo de la presente exposición no es una categoría institucional, sino que parte de la etnología, como ya se mencionó en el capítulo anterior; el concepto que parece más pertinente es el de *sistema religioso* que está inspirado por la definición ya clásica de Clifford Geertz, para quien religión es “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan

de un realismo único" (1989: 89). En esta perspectiva lo que hoy conocemos como una religión, vg. el catolicismo, podríamos decir que su criterio universalista está integrado por una multiplicidad de sistemas religiosos con elementos comunes y distintos que les permiten agruparse en el pluralismo católico; un macrosistema religioso. Esta noción no institucional de sistema religioso, está basada precisamente en el trabajo de campo, la herramienta habitual del antropólogo, que hace énfasis en los grupos sociales portadores de los sistemas religiosos y no necesariamente en la perspectiva de los teólogos, los intelectuales orgánicos de los distintos sistemas religiosos, quienes parten de la perspectiva institucional y de autoridad y no necesariamente de los procesos sociales de reproducción y reformulación de los sistemas culturales y religiosos.

A lo largo del texto el lector observará que se han incluido en los conceptos de *grupo religioso*, *sistema religioso* o *religión* una multiplicidad de expresiones muchas veces disímiles; sin descartar los aportes de Geertz debemos reconocer que en términos operativos consideraremos *religión* a todo sistema conceptual, simbólico y ritual que se plantee en términos de *verdades absolutas*, operando sin necesidad de verificación o si la reclama es en realidad un proceso de verificación, que se verifica a sí mismo, un esquema tautológico.

En el documento se hace una reseña de la dinámica de las religiones étnicas e imperiales durante el periodo prehispánico, se describen las repercusiones de la situación colonial y los procesos de relecturas étnicas y regionales que configuran los sistemas religiosos de indígenas, negros y mestizos, durante la dominación colonial europea; se analizan las políticas del liberalismo en el siglo xix y los resultados de la implantación de la libertad de cultos y la recepción de los misioneros protestantes de las denominaciones y disidencias históricas; se incluye el desarrollo del pentecostalismo, del neopentecostalismo y los teleevangelistas en este siglo y los procesos de reorganización étnica y religiosa de los indígenas americanos quienes protagonizan *nativismos* y *revivalismos*. Se hace una reseña de los nuevos movimientos religiosos surgidos en su mayoría después de los años cuarenta y se muestra la polémica que su desarrollo plantea al tiempo que se incluye las principales tipologías y reseñamos los movimientos antisectas, habitualmente poco conocidos pero cuya comprensión es imprescindible para entender muchas controversias contemporáneas.

El ensayo incluye capítulos destinados a comprender la participación de los creyentes en los sistemas religiosos, y se establece un análisis distinto entre éstos y los especialistas religiosos, para ello se hablará del manejo del dinero, los fenómenos de multirreligiosidad y los *modos de consumo de los mensajes sagrados*. A lo largo de la exposición se plantearán también los dilemas éticos que encuentra el investigador

cuando se enfrenta con problemas de seguridad pública, de violaciones a los derechos humanos y a las libertades religiosas.

*De la diversidad prehispánica a la “uniformidad colonial”.
La construcción del pluralismo católico en la Colonia.*

Al momento de la invasión europea a Latinoamérica, el panorama religioso era diverso. Cada grupo étnico tenía su propio sistema religioso y el pertenecer a una etnia estaba definido precisamente por la relación de ésta con un sistema de visión del mundo, donde la religión se configuraba en el elemento estructurador del sistema cultural. Cultura o religión, los límites no eran precisos y se implicaban mutuamente en un contexto mayor: el de la etnia que los albergaba. Del mismo modo, la adscripción a una etnia estaba caracterizada por adorar los mismos dioses, aunque las etnias victoriosas en la construcción de sus sistemas de control estatal, podían imponer respeto a sus dioses como formas de subordinación política, sin que hubiera que abandonar la religión étnica.

Las religiones étnicas no tienen habitualmente intereses proselitistas y su ingreso a ellas es por adscripción o nacimiento. Un ejemplo contemporáneo son los judíos, donde el requisito más común (no tomamos en cuenta a los llamados *reformados*) para definir la judaidad es precisamente que su madre sea judía. En estos casos la tolerancia de los demás sistemas religiosos es habitual, siempre y cuando sea fuera de la etnia. Los judíos manejaron con bastante claridad los límites étnicos y de sistemas religiosos frente a egipcios y romanos, pero no aceptaron disidencias internas como la de Jesucristo, que consideraron, ponían en peligro su organización social y política.

En las religiones universalistas, la revelación es un llamado a predicar la “Buena Nueva” a todo el mundo, esta actividad aparente o quizá evidentemente piadosa y bien intencionada lleva intrínseca un elemento conflictivo, pues implica de hecho la descalificación de los demás sistemas religiosos, y se constituye habitualmente en el núcleo intolerante. Probablemente las peores masacres y genocidios de la historia humana se cometieron en nombre de actividades piadosas de homogenización cultural, racial o de proselitismo religioso; del mismo modo, las nociones de convivencia y tolerancia están en muchos casos basados en los conceptos de *convivencia* y *respeto* a las diferencias religiosas, lo que implica de hecho la aceptación de una definición intermedia entre etnicidad o particularidad religiosa y universalidad o verdad unívoca de una determinada religión que se considera universal y por ello pretende ser única

o coexistencia de ideas universales que implican, subordinan o limitan el supuesto universalismo de las diversas propuestas religiosas. La tolerancia es, en muchos casos, resultado de la convicción de que es imposible eliminar a los contrincantes religiosos, configurándose así la convivencia formal de ideas aparentemente excluyentes.

Sectas e iglesias. ¿Viejas o nuevas religiones?

Las dificultades de una nomenclatura

Hasta ahora en la exposición se han usado casi indistintamente los términos *evangélicos* y *protestantes* y se ha evitado usar el término *secta*; no es casual. En 1916, las iglesias protestantes europeas y norteamericanas que hacían trabajo misionero se reunieron en Panamá para coordinar acciones y discutir la necesidad de hacer trabajo misionero en un continente que ya había sido evangelizado por la Iglesia católica; como resultado de este congreso se cambió el término *protestante*, comprensible en Europa y Estados Unidos, por *evangélico*, menos connotado y más propositivo; también acordaron continuar el trabajo misionero en América Latina ya que consideraban que ésta no estaba adecuadamente cristianizada pues predominaban a su entender las concepciones *mágico-religiosas*. En este contexto, cuando los investigadores nos referimos a las iglesias históricas pensamos en anglicanos o episcopales, luteranos y calvinistas o reformados, y cuando hablamos de disidencias históricas, nos referimos a metodistas, ejército de salvación, bautistas, puritanos, cuáqueros, las Iglesias disidentes fundadas después de la consolidación de las históricas como religiones de Estado y que en su mayoría participaron de la fundación de los Estados Unidos (Bloom, 1994).

El problema con el que tropieza el investigador es que estas categorías son de difícil aplicación en América Latina, pues estas iglesias y sus disidencias se transforman en este nuevo contexto histórico y cultural.

Habitualmente la palabra *secta* tiene tantas acepciones en el habla, tanto popular como académica, que se vuelve un término demasiado connotado e incluso impreciso. Al respecto, E. Royston Pike en su conocido *Diccionario de Religiones* plantea que *Iglesia* es el conjunto de todos los cristianos, o que puede denominar a una iglesia particular; destaca que viene del griego *ekklesia* que significa “asamblea”. Mientras que el término inglés *church*, el escocés *kirk* y el alemán *kirche* provienen del griego *kyriakon*, que significa “perteneciente al Señor”. En tanto, *secta*, del latín *secare*, significa “cortar”; “Denominación, sección o grupo de fieles que se han separado del cuerpo principal”. Esta dicotomía presenta varios problemas, el principal es que en

todos los casos el observador se coloca desde un principio de autoridad y no parte de una posición objetiva; las sectas podrían considerarse iglesia, parte de ella o la *auténtica iglesia*, y el cristianismo podría considerarse una secta judía.

La hipótesis conspirativa. Las sectas como agentes del imperialismo

El *Diccionario Católico de Términos y Doctrinas Religiosas*, escrito por dos sacerdotes católicos, Havers y Bricio Torres, aprobado por el obispo de Torreón, es muy interesante pues expresa su posición con tanta claridad que mayores aclaraciones resultan innecesarias. Al definir la palabra *iglesia*, explican la necesidad de esclarecer cuál es la verdadera Iglesia de Cristo. Consideran que sólo en la Iglesia católica romana se halla "la organización que Cristo quiso darle a su Iglesia: la suprema potestad de jurisdicción y de magisterio en el papa y los obispos y la potestad de santificar que se realiza a través de los sacramentos". Los autores recalcan que "en ninguna de las demás iglesias llamadas cristianas encontramos esta triple potestad" (Havers y Bricio Torres: 1985: 92). Por su parte llaman *secta* "no a las grandes iglesias que se separaron de Roma en el siglo xvi, llamadas *protestantes*, ni mucho menos a la respetable Iglesia Oriental ortodoxa, sino a esa multitud de grupos religiosos que se separaron precisamente del protestantismo, que se formaron a finales del siglo xviii y a mitad del siglo xix y a las que se han apartado de la Iglesia Anglicana; a ese mundo de iglesias *libres, cristianas, interdenominacionales, etc.*". Los sacerdotes se proponen describirlas para que "nuestros hermanos católicos sepan distinguir las y, por consiguiente, rechazarlas" (1985: 181). Dividen a las sectas gnósticas (adivinan el futuro y el origen de los males) y las que *exaltan el sentimentalismo*.

Para estos autores las sectas son reduccionistas, fundamentalistas, salvacionistas, insisten en el poco o nulo valor de las cosas mundanas, son pietistas (exageradas manifestaciones de piedad en contra de la razón), emocionales, en lo moral son inflexibles, rigoristas y puritanas; hacen propaganda de las curaciones y recurren a la psicosis colectiva, se mantienen además en constante y fuerte oposición a la Iglesia católica. Consideran, asimismo, que se sostienen por fondos americanos y no vacilan en vincularlas con servicios de espionaje o con organizaciones interesadas en control natal (1985: 184); sin embargo, confían en que la suspensión de este financiamiento las haría regresar al seno de la Iglesia católica. Los sacerdotes escritores agregan una lista de supuestas sectas que incluye a La Luz del Mundo, la Iglesia de la Unificación (Moon), Los Niños de Dios-La Familia del Amor, La Casa del Rey, la Sociedad Internacional para la Conciencia del Krishna, Misión de la Luz Divina, Meditación Trascendental, Iglesia de la Cientología y las Iglesias Libres.

Buscando una definición científica

En esta sección no haremos una nueva definición de *secta* sino que plantearemos los problemas de designación con los que se encuentra un investigador. Nos parece interesante la discusión que proponen Christian Lalive d'Épinay (1975), Manuel Marzal (1988) Marion Aubrée (1986 y 1992) y que sintetizaremos para tener una primera aproximación al problema; veremos cómo éstas tres propuestas se articulan y constituyen una perspectiva sólida para entender la pluralidad religiosa latinoamericana. Luego analizaremos las posiciones de Roland Campiche (1987) y de otros autores europeos como Jean-François Mayer (1987) sobre el concepto de *nuevos movimientos religiosos*.

Las sociologías institucionales

La definición clásica de Weber que designaba a la Iglesia como *comunidad de creyentes* y a una secta como *comunidad de elegidos* ha sido severamente criticada pues implica de alguna manera un juicio de valor la sutil diferencia entre creyentes y elegidos. Troeltsch relaciona secta e Iglesia con sus formas de articulación con la sociedad; en esta perspectiva, la Iglesia "estabiliza y determina el orden social y al hacer esto se hace dependiente de las clases altas y su desarrollo. Las sectas, por otro lado, están conectadas con las clases bajas o, por lo menos, con aquellos elementos de la sociedad opuestos al Estado y a la sociedad" (1960: 331). Este autor propone tres tipos de formas organizativas: Iglesia, secta y grupo místico. La primera tiene a su cargo la salvación de las masas y puede adaptarse al mundo; la secta es una sociedad voluntaria, más estricta, formada por *renacidos* que se preparan para la *venida del Reino de Dios*, y grupo místico es aquel donde "la transformación del mundo de las ideas se materializa en un culto y doctrina formal y en una experiencia puramente formal e interna" (1960: 993).

La dicotomía secta-iglesia que puede ser operativa para Europa no lo es necesariamente para los Estados Unidos, donde la constitución de la nación se dio sobre la base de un Estado teísta pero no clerical ni con religión de Estado, pues precisamente los protagonistas de la Revolución norteamericana eran los miembros de las sectas que tuvieron que migrar a América. Prácticamente expulsados de sus países, la lealtad con sus monarcas, en particular su Majestad Británica, era mínima, casi nula. Las sectas, en este nuevo contexto perdieron su estructura en tanto tales, de alguna manera se coaligaron y fundaron un Estado de nuevo tipo, una República federal, sin religión de Estado, que implicaba un *acuerdo histórico* entre las distintas sectas e iglesias, una renuncia expresa a tratar de imponer la hegemonía de alguna de ellas.

En términos prácticos las distintas sectas e iglesias, cuyos feligreses fundaron la Unión Americana, renunciaron a uno de los elementos clave de Troeltsch, el que implica participar de la estructura del Estado. La tolerancia mutua llevó a las distintas expresiones religiosas a asumir que todas eran parte de la Iglesia fundada por Cristo. Esta renuncia de todos a aspirar a que alguno de ellos fuera la verdadera Iglesia los llevó a asumirse como partes del todo, mutuamente necesarias pero no indispensables; la diferencia estaría en los nombres que adoptarían las distintas expresiones del todo, en esta perspectiva surgió el concepto de *denominación*, un término intermedio, donde las diferentes organizaciones se sienten articuladas, solidarias y no antagónicas. Podría decirse que la *religión civil americana*, un denominador común que configura las distintas religiones en términos de la cultura y el modo de vida norteamericano, a su vez es un proceso mediante el cual el *stablishment* coopta las disidencias religiosas articulándolas con los objetivos históricos del Estado.

Asimismo, y en esta perspectiva histórico-religiosa, para Niebuhr el sectarismo estricto se transforma por el desarrollo de un clero más refinado, un culto más sobrio y menos emocional, "cualquiera que sea la línea evolutiva seguida, toda secta que sobrevive a su primera generación deriva hacia la posición de una confesión más, y se va pareciendo a los grupos que en su principio combatió" (Scharf, 1974: 163). Bryan Wilson (1970) plantea que las sectas son agrupaciones voluntarias a las cuales se ingresa por una prueba de méritos, lo cual produce un fuerte sentido de identidad, se asignan un acceso especial y exclusivo a las verdades sobrenaturales, comportándose como una elite. Al ser voluntarias tienen una vida muy intensa y cuentan con sistemas de registro social estrictos para controlar a sus propias disidencias o inconstancias; no rechazan la ortodoxia, sino que la reinterpretan. Marzal sintetiza a Wilson para quien la secta tendría los siguientes rasgos: "voluntariedad, exclusivismo, méritos, autoidentificación, status de elite, expulsión, conciencia y legitimación" (Marzal, 1988: 380). Wilson elabora una tipología a partir del concepto de *salvación*, los ortodoxos aceptan la cultura vigente y los medios proporcionados por el sistema oficial; por el contrario, las sectas definen "sus necesidades de salvación como un salvarse del mal que aparece en el mundo. Cómo será otorgada esa salvación, y cómo y cuándo actúa son puntos que difieren considerablemente de unas sectas a otras. Existe un número determinado de modos de tasar a ese mundo, del que se busca la liberación y de responder a él" (1970: 37). Sobre esta base, Marzal elabora una tipología que nos parece importante: las sectas tenderían a compensar el mal, superarlo o eliminarlo. Las que intentan compensarlo serían las sectas conversionistas (cambio de sí mismo, vg. pentecostales), transformistas (cambio del mundo por Dios, vg. testigos de Jehová), introversionista (huir de la corrupción del mundo, vg. movimiento de "santidad"). Las sectas que intentan superar el mal serían las manipulacio-

nistas (salvar al mundo con “técnicas” religiosas, vg. ciencia cristiana), taumatúrgicas (salvar el mundo por “milagros” de Dios, vg. Iglesia Espiritual Nacional). Las sectas que desean eliminar el mal serían las reformistas (salvación racional por motivos religiosos, vg. cuáqueros actuales) o utópicas (salvar al mundo con comunitarismo de base religioso, vg. tolstoianos). Wilson presenta la posibilidad de sectas de orientación múltiple (vg. mormones) o que pasan de una tendencia a otra. Marzal termina reflexionando que la Iglesia católica acepta prácticamente todas las metas arriba enunciadas, pero que “no se constituyen dichas metas en orientación fundamental, como lo hacen las sectas. Esta unilateralidad es la gran fuerza y —paradójicamente— la gran debilidad de las sectas frente a la Iglesia (Marzal, 1988: 382).

Sistematizando desde la realidad peruana y el mundo andino

Marzal divide al campo religioso en los sectores populares de la sociedad limeña en tres grandes sectores: la Iglesia cultural, la Iglesia popular y las Nuevas Iglesias. La Iglesia cultural está formada por aquellos que recurren a la cultura religiosa campesina o tradicional y la recrean en las ciudades; un elemento estratégico es la fiesta. La Iglesia popular está formada por aquellos que aplican el Concilio Vaticano II y las conferencias episcopales latinoamericanas, manejan un enfoque teológico basado en la Teología de la Liberación, redescubren la Biblia, plantean un ritual distinto a los tradicionales o campesinos y proponen un compromiso ético político. Las Nuevas Iglesias están formadas por los integrantes de las confesiones no católicas (Marzal, 1988: 20-21). Es evidente que no incluye a otros sectores del catolicismo como una Iglesia conservadora pues está investigando en una barriada popular de Lima.

Marzal divide en su estudio de casos a las nuevas iglesias en evangélicas (presbiteriana, bautista y alianza cristiana y misionera), pentecostales (Iglesia de Dios de la Profecía, Asambleas de Dios, I.M. Esmirna Pentecostés, Independientes Pentecostales), escatológicas, que plantean la inminencia del fin del mundo (adventista, testigos de Jehová y mormones).

Desde el Cono Sur. Pueblos nuevos (Chile) y trasplantados (Argentina)

La perspectiva de Christian Lalive d’Epinay (1975) al analizar el protestantismo en Chile y Argentina es distinta de Marzal, ya que su interés estaba centrado en el desarrollo del protestantismo en estos países y la dinámica histórica y genética de los

mismos. Describe el papel del protestantismo de los pueblos trasplantados y la transformación en religiones étnicas de ciertas minorías europeas; analiza el surgimiento de nuevas expresiones locales del protestantismo que inician prácticas conversionistas y abandonan su carácter étnico-nacional. Luego estudia las sectas establecidas, que son en muchos casos derivados locales de las anteriores y grupos que vienen del exterior y luego crea una categoría de secta donde estarían incluidos los nuevos grupos pentecostales, generalmente creados en términos locales y sumamente dinámicos.

Sus aportes más significativos son una primera diferenciación entre los protestantismos étnicos propios de los pueblos trasplantados, luego analiza los procesos de asentamiento de estas religiones, su naturalización y la construcción de discursos conversionistas en la población local y hacia otras minorías. Analiza los procesos de construcción de estas Iglesias étnicas de inmigrantes en Iglesias nacionales con propuestas propias. Divide al protestantismo en sectario y maniqueísta premilenarista, en protestantismo de santificación y protestantismos étnicos; finalmente analiza distintas estrategias institucionales, la constitución de minorías religiosas y el desarrollo de cristianismos poscapitalistas (Lalive d'Epinay, 1975).

La *secta* es un grupo habitualmente reducido, con una dimensión carismática importante, con fuerte solidaridad comunitaria y la creencia inminente de la llegada al Reino de Dios. La *secta establecida* tiene características similares a la anterior, pero tiene más duración histórica, procesos de diferenciación social y un equipo pastoral mas profesionalizado que rebasa de alguna manera los niveles carismáticos.

La *denominación* tiene una organización comunitaria mayor y los equipos de pastores tienen un alto grado académico, además de poseer una propuesta teológica específica. Sus miembros pertenecen habitualmente a una clase social y dan un testimonio específico a la sociedad. La *ecclesia* está muy vinculada a la Nación y en América Latina es habitualmente la Iglesia católica, pero según el caso podrían ser ciertas iglesias protestantes europeas que en su país de origen tienen carácter de religión nacional o de Estado o funciones similares (Lalive d'Epinay, 1975:107-110). También encuentra que la frecuencia del culto tiene un orden decreciente, siendo mas intenso en las secta, y decrece en la secta establecida para disminuir a menos de la mitad en la *ecclesia* y la denominación (Lalive d'Epinay, 1975: 131).

Una sistematización desde el mundo brasileño

En el caso brasileño se dan importantes trasplantes de población, principalmente alemana, quienes llevan propuestas luteranas, reformistas y de grupos religiosos minori-

tarios, además del desarrollo de misiones y que son bastante semejantes en estos casos a los descritos por Lalive d'Epinay (1975), particularmente para el caso de Argentina, donde Misiones y Chaco, entre las provincias de más presencia de protestantes de origen europeo están muy articuladas a la realidad del sur brasileño.

En este caso nos parece interesante asumir la sistematización de Marion Aubrée, quien sin descartar los casos anteriores se concentra en *La penetración del protestantismo evangelizador en América Latina* (1986 y 1992) y más adelante describe el grupo local mas dinámico y complicado que abarca cerca del 18% del total de los evangélicos brasileños: la Iglesia Universal del Reino de Dios (1999). La propuesta de Aubrée introduce además de los factores religiosos cuestiones económicas y políticas:

1. Las sectas reveladas
2. Las sectas pentecostales
3. Las "misiones por la fe" y otros grupos cuyos miembros son directamente ligados a los Estados Unidos, particularmente por el financiamiento que recibe de ese país.

Las sectas reveladas son los testigos de Jehová, los mormones y los adventistas del séptimo día, basadas en "revelaciones" hechas directamente por su Dios (generalmente en el siglo XIX y en los Estados Unidos) a un individuo y sujetas a especificaciones en cuanto a la interpretación de la Biblia o a la suprema voluntad divina. Este individuo fundador, ya sea miembro de la jerarquía o un simple y fervoroso fiel venía siempre de la corriente evangélica de una u otra denominación cuyo objetivo era renovar la doctrina en el sentido de la revelación que le había sido hecha, creando así una secta particular.

Gracias a su doctrina unificada y a su organización, estos grupos son generalmente bien estructurados (testigos de Jehová y los mormones), restringen la creatividad de los individuos; sus propuestas doctrinarias y éticas son las mismas en todos los países y su dependencia de las centrales estadounidenses son claras y públicas. Se dirigen primordialmente a las clases medias y ostentan un cierto elitismo social.

Las sectas pentecostales son las que están en la cresta de la ola evangélica subrayada por diversos autores, en particular durante los últimos veinte años; por ejemplo, en Brasil, entre 1970 y 1980, su crecimiento global fue de 209.33%, o sea una media anual de más de 20% en el país.

Se caracterizan por puntos de doctrina específicos que las distinguen de la cristianidad protestante tradicional (bautistas, presbiterianos, luteranos, metodistas, etc.)

que son aceptadas donde éstas tienen poca audiencia, y hasta algunas veces muestran un retroceso.

Su especificidad es la *doctrina de la predestinación* que hacen de todo pentecostal fiel un “elegido de Dios”, y el lugar activo que ha dado al Espíritu Santo un rol de mensajero entre Dios y los hombres, en particular a través de los “dones del Espíritu Santo”, que permite a ciertos individuos hablar en lenguas extrañas, sino extranjeras, de interpretar a aquellos que predicán bien el evangelio (es decir, aquellos con la capacidad de convertir a miembros de otras religiones), de curar por la oración, de profetizar, de tener la ciencia infusa de cosas, de discernir los espíritus (o leer los pensamientos de los otros) y de hacer milagros. La manifestación de estos dones da lugar a expresiones emocionales muy intensas que se desarrollan en el seno mismo de la comunidad. Esta dimensión comunitaria revela una enorme importancia. El pentecostalismo ofrece lo que le concierne a causa de su doctrina revivalista y de ética muy dura que impone a sus fieles, un cuadro de referencias rígidas en cuanto a los comportamientos adecuados “en el mundo”. Es entonces, desde este punto de vista, tranquilizador para aquellos que se adhieren, aquellos que procuran compensaciones iluministas a través de la manifestación de “los dones del Espíritu Santo”.¹

La ética pentecostal se basa en tres ejes principales:

1. Alabar a Dios, que llega y canta su gloria por todos los acontecimientos.
2. Someterse a la autoridad, porque, según su doctrina “toda autoridad viene de Dios”. Esto implica, al menos en el noreste de Brasil, la sumisión ante el pastor por parte de la comunidad, ante el patrón en el trabajo, ante el gobierno en la sociedad y en la familia la sumisión de la mujer ante el marido (explícitamente apoyado sobre el contenido de algunos pasajes de las Epístolas de Pablo).
3. Respetar lo prohibido: se aplica a numerosos detalles de la vida cotidiana, tanto social como personal, y va en el sentido de una ruptura total con el sustrato cultural original del lugar y con los usos que le son inherentes.

El pentecostalismo se presenta como “una doctrina moderna para acabar con las supersticiones del pueblo”, hace un llamado a esta “modernización” a algunos de los valores más reaccionarios de la sociedad occidental (apología de la autoridad, servidumbre del cuerpo al espíritu, rechazo de la diferencia).

Por otra parte, el evangelismo pentecostal se caracteriza por una hiperactividad proselitista que se organiza a través de las “cruzadas de evangelización” hacia gente

¹ Una descripción más detallada de los dones en Aubrée 1995 y 1996b.

que no conoce todavía la "Buena Noticia" (zonas rurales, nuevos barrios urbanos, hospitales y cárceles). Esas cruzadas pueden tomar dos formas: "puerta por puerta" o bien la "tribuna evangélica" a cargo de evangelizadores especializados en la predicción.

Las misiones por la fe. Su objetivo es llevar a los latinoamericanos el conocimiento de la Biblia y el Evangelio, que después de cinco siglos de catolicismo todavía no han llegado a la mayoría de los cristianos y particularmente a los católicos; son similares a los movimientos que sacudieron al cristianismo americano a mediados del siglo XIX y llegan en muchos casos a los lugares más apartados. El caso más notorio es el Instituto Lingüístico de Verano, que en distintos casos fue financiado para trabajar en ciertas regiones estratégicas por sus recursos minerales, el uso de las lenguas indígenas como claves militares u otras cuestiones que eran el principal atractivo para las fuentes de financiamiento, que en muchos casos no tenían fines muy piadosos. Aubréé destaca también el papel de estos movimientos religiosos como estrategias de control político de poblaciones en países con gobiernos progresistas y discordantes de los proyectos de control americano e incluso en los planes de contrainsurgencia.

Sectas o Nuevos Movimientos Religiosos (NMR).

Una conceptualización histórico-genética

Un aporte interesante es el de Campiche (1987), que fue discutido en la Primera Reunión Latinoamericana sobre Religión y Etnicidad (México, 1987), quien considera que las sectas son disidencias de las religiones establecidas, mientras que los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) son desviaciones de las culturas religiosas establecidas y producto de transformaciones en el campo religioso. Los NMR responderían a las crisis culturales y sociales mientras que las sectas sólo enfrentarían a las crisis sociales. Los NMR surgieron después de la Segunda Guerra Mundial (1945-1960) como parte de la contracultura. "Representan en el contexto occidental unas manifestaciones de ultra-cristianismo, extracristianas o que sobrepasan el cristianismo en un proceso sincrético, y eso a la inversa de las sectas. Se trataría entonces de una religiosidad o de una religión paralela... o de una religiosidad que sale del marco estricto de la familia de las religiones abrahámicas" (Campiche, 1987: 9-10).

Las características de los NMR se podrían sintetizar según Barker "por su proliferación y su propensión a combinar elementos opuestos presentes en otras religiones y a reorganizar prioridades enraizadas en otras tradiciones religiosas"; su novedad

sería mas retórica que doctrinal. Beckford, por su parte, le agrega otros elementos: "el carácter particularmente especializado de sus ideas y de sus prácticas, la participación alta de laicos, la capacidad de traducir la espiritualidad en acciones prácticas diarias" repensando y readecuando "la relación entre lo espiritual y lo material". A esto se le agregaría "una clientela que transita con gusto de un grupo a otro"; Stark y Brinbrigde le agregan la capacidad de atraer población "que proviene de sectores sociales no religiosos".

Glock y Bellah, en tanto, "explican el auge de los NMR por la respuesta que ofrecen al relativismo que resulta de la desintegración de la ética. En esta sociedad no sólo no se sabe lo que es justo, pero aún más uno ya no está en la capacidad de hacer lo justo" (vg. el absolutismo moral de Moon). Según estos autores, en los Estados Unidos "el rechazo del utilitarismo y de su legitimación favorece a los NMR orientalistas quienes ofrecen una aculturación, en relación con los sistemas de valores dominantes".

Wallis los explica "como una reacción a la desinstitucionalización de la identidad individual como consecuencia a la primacía otorgada a la racionalización y a la eficacia en nuestras sociedades y a la desaparición de la comunidad" (vg. Hare Krishna, Niños de Dios, Cientología). Para Brinbrigde y Stark los NMR serían una respuesta a la secularización. Beckford señala que los éstos serían entonces una suerte de laboratorio social y cultural donde se "ensayan y expresan ideas, sentimientos y relaciones sociales". Nuestro autor termina planteando las dificultades epistemológicas que acarrearán los NMR y propone "evitar llamar religioso todos los intentos de dar sentido a la existencia o de legitimar los comportamientos individuales y sociales". Concluye asumiendo provisoriamente la definición de Dobbelaere para quien la religión es "un sistema unificado de prácticas relativas a una realidad supra-empírica, trascendente, que une a todos los que se adhieren a ella en una sola comunidad moral" (Campiche, 1987: 1-18).

Jean-François Mayer, otro especialista suizo, profundiza aún más sobre los Nuevos Movimientos Sociales; hace una distinción entre testigos de Jehová y mormones, quienes provienen del cristianismo occidental, y los grupos recientemente surgidos que tienen "gran visibilidad", no tanto por su número sino "en razón de la apariencia física de sus miembros, de prácticas insólitas, de controversias o simplemente de su novedad y que congregan a movimientos muy distintos por su teología". En Alemania han sido designados como *jugendreligionen* (religiones de la juventud), término muy poco satisfactorio científicamente pues los adeptos envejecen y no necesariamente defeccionan. En los países de habla inglesa se emplea *cults* para referirse a "una nueva religión en sus inicios, un grupo poco estructurado reagrupado alrededor de un líder carismático"; se aplica también a los nuevos movimientos religiosos, diferenciándolos de *sect* que se emplea para las divisiones de grandes religiones. *Sect* es una

escisión y *cult* una innovación (Mayer, 1987: 21). En esta perspectiva, el desarrollo de los Nuevos Movimientos Religiosos se daría en el contexto de una religiosidad difusa y paralela existente a las ortodoxias, que "produce una reevaluación de las viejas ideas y de los antiguos sistemas, es probable que los NMR no sean mas que la punta emergente de *iceberg*: a largo plazo, el desarrollo y la popularización de esa religiosidad difusa será, mucho más que los NMR, un factor determinante en la modelación de la futura fisonomía de los países occidentales" (Mayer, 1987: 22).

Este autor, al igual que Campiche, considera como NMR a

grupos nacidos durante la época contemporánea, implantados en su mayoría en Occidente después de 1945 que proponen experiencias espirituales no cristianas o sincréticas. Excluyo a los representantes de las grandes religiones tradicionales establecidas en Occidente y a las sectas cristianas, con la excepción de movimientos que se reclaman del cristianismo y que incluyen a la vez importantes aportaciones de otro origen (vg. Moon). No necesariamente un NMR constituye una nueva religión... Soka Gakkai o la Asociación Internacional para la Conciencia de Krishna arraigan entre tradiciones mucho más antiguas (Mayer, 1987:25).

Sobre esta base presenta la clasificación de familias de NMR que a continuación se expone:

- a) Movimientos originarios de la India: comenta que la diversidad es muy grande, coloca en un extremo a los Hare Krishna y que enseñan una práctica espiritual con acentos devocionales y con un modelo védico, basado en las antiguas Escrituras Sagradas, y en otro, sin clasificarlo como indio, a Bhagwan Shree Rajneesh, una religión ecléctica que trastorna los valores tradicionales, con una gran libertad sexual y un conjunto de comportamientos provocadores y escandalosos. Coloca en medio a Siddha-Yoga, Ananda Marfa, Sathya Sai Baba, Sahaja Yoga y el Brama Kumaris; todos estos grupos tienen como elemento central el guía espiritual, el *gurú* a quien se le presta más obediencia y sumisión que a la misma organización.
- b) Movimientos originarios del lejano Oriente: Japón y Corea tienen organizaciones budistas como Soka Gakkai. También existen lecturas orientales del cristianismo, Oomoto, Sekai Kyusei Kyo (Iglesia de la Mesianidad Mundial) y Mahikari. En Corea el más conocido es la Iglesia del Espíritu Santo de la Unificación Mundial del Reverendo Sun Myung Moon. Estas religiones tienen en común su organización en torno a un líder carismático y proponen la construcción de un Nuevo Tiempo.

- c) Movimientos de origen islámico: la mayoría están influenciados por el sufismo, una forma esotérica y mística del Islam.
- d) Movimientos de origen oculto esotérico: tienen acercamientos gnósticos y practican la antroposofía: Rosacruces, Fraternidad Blanca Universal, Sserulanda Nsulo Y'obulamu Spiritual Foundation y el Movimiento del Graal, la Escuela Arcane y la Nueva Era (*New Age*).
- e) Movimientos de origen ufológico: Ted Peters distingue cuatro elementos de estos movimientos. Trascendencia (objetos llegados desde arriba), omniciencia (los extraterrestres saben todo), perfección (los extraterrestres son de una civilización muy avanzada) y redención (vienen a avisarnos del peligro que corremos debido a nuestros problemas y excesos como sociedad).
- f) Movimientos de origen psicológico: se da un desliz creciente hacia lo espiritual en el movimiento del potencial humano; la cientología, es lo más estructurado de estos grupos (Mayer, 1987: 26-29).

Los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) son religiones de la "experiencia y el desarrollo personal, no se trata sólo de aceptar intelectualmente una doctrina, una manera de introducir un mundo nuevo y regenerado, donde uno participa de la transformación más amplia cambiándose a sí mismo" (*ibid*: 31).

Los consumidores de lo sagrado. Los creyentes y la multirreligiosidad

A lo largo de esta exposición se ha hablado fundamentalmente de las instituciones religiosas, de los sistemas organizacionales que se abocan a la reproducción de lo sagrado y de sus especialistas, pero deliberadamente no hemos incluido a los feligreses, éstos en su inmensa mayoría no conocen teología y se adscriben a una iglesia o religión mediante su participación en ritos y ceremonias, desde sus prácticas y consumos. Su cambio religioso está determinado por la *eficacia del sistema simbólico* en su cotidianeidad, por ello es probable que no tengan mayor problema en transitar por diversas religiones e instituciones en función de sus necesidades. El creyente puede leer un horóscopo chino u otro derivado del zoroastrismo; puede hacerse una "limpia" tanto étnica americana como esotérica occidental; quizá solicite una lectura del Tarot si tiene ciertos problemas, aunque más tarde se case y bautice a sus hijos en un templo católico. Los evangélicos no encuentran mayores problemas en participar de las actividades de distintas denominaciones o de acciones interdenominacionales. Los que están interesados en ceremonias emotivas puede ser que transiten desde actividades de los carismáticos católicos, pentecostales, neopentecostales o cultos

afroamericanos. Los de la Nueva Era asistirán con gusto a ceremonias neobudistas, neoinduistas o nativistas americanas y realizarán actividades de defensa ecológica desde su perspectiva. Si uno suma los participantes de actos religiosos por separado es probable que la sumatoria sea mayor que la población censada del país, esto es debido a los fenómenos de multirreligiosidad. Los feligreses ya no son “borregos del rebaño”, sino que pretenden ser actores maduros que escogen, seleccionan, mezclan, evalúan y deciden sus preferencias religiosas. Su participación reconoce responsabilidades diferentes, los evangélicos reclaman el sacerdocio universal de los creyentes, mientras que el catolicismo asigna diferentes responsabilidades a clérigos y laicos.

El recuento de las incontables “ovejas de los rebaños”

Esto nos lleva a cuestionar las cifras censales que se conocen habitualmente; por una parte quien contesta es una persona que se define como el jefe del hogar, habitualmente es un hombre y es quien se responsabiliza económicamente del mismo. Varias respuestas se homogenizan, una de ellas es la referente a la religión; el jefe de familia define la de todo el grupo doméstico, es poco habitual que enumere a los conversos a título individual, también define la religión de los menores, cualquiera que sea su edad, eso no ocurre para el caso de lengua indígena, donde sólo se toma a los mayores de cuatro años. La definición de *católico* es altamente relativa, además de que existen varios tipos de católicos, muchas veces el serlo sólo implica un bautizo pero no un compromiso o una participación institucional. En investigaciones anteriores pudimos comprobar que muchos se consideran practicantes asistiendo a misa al menos una vez al mes. Alrededor de 75% de los católicos utilizan la institución como una agencia de servicios religiosos como bautizos, casamientos, funerales, sin que esto implique otros compromisos. Por el contrario, la membresía evangélica (aproximadamente 45% de los feligreses) asiste a servicios al menos cinco horas semanales. Si tomáramos el dato de la cantidad de energía humana que cada grupo moviliza en una semana, tendríamos varias sorpresas.

$$E \text{ (energía del sistema religioso)} = \text{tiempo social} + \text{tiempo cristalizado} \\ (\text{recursos} + \text{edificios}) + \text{KS (capital simbólico)}$$

Algunas consideraciones cuantitativas

Un aspecto notable es la reducción del número de vocaciones tanto femeninas como masculinas para la vida religiosa. La disminución de sacerdotes y monjas implicó un

envejecimiento (61 años promedio en 2004) del personal de tiempo completo que no tiene ninguna relación con el crecimiento demográfico. En el año 2000 había un sacerdote por cada 7 365 católicos, mientras que los evangélicos y demás opciones no católicas tienen un ministro de culto por cada 229 feligreses. Los resultados están a la vista y es una constante histórica que los grupos no católicos crecen 50% en cada periodo intercensal de 10 años.²

Las dificultades de los católicos para tener asistencia espiritual se agudizan cada vez más, pues una parte del clero está especializado en escuelas confesionales o grupos especiales. Por ejemplo, los 8 000 miembros del Opus Dei son asistidos por 81 sacerdotes de la prelatura. Además del envejecimiento de personal, es de 61 años la edad promedio en México (CEM, 2004). En España Mario Mardones ha pronosticado un colapso de la Iglesia por envejecimiento del personal; en ese país existen alrededor de 17 000 sacerdotes de los cuales 7 000 tienen más de 75 años.

Un dato interesante es que las asociaciones religiosas católicas tienen registrado ante la Secretaría de Gobernación alrededor de 16 000 ministros de culto, de los cuales más de 14 000 son sacerdotes; mientras que los evangélicos tienen 26 000 ministros. Podríamos agregar a las 26 000 religiosas, pero sus roles no son equiparables a los de los pastores. Los 80 millones de católicos asisten menos de una hora al mes promedio a servicios religiosos, pero los 10 millones de evangélicos asisten a 15 horas promedio al mes a sus servicios. Si aplicáramos los criterios de Richard N. Adams sobre *quantum energético*, veríamos que en realidad los evangélicos disponen de mayores recursos humanos que los católicos, lo que sería una de las explicaciones para la expansión de los mismos, que se incrementa, por cierto, 50% cada 10 años.

De lo homogéneo a lo heterogéneo. El impacto de la globalización en el campo religioso

Como pudimos apreciar y como se desarrollará a lo largo de este trabajo, los procesos de globalización no implican de ninguna manera la simplificación de las propuestas culturales y religiosas; por el contrario, la globalización produce la crisis total o parcial de los sistemas religiosos operantes mediante un proceso de cuestionamiento sobre su eficacia simbólica, obligándolo a su reformulación o a la sustitución del

² Datos del Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2000, INEGI, combinados con información de Secretaría de Gobernación, *El Universal*, 15 de marzo de 2003, p. A2, México.

mismo. El resultado es un desarrollo sistemático del pluralismo religioso y el crecimiento de los procesos de multirreligiosidad.

De la imposición al consenso. México, país católico

La invasión europea iniciada con el arribo de los españoles al nuevo continente marcó el inicio de imposición del cristianismo. Sin embargo, un fenómeno demográfico marcó la conquista y definió la estructura colonial; como resultado de la invasión murió alrededor de 90% de la población indígena americana, catástrofe demográfica que tuvo profundas repercusiones en términos sociales, políticos, culturales y religiosos, y puso en crisis los sistemas indígenas prehispánicos al tiempo que abrió el camino para la transformación de los mismos; permitió la presencia de fuertes contingentes de población europea y africana que transformaron en minoría a las poblaciones autóctonas. Todo esto le dio a América Latina un perfil distinto a los procesos coloniales de África o Asia, donde el proceso de descolonización implicó el desplazamiento de las minorías europeas dominantes. En América, los europeos dieron paso a los criollos, a los mestizos y a los mulatos; los indígenas se convirtieron en muchos casos en "extranjeros" en sus propias tierras (Cook y Borah, 1989).

En términos de sistemas simbólicos, la desestructuración de las religiones indígenas permitió la construcción de lecturas étnicas del catolicismo colonial; del mismo modo, el trasplante de grandes masas de africanos dio lugar a *lecturas* africanas del cristianismo en América (Aubrée, 1996). La población europea tampoco era homogénea en términos cristianos; los españoles, formados en el contexto de la Contrarreforma, con una convivencia de más de siete siglos con los musulmanes y por la guerra contra el Islam poseían un catolicismo muy distinto al de otros países del Viejo Mundo; por su parte cada región o reino de lo que se llamaría España tenía diferentes formas de religiosidad.

El siglo xviii culminó con una presunta hegemonía católica romana, donde la Inquisición garantizaba la homogeneidad y el control eclesiástico. Sin embargo, esta situación era aparente, ya que los inquisidores sólo tenían jurisdicción sobre los españoles y acaso sobre los sirvientes indios o esclavos urbanos. Los grandes contingentes de población indígena e incluso africana eran considerados *cristianos* demasiado *nuevos* como para exigirles excesivas ortodoxias. La Iglesia consideraba que en estos casos debían ser pacientes y manejarse a largo plazo, aunque se les podían aplicar los Juicios por Idolatría donde los castigos eran menores y la Iglesia los manejaba únicamente para ciertas ocasiones, muchas veces simples estrategias de control político (Marzal, 1983).

Como resultado de varios siglos de evangelización, las grandes masas de indígenas habían desarrollado los cristianismos étnicos; los africanos, por su parte, crearon cultos afroamericanos como la *santería*, la *umbanda* o el *vudú*, muchos de los cuales tenían elementos sustantivos del cristianismo; los mestizos y criollos construirían a su vez lecturas regionales del catolicismo, como son las creencias marianas en América. Esta abigarrada heterogeneidad designada como *pluralismo católico* alberga una diversidad de visiones del mundo, mitologías, ritos y sistemas simbólicos, con las que un católico europeo o norteamericano tendría muchas dificultades para identificarse (Báez, 1994). Los católicos latinoamericanos son muy católicos pero no necesariamente a *lo romano*. Todo esto no descarta la configuración de grupos integristas católicos para quienes cualquier intento de apartarse de la doctrina puede llegar a producir rupturas e incluso conflictos sociales e institucionales.

Las transformaciones del campo religioso por el liberalismo

Desde finales del siglo XVIII y principios del XIX los liberales y los masones se unificaron contra la Corona española y su aparato de dominación religiosa: la Iglesia católica. Las reformas liberales marcaron la derrota del proyecto católico colonial y los liberales mexicanos se lanzaron al desarrollo de economías más flexibles y de sistemas políticos similares a los norteamericanos; el proyecto tuvo otras orientaciones en el mundo andino, Brasil y el Cono Sur. En esta perspectiva expropiaron los bienes de la Iglesia y repartieron las tierras comunitarias; los resultados obtenidos no coincidieron necesariamente con el proyecto político y el desarrollo del sistema de haciendas se hizo más intenso como resultado de la expropiación de las tierras de la Iglesia y las comunidades indígenas (Cosío Villegas, 1981). Pero a nosotros nos interesa otro aspecto menos trabajado: el impacto sobre la estructura interna de la Iglesia con el despojo de sus inmensas propiedades.

La Iglesia católica que se desarrolló por el proyecto juarista y que se continuó en el proceso posrevolucionario, a diferencia de las demás iglesias latinoamericanas, por razones obvias no sería una iglesia de Estado. El catolicismo se configuró desde la época de Benito Juárez como una estructura alterna al Estado liberal, conservadora o contestataria según el caso, pero en muchas comunidades indígenas y en ciertas regiones de México adquirió el carácter de religión étnica, incluso de estrategia de organización social y política frente al poder mestizo o de configuración de la identidad regional frente al centralismo, sin dejar de mencionar el papel del guadalupanismo y los cultos marianos en la construcción de las identidades nacional y regionales. En la debilidad estructural de la Iglesia estaba precisamente su fortaleza; la imposibilidad

política de imponer una visión del mundo la llevó a aceptar las visiones de todos los que se definen a sí mismos como *católicos*, para luego tratar de producir en forma lenta pero segura las transformaciones religiosas que les parecen pertinentes (Puente, 1993a, 1993b). Tarea, por cierto, inacabada e inacabable, pero siempre presente.

México, tierra misionera

Los liberales impulsaron la libertad de cultos y propiciaron el ingreso de iglesias cristianas no católicas al territorio mexicano; las premisas que guiaban esta propuesta señalaban que los protestantes eliminarían el fanatismo religioso e inculcarían una ética del trabajo que permitiría un desarrollo económico semejante al de los países anglosajones. Metodistas, bautistas, episcopales, presbiterianos, nazarenos, entre otros ingresaron al territorio mexicano e hicieron los primeros conversos. Simultáneamente los liberales apoyaron con escaso éxito el desarrollo de disidencias o cismas al interior de la Iglesia católica, como es el caso de los *padres constitucionalistas* y ya en este siglo la creación de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana; ambos intentos poco exitosos y que a nuestro juicio llevaron a los católicos a cerrar filas frente a esta agresión en su estructura interna.

A finales de los años treinta, el Estado apoyó el trabajo misionero del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en áreas indígenas. El instituto era en realidad una agencia misionera que incluía a sectores conservadores y fundamentalistas de varias denominaciones históricas, como bautistas y presbiterianos. La mayoría de los misioneros eran de origen estadounidense y tuvieron bastante éxito en abrir brecha en las comunidades indígenas, traduciendo la Biblia a sus lenguas, desarrollando en muchos casos alfabetos, gramáticas y diccionarios y creando un clero indígena que predicaba en lengua vernácula. El *ministerio* del ILV estaba diseñado para poblaciones indígenas pero las conversiones en los sectores populares se intensificaron por otras vías, como por ejemplo el trabajo misionero por las denominaciones pentecostales en las grandes ciudades y la conversión de los braceros en los Estados Unidos, y también a los pentecostales, quienes a su retorno sirvieron de base para un importante trabajo misionero, tanto en áreas rurales como urbanas. Mas adelante, muchas de estas iglesias protestantes vinculadas a denominaciones históricas se escindieron pues los pastores indígenas y mestizos desarrollaron sus propios carismas³ y crearon organizaciones

³ Una discusión sobre el concepto de *trance* y los factores socioculturales aplicados a estos grupos religiosos en Brasil está desarrollado por Marion Aubrée (1996). Muchos de sus aportes se pueden aplicar a la realidad mexicana.

autónomas, en algunos casos mantuvieron vínculos y en otros fundaron iglesias con otras propuestas, muchas de las cuales iniciaron procesos de *pentecostalización o carismatización*.

No podemos dejar de mencionar que la Iglesia católica había quedado sumamente rezagada en el trabajo misionero, pues desde el siglo xvii hasta el Concilio Vaticano II abandonó el estudio de las lenguas indígenas para predicar y además la misa era en latín, pasando luego al castellano, aunque en la mayoría de los casos los sacerdotes no tenían un conocimiento adecuado de las lenguas indígenas. La justificación del trabajo misionero protestante en un país católico era precisamente una crítica al pluralismo católico, para los evangélicos el cristianismo de los católicos mexicanos estaba contaminado de paganismo y de supersticiones por lo que debía ser purificado de estos elementos, algunos ingenuos y otros francamente demoniacos. Para los protestantes, la Iglesia católica fracasó al ceder frente a las relecturas amerindias, afroamericanas y de las tradiciones paganas europeas. El catolicismo, desde esta perspectiva, no es una religión cristiana en el sentido estricto sino que es considerado, desde la óptica protestante, un sistema mágico-religioso que debe ser objeto de una auténtica evangelización. Esta concepción hizo que en muchos casos los evangélicos se confrontaran con los sistemas culturales y religiosos locales. Cabría hacer un comentario sobre el planteamiento de la Nueva Evangelización que ha lanzado el papa Juan Pablo II, aunque el concepto ha tenido diversas lecturas en los distintos sectores de la Iglesia, podríamos asumir que tampoco la jerarquía católica está satisfecha con los métodos aplicados hasta ahora o al menos con los resultados obtenidos y es consciente que necesita nuevas premisas.

Renaciendo en el Espíritu Santo. Reformulando el campo religioso

El desarrollo del pluralismo cristiano no terminó con los intentos impulsados desde el poder político, con una perspectiva más popular se registró el ingreso de los grupos pentecostales a México desde hace 80 años. Éstos basaban su prédica en ciertas partes de la Biblia que destacan el papel del Espíritu Santo. La recepción del mismo es un elemento esencial en las prácticas de estos grupos religiosos y produce en sus adeptos una sensación de alegría y gozo que se expresa en la noción de haber renacido. El renacimiento en el Espíritu se expresa por signos evidentes tanto en el ámbito corporal como por el don de lenguas o glosolalia; otro don es el de la profecía, la capacidad de interpretar las verbalizaciones expresadas en los momentos de trance (Aubrée, 1996b) o glosolalia (Mackintosh, 1976). Otro aspecto muy importante son

los dones de curación,⁴ que pueden ser de distinto tipo; a esto debe agregarse la importancia de las prácticas y ceremonias realizadas en términos dinámicos, participativos y festivos, junto con manifestaciones muy importantes de solidaridad grupal. La combinación de estos elementos hace que los feligreses desarrollen conductas que consideran altamente positivas y que se consoliden como un grupo alterno frente a las demás religiones, en particular la Iglesia católica (Cox, 1988, 1995).

Los católicos, por su parte, han creado su propia versión respecto a este grupo: en los años sesenta en los Estados Unidos, particularmente en Pittsburgh, se consolidaron los pentecostales católicos más adelante y para evitar confusiones con los pentecostales protestantes se autodesignaron como el Movimiento de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo. El movimiento tuvo bastante éxito y fue impulsado por muchos obispos como una estrategia para enfrentar a los pentecostales, sin embargo los "dones" pueden ser asumidos por cualquier laico que sea "elegido por el Espíritu" para estos fines, de hecho representan una alternativa de poder frente a las estructuras jerárquicas y clericales de la Iglesia católica; tiempo después este movimiento tuvo varias escisiones, la más significativa es la del Sistema Integral de Evangelización (Díaz de la Serna, 1985; Pizano, 1991; Morán, 1990).

Esto hizo que la Iglesia, a la vez que impulsaba el movimiento, intentara desarrollar opciones organizativas más fáciles de controlar y que estuvieran relacionadas con las formas tradicionales, para ello impulsó de manera paralela el Sistema Integral de Evangelización (SINE) que está subordinado a las estructuras parroquiales y aparentemente no genera sistemas de poder paralelos. Recientemente excomulgaron por *desviaciones doctrinales* al sacerdote carismático que dirigía el Santuario de Monte María, uno de los más exitosos, aplicándole un tratamiento semejante a una laica de Guadalajara que había desarrollado un sistema de treinta Casas de Oración. Estos casos, al margen de las razones argumentadas, sirven para corroborar precisamente las dificultades de estos proyectos alternativos o innovadores al interior de la Iglesia institucional.

Retornando a los orígenes. El núcleo marginado

Frente a estos proyectos innovadores no podemos dejar de mencionar el cisma más importante de la Iglesia católica en el siglo xx. Las disidencias que no estuvieron de

⁴ Cabe aclarar que estos dones son los que habitualmente se mencionan en México, sin embargo en otros contextos se habla de más; para Brasil por ejemplo, se habla de la existencia ocho dones (Marion Aubrèe, comunicación personal)

acuerdo con transformar el ritual tridentino (definido en el Concilio de Trento) y que consideran que la Iglesia católica fue asaltada por los *protestantes embozados*. El grupo disidente más significativo fue el liderado por el arzobispo Lefevbre, quien luego de complejas negociaciones fue finalmente excomulgado de la Iglesia. En México existen lefevbristas y otras corrientes que reivindican el rito tridentino. Estos sectores integristas no han tenido mayor éxito, son pequeños y muy aislados (Fabre, 1998).

Las guerras étnico-religiosas y la cuestión religiosa entre los grupos indígenas

Es importante recordar que en muchos grupos indígenas la religión es la base del sistema cultural y de sus modos de ver el mundo, por lo cual los cambios religiosos producen transformaciones cualitativas en sus modos de existencia; esta peculiaridad explica en muchos casos las razones de la violencia indígena contra los conversos a nuevas religiones, pues la conversión pone en peligro los sistemas de reproducción simbólica del grupo y este comportamiento se transforma en una *amenaza* para el conjunto de la sociedad, es en este contexto que se da un serio conflicto entre derechos individuales y derechos comunitarios, mártires o traidores según sea la óptica del observador. Las conversiones de los indígenas americanos marcaron los límites o se encuentran en las fronteras del conflicto entre las religiones étnicas y las religiones universales.

Es importante destacar que la cuestión religiosa en los pueblos dominados, no es un ejercicio de retórica. En muchos casos, los pueblos sometidos a la violencia colonial han empleado precisamente los sistemas religiosos tradicionales e incluso los transformados por la prédica misionera de los conquistadores como elementos revivistas o ejes movilizados de sus reivindicaciones sociales y políticas (Lanternari, 1974, Deloria, 1975).

Darcy Ribeiro (1977), uno de los antropólogos más importante en América Latina llamaba la atención sobre las luchas de los pueblos indígenas por configurar espacios y formaciones sociopolíticas viables en las circunstancias históricas del siglo xix y en los procesos de configuración de los Estados nacionales en la región. Los intentos indígenas fueron sistemáticamente aniquilados, en todo el continente y el siglo xix debe ser recordado también como el siglo del segundo genocidio de la población indígena americana, sus ejemplos más notorios son en Estados Unidos, Argentina, Chile, Uruguay, Brasil y la Amazonía. En el caso mexicano, la Guerra de Castas probablemente sea el último intento de los indígenas por construir un proyecto político

en torno a líderes religiosos étnicos. Es importante recordar que en muchos casos las rebeliones indígenas tuvieron como líderes a autoridades religiosas, tanto tradicionales como las derivadas de las instituciones surgidas de la Iglesia como cofradías y mayordomías, los únicos espacios de liderazgo propio permitidos por las administraciones coloniales (Báez, 1996).

Las movilizaciones sociorreligiosas no son exclusividad de las poblaciones indígenas. Un trabajo reciente de Alicia Puente Lutteroth (1993b) sobre la Cristiada pone de relieve como elemento movilizador de las masas católicas, en su mayoría mestizas o criollas, que éstas se sentían severamente cuestionadas en sus procesos de reproducción social y simbólica. Esta lectura de la Cristiada que pone de relieve el protagonismo de los laicos y destaca el comportamiento vacilante e incluso antagónico de sectores importantes de la jerarquía con los cristeros, nos hace reflexionar seriamente sobre las peculiaridades que configuran el campo religioso mexicano.

Recientemente, el movimiento zapatista ha puesto sobre la mesa de discusión el papel de los agentes religiosos en la organización del movimiento armado, la singularidad de este movimiento hizo que la atención pública nacional e internacional se centrara en el estado mexicano de Chiapas. Pero cualquier lectura de la realidad chiapaneca es incompleta si no se considera la agudeza de los conflictos en el campo religioso de aquella entidad. No podemos olvidar que desde hace más de 30 años los tradicionalistas chamulas han expulsado indígenas conversos al protestantismo, quienes fueron en muchos casos víctimas de despojos y violaciones de sus derechos humanos que llegaron incluso a la muerte. Un cordón de 30 000 protestantes indígenas expulsados de sus comunidades rodea la ciudad de San Cristóbal y por sus características se han convertido asimismo en un factor de reformulación de las alianzas tradicionales de los evangélicos con el poder político.

Entre la Teología de la Liberación latinoamericana y la Teología India

Por su parte, la estrategia proselitista de la Diócesis de San Cristóbal influenciada por la Teología de la Liberación latinoamericana y por la corriente de la Teología India, abre nuevas interrogantes en los umbrales del siglo XXI. La Teología de la Liberación, cuya premisa es observación-reflexión-acción, incluye criterios de pecado y salvación que están íntimamente relacionados con la vigencia de la justicia social en este mundo. Los conceptos de *pecado* y *salvación* dejan el plano de lo individual para configurarse en el marco de lo social, que determina el entorno de la salvación. Esta teología, basada en una relectura contemporánea de las enseñanzas del cristianismo primitivo, cuando todavía no era una religión de Estado, aplicada en las poblaciones

indígenas y en los sectores populares del Tercer Mundo, se constituye en la base de una alternativa político-religiosa que cuestiona el *statu quo* y quita legitimidad a los sectores tradicionales de poder e incluso a sus aliados clericales.

La corriente de la Teología India tiene otras implicaciones. El universalismo de la Iglesia católica está basado en su capacidad para generar iglesias nacionales o particulares que expresan las formas peculiares de lectura del catolicismo, en la mayoría de los casos las distintas diócesis son agrupadas en 14 arquidiócesis, que dirigen provincias eclesásticas y a su vez están articuladas en 15 regiones pastorales. En México existen tres ritos católicos que dependen formalmente del papa (sin contar por supuesto a los anglicanos o episcopales): el latino, que con sus peculiaridades de pluralismo católico ya descritas, incluye a la inmensa mayoría de los católicos; el grecomelquita y el maronita, ambos de la minoría católica libanesa. Los maronitas y grecomelquitas tienen su propia eparquía, los maronitas tienen un obispo propio en México y los grecomelquitas poseen un administrador apostólico, cuya feligresía está definida en términos étnicos religiosos y no territoriales, algo parecido al Opus Dei, que depende de su propio obispo y tiene un vicario para toda la República mexicana.⁵

La pregunta está en las razones por las cuales los indígenas mexicanos, que tienen una visión propia del mundo y por lo tanto una religiosidad específica, deben recibir la *palabra* de acuerdo al rito latino, en términos de la cultura occidental o de la cultura mestiza. En este caso se respeta más la cultura de los grupos libaneses (melquitas y maronitas) que de los católicos indígenas. Desde el Concilio Vaticano II, cuando se definieron las políticas misioneras, se planteó precisamente que la evangelización debía darse en los términos de la cultura propia de los pueblos evangelizados. Ésta ha sido precisamente la crítica de los católicos y de muchos antropólogos contra el fundamentalismo "a la norteamericana" de los protestantes del Instituto Lingüístico de Verano y Nuevas Tribus en áreas indígenas, sin embargo, ¿no podría aplicarse al trabajo misionero a católicos de rito latino? La propuesta de la corriente de Teología India intenta precisamente crear un rito católico indio no romano, en términos similares a los católicos libaneses en México, a quienes sí se les reconoce este derecho pero aparentemente no a los indios del país. Esta tendencia confluye en algunos

⁵ El Opus Dei es un grupo religioso que genera opiniones diversas, existe una serie de trabajos que muestran la perspectiva institucional. Si el lector quiere otra opinión se puede consultar un extenso libro de Jesús Ynfante (1996) que posee anexos interesantes que a su vez contienen los distintos estatutos y reglamentos traducidos al español, los mismos son habitualmente de difícil acceso. Un testimonio interesante es el de María del Carmen Tapia (1992), que debe leerse con todas las reservas de quien rompe con la Obra.

casos con la Teología de la Liberación, pero no necesariamente plantean lo mismo. La Teología India, ahora llamada Iglesia Autóctona, tiene un planteo similar a los catolicismos africanos donde se han reconocido ritos de Camerún, del Congo y otros países africanos, en un mismo nivel que el rito latino o los ritos orientales dentro del catolicismo. Así planteada, la pertinencia de la propuesta está dentro de los cánones del catolicismo y quienes se oponen quedan de alguna manera definidos como herejeros de encomenderos y corregidores que sólo veían a la Iglesia católica como una estrategia de Estado colonial, como un medio de aculturación y dominación de los pueblos subordinados.

Las religiones indias, entre el “nativismo” y el “revivalismo”

La crisis de las religiones étnicas norteamericanas sometidas en las *reservas* y brutalmente aculturadas cuando no exterminadas por el gobierno norteamericano y los colonos, las llevó a configurar procesos de revivalismo religioso tendientes a reorganizar sus etnias en las nuevas condiciones de vida. La estrategia de resistencia étnica llevó a estos indígenas a crear ceremoniales y religiones pan-indias que les permitiera a estas personas de distinto origen tribal, pero igualmente discriminados y segregados en la sociedad norteamericana, resistir a estas condiciones críticas y reivindicar su condición humana, además de reclamar la devolución de sus tierras. Los norteamericanos habían dividido a los indios en *reservas*, tratando de que éstas no fueran homogéneas en términos étnicos y adjudicaron a distintas denominaciones protestantes el trabajo misionero en las mismas, de tal modo que los indígenas no pudieran reconstruir ni sus lealtades étnicas ni sus sistemas religiosos tradicionales, ni siquiera podían asumir una religión misionera como religión étnica, como fue el caso de la religión morava para los Miskitos en Honduras. La estrategia más exitosa fue la creación de la Native American Church (Iglesia Nativa Americana), una iglesia pan-india que incluye a todos los indígenas con una concepción religiosa que los engloba e incluyó el uso del peyote como uno de los instrumentos más significativos para relacionarse con el Gran Espíritu (Deloria, 1975).

El peyote, un alucinógeno que sólo crece en México y que es considerado por muchos grupos étnicos como planta sagrada, se convirtió en elemento distintivo pero también en factor de conflicto. El arresto de los líderes espirituales indios y su trato como vulgares delincuentes se convirtió en un elemento más de irritación en las ya de por sí conflictivas relaciones interétnicas e interraciales de los Estados Unidos. Finalmente y a la luz del Acta sobre Libertad Religiosa se optó por reconocer a sus especialistas religiosos el derecho a transportar, vender y emplear esta cactácea. No por

casualidad Emerson Jackson, de la etnia navaja, es uno de los principales líderes religiosos indios y a su vez diputado (representante) en el Congreso Federal Norteamericano.

Una pregunta que nadie quiere responder es cómo llega el peyote recolectado en México a la Unión Americana. Cada tanto son arrestados especialistas de la Native American Church con cantidades tales de cactáceas que evidentemente no son de uso personal y que además sus portadores; congruentes con sus valores religiosos declaran que los llevan con fines no personales. La influencia de esta Iglesia, que no se define a sí misma como religión sino como *espiritualidad india*, es importante en muchas etnias del norte de México, las cuales en varios casos son binacionales.

La conversión de los cristianos a las religiones indias

Estas largas explicaciones nos llevan a un aspecto poco analizado: la conversión de los cristianos a las religiones o espiritualidades indias, aspecto al que, por cierto, tienen pleno derecho según el marco de las libertades religiosas. Sin embargo, en la legislación mexicana se crean algunos problemas muchas veces de carácter penal debido a ello. Recordemos que son muchas las religiones indias que incluyen el uso del peyote u otros alucinógenos en sus ceremonias. Al respecto, la Convención de Viena sobre uso y transporte de drogas crea reservas legales que permiten a las poblaciones autóctonas el empleo de estas plantas para fines religiosos y medicinales, pero no ampara a los considerados no autóctonos. Esto ha generado protestas en las religiones indias que se sienten discriminadas al no aceptárseles la posibilidad de que no indios se conviertan a las mismas; mientras que pareciera lo más lógico, desde una perspectiva racista, que los indios se convirtieran a otras religiones, como el cristianismo. A la vista de estos conflictos habrá que esperar a que los abogados que postulan la Teoría Social del Derecho sean quienes influyan en el dictado de las leyes (Masferrer y Díaz Brenis, 2000).

Asimismo, los aportes de las religiones indias han sido asumidos por sectores de la tendencia *New Age*, quienes en la mayoría de los casos son rechazados por los líderes espirituales indios, lo cual complica aún más la situación en términos de legitimidad y de ejercicio de derechos, donde los límites son tan confusos y sinuosos. Existen además otros sectores que intentan configurar nuevas formas de espiritualidad religiosa, tomando elementos tradicionales americanos pero que tampoco se asumen como indios ni como *New Age*. Los espacios de confluencia de todos estos grupos suelen ser los centros ceremoniales prehispánicos, que cada día 21 de marzo

(fecha que marca el solsticio de primavera) se ven abarrotados por miles de adeptos a estas alternativas religiosas tan contradictorias entre sí. No debemos olvidar que también grupos esotéricos de origen europeo u otros de distintas características han definido a estos sitios como "campos energéticos y espacios privilegiados" para relacionarse con las divinidades. Hace un par de años un colega norteamericano me comentó que en Estados Unidos por 10 000 dólares se podía pasar por una "iniciación chamánica" completa. Es de suponer que quien hace esa inversión está convencido que de alguna manera la recuperará y cabe preguntarse sobre la relación entre estos presuntos chamanes con el sistema religioso y cultural donde se desarrollan tales prácticas.

La Iglesia católica y los conflictos sociales a finales del siglo XIX

Las políticas liberales en materia económica llevaron al fortalecimiento de los hacendados, quienes, aunque proclamados liberales, llegaron a alianzas tácticas con la Iglesia, que a fines del porfiriato había recuperado muchos espacios. Las reformas liberales llevaron a agudizar las contradicciones de clase en la sociedad mexicana, situación que desembocó en la primera revolución social del siglo XX. Las luchas agrarias llevaron a la consolidación de nuevas alianzas de clase y de alguna manera transformaron al liberalismo mediante un proceso de radicalización; del mismo modo los evangélicos, pequeños en número pero muy activos, se aliaron con los sectores revolucionarios (Bastian, 1983, 1989). Por su parte, sectores de la Iglesia católica desarrollaron asimismo una política social inspirada en la encíclica *Rerum Novarum* y crearon sindicatos católicos y el Partido Católico Nacional, que llegaron a tener una representación significativa (1910-1914). En ese tiempo se fundó el Secretariado Social Mexicano, instancia de la Iglesia que le ha permitido mantener posiciones importantes dentro de los sectores empresariales, clubes de servicio e incluso dentro de los mismos sindicatos, cuya presencia ya es notoria en el proceso de construcción de un sindicalismo independiente en México (Ceballos Ramírez, 1991).

Sin embargo, la presión de los conflictos sociales superaron estos intentos políticos del catolicismo. Los caudillos triunfantes de la Revolución consolidaron su hegemonía sobre las masas sociales y nuevamente le disputaron con éxito el control político de los grupos creyentes. La situación podría haberse mantenido inestable, pero la política de ciertos sectores conservadores de la Iglesia sobre criticar y obstaculizar el reparto agrario, en evidente defensa de los grandes hacendados agudizó las condiciones del conflicto; por su parte, las medidas jacobinas del gobierno revolucionario, que entró en una confrontación con los sentimientos religiosos de las masas, condujo a

una agudización de las contradicciones político-religiosas y llevó al conflicto político religioso más importante de la historia de México, la Cristiada (Meyer, 1988; Puente, 1993b).

La Cristiada no incorporó a la totalidad de los católicos mexicanos, sino a aquellos cuyas perspectivas *integristas*⁶ les impedían aceptar las restricciones al culto público y a la Iglesia. La derrota católica integrista en la confrontación armada definió condiciones más duras aún para los católicos, quienes prefirieron en los Acuerdos de Bucareli *aceptar lo inaceptable* con tal de desarrollar sus actividades religiosas y apostar a una reformulación de la situación en el largo plazo, política que finalmente fue exitosa para la Iglesia. Desde nuestro punto de vista, la Cristiada no debe verse en los términos de las guerras de religión europeas de católicos contra protestantes, sino que es también una guerra entre católicos, entre integristas y modernizadores anticlericales y liberales; los masones eran también creyentes que impusieron por las armas (Reforma, República Restaurada y Revolución) un *nuevo modo de ser católicos en México*, situación que implicaba también un concepto de *límites estructurales* entre religión y política.

La derrota católica facilitó así mismo la estrategia protestante de incentivar su trabajo misionero en México y América Latina; no es casualidad que precisamente el convenio entre el Instituto Lingüístico de Verano y el Estado mexicano se celebrara durante el periodo de Lázaro Cárdenas, apenas terminada la Cristiada; “la cuña que mejor aprieta es la del mismo palo”, dice un refrán popular y es en esta perspectiva que podemos entender el apoyo del Estado a la expansión evangélica en áreas indígenas, después de tomar conciencia de la inviabilidad de las campañas antirreligiosas, al estilo de Garrido Canabal o los intentos de *los camisas rojas* para confrontar a los católicos, del mismo modo fracasaron los intentos de crear una Iglesia católica Mexicana.

La complejización del campo religioso en los Estados Unidos y su proyección en México

Las relaciones entre los campos religiosos estadounidense, mexicano y latinoamericano han sido objeto de largas polémicas que aún no concluyen, aunque es imposible

⁶ Existe una polémica sobre los conceptos de *integrismo* y *fundamentalismo* (Social Compass, 1985). Al respecto, nos parecen muy interesantes las posiciones de Daniel Alexander (1985), donde problematiza los límites de ambos conceptos.

negar la creciente influencia de la cultura norteamericana sobre América Latina en el proceso de globalización. En dicho proceso de expansión y de constantes préstamos culturales, la influencia religiosa es una constante. El impacto más significativo se dio en forma creciente desde la segunda mitad del siglo XIX cuando los Estados Unidos desplazaron a Inglaterra de Latinoamérica transformándola en su “patio trasero”. Como ya lo destacamos, la alianza entre protestantes y liberales para neutralizar a católicos y conservadores fue una estrategia regional. En el caso mexicano, el asunto tiene ciertas peculiaridades, tanto por la profunda religiosidad de su pueblo y su íntima relación con la configuración de la identidad nacional y las identidades étnicas y regionales, como por la habilidad de los liberales para enfrentar a la Iglesia institucional, quitándole sus cuantiosos bienes, pero deslindándose con mucha claridad de cualquier práctica que pudiera parecer antirreligiosa, evitando así una polarización que los hubiera colocado en clara desventaja numérica y en un conflicto que no hubieran podido ganar.

La Iglesia católica evaluó con mucha lucidez la delicada situación en la que se encontraba así como la imposibilidad de una estrategia para la defensa de sus bienes; prefirió, con gran lucidez histórica, perder bienes pero no fieles. La Cristiada, como ya se ha señalado, permitió una segunda ofensiva contra la Iglesia que fortaleció aún más las posiciones del Estado; aunque cabe señalar que la Iglesia católica mexicana dio respuestas muy inteligentes en una perspectiva de largo plazo, que le permitió reorganizarse, fortalecerse y transformarse para actuar en forma exitosa en circunstancias poco habituales, desligándose de lastres históricos que en otros países frenaron el desarrollo de las iglesias católicas nacionales como es el caso de Colombia, la antítesis de México en las relaciones Estado-Iglesia.

Como ya describimos, a cada derrota histórica de la Iglesia se daba una oleada de trabajo misionero protestante en México, el cual se veía a su vez reforzado por el trabajo previo realizado por los grupos ya instalados en territorio nacional. En un determinado momento, las iglesias evangélicas fueron rompiendo sus lazos de dependencia con sus matrices norteamericanas y se dieron estrategias pastorales a la vez que se dieron autoridades nacionales independientes.

Recientemente ingresaron al contexto latinoamericano los grupos neopentecostales, cuya peculiaridad consiste en que realizan una fusión de las doctrinas tradicionales pentecostales con las presbiterianas o *reformadas* que les permiten desarrollar estrategias pastorales y de evangelización con contenidos políticos y sociales más acordes con los nuevos tiempos. El discurso neopentecostal está mucho más adaptado para influir en sectores sociales medios y altos, sin descartar los sectores populares, permitiéndoles insertarse y afrontar los desafíos de la posmodernidad. Otra peculiaridad de los neopentecostales es el desarrollo de redes latinoamericanas que involu-

cran a las denominaciones homónimas latinoamericanas autonomizadas y que estas redes a su vez ingresan a los Estados Unidos y Canadá a disputarle feligreses a las iglesias pentecostales tradicionales e incluso a las neopentecostales. En este contexto los límites entre denominaciones se van borrando y se producen procesos de configuración de una macroidentidad evangélica, que les permite actuar unificados construyendo espacios significativos en la sociedad; los evangélicos en México constituyen lo que en matemáticas se denominan *conjuntos difusos o borrosos*, aquellos que definen esquemas de pertenencia pero cuyos límites no están definidos.⁷

La diversidad en la diversidad. Re-escribiendo los textos sagrados

Hasta aquí hemos hablado de iglesias constituidas en el Primer Mundo y que derivan en un principio de la Reforma protestante impulsada por Martín Lutero y Juan Calvino en el siglo xv en Europa y de las disidencias que se fueron configurando durante los siglos posteriores. En el siglo xix se desarrollaron, entre otros, movimientos como la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, más conocidos como mormones y los testigos de Jehová. Estos movimientos religiosos de origen americano son conocidos por los especialistas como *paracristianos*, ya que ninguno acepta la Biblia como único libro sagrado. Los mormones tienen, por ejemplo, el *Libro del Mormón*, que habría sido revelado a su fundador; mientras los testigos de Jehová se basan en una Biblia que a su entender es la auténtica y rechazan la versión tradicional al considerarla falsificada por la Iglesia católica. Aunque es evidente la influencia del cristianismo como sistema cultural en ambos, los mismos plantean cuestiones que se han confrontado con los sistemas de valores religiosos dominantes.

Los mormones iniciaron sus actividades proponiendo la poliginia como sistema de parentesco, lo cual les generó fuertes conflictos con la sociedad americana del siglo xix, por lo que esta propuesta fue reformulada, aunque aún existen pequeñas disidencias que mantienen estas prácticas. También tuvieron conflictos con las poblaciones

⁷ "...la posibilidad de representar, en el lenguaje específico de los conjuntos borrosos, a determinados predicados vagos sobre universos fijados y de realizar con ellos un cálculo lógico que permita efectuar inferencias. La lógica borrosa ha cobrado un gran interés en la ingeniería del conocimiento, tanto para representar conocimientos imprecisos como para la gestión de incertidumbre en ciertos sistemas expertos... En general, la lógica borrosa es un instrumento útil, y con gran frecuencia simple, para el tratamiento de diversas modalidades del razonamiento aproximado", Trillas, Enric *et al.*, *Introducción a la lógica borrosa*, Ariel Matemática, Barcelona, 1995, p. 145.

negras pues su texto sagrado propone que mientras más blanco sea el ser humano más cerca estará de Dios, pero durante su expansión misionera en el Tercer Mundo este postulado también tuvo que modificarse. Con el fin de encontrar vestigios arqueológicos de la llegada de Cristo a América, elemento importante en su teología, financiaron importantes excavaciones arqueológicas a través de la Fundación Nuevo Mundo en la Península de Yucatán, sin ningún éxito.

Otras propuestas producen más suspicacias, como la creencia de que la conversión de una persona involucra a sus ancestros, o la creencia de que el cielo está dividido en tres niveles: el más alto es a donde van los mormones, el segundo nivel será ocupado por los ancestros de los conversos y el tercero por las personas de buen comportamiento que no fueron ni mormones ni ancestros de los mismos. Sin embargo, hay quienes no ven preocupaciones tan piadosas en el hecho de que esta iglesia disponga de registros completos de nacimientos y matrimonios de prácticamente toda la población del mundo y que además la presencia de mormones en instituciones como la CIA o el FBI es más alta que la media nacional; según las propias fuentes estadísticas del Gobierno de los Estados Unidos, se comenta que en los años setenta dos tercios del FBI eran mormones; hay quienes piensan que estos datos pueden ser empleados para otros fines. Cabe destacar que como resultado de la Guerra Fría estos registros permanecen en un refugio a prueba de explosiones nucleares.

Los testigos de Jehová, por su parte, presentan planteamientos que también resultan conflictivos para los valores dominantes; sus creencias les llevan a rechazar ciertas terapias médicas como las transfusiones de sangre y además no pueden rendir culto a ninguna otra entidad que no sea Jehová, por lo tanto se niegan a rendir honores a la bandera, a cantar el Himno Nacional y a usar uniformes militares, ya que se definen pacifistas. También consideran que el fin del mundo está próximo y que cuando esto suceda sólo sobrevivirán los *salvos*, o sea ellos exclusivamente, los únicos conversos: tenían incluso una "cifra mítica" de 144 000 salvados. La cifra tuvo que ser replanteada debido al éxito que gracias al proselitismo han conseguido. Creen que para salvarse es necesario mantener una moral rígida, publicar (proselitismo) y realizar otras actividades. Consideran que el resto de la población está en pecado generalizado y emplean la imagen veterotestamentaria de Sodoma y Gomorra para describir el mundo contemporáneo.

El no asumir valores habitualmente aceptados por las sociedades latinoamericanas como son la medicina alopática, el respeto a los símbolos nacionales, particularmente en las escuelas y el servicio militar obligatorio les ha acarreado fuertes problemas, por otra parte su comportamiento ha sido el habitualmente asignado a las llamadas *sectas*, generalización que causa incomodidad para la inmensa mayoría de

practicantes no católicos, pues con tal definición equivocada se sienten estereotipados, difamados y calumniados.⁸

Sin embargo la investigación de campo muestra que no necesariamente los *testigos* actúan de acuerdo a estos planteamientos al pie de la letra; según Patricia Fortuny, sólo en México aplican las tácticas habituales de muchos mexicanos para resolver las exigencias formales del servicio militar obligatorio. Detectamos un presidente municipal *testigo*, aunque nos aclararon que era "simpatizante" y todavía no estaba bautizado, sin embargo en la entrevista que tuvimos, su esposa, que sí estaba bautizada, era evidentemente quien guiaba el plan de gobierno.

Por otra parte, en términos políticos, el grupo acepta sin mayor crítica al gobierno en turno de cada país. Al sentirse incomprendidos tratan de compatibilizar su obediencia al gobierno en turno, cualquiera que sea, con su comportamiento de reminiscencias anarquistas de no rendir honores a los símbolos nacionales o con su negativa a vestir uniformes militares (Ríos, 1998). Es importante señalar que su concepción del Estado y de las Naciones Unidas como entes de alguna manera diabólicos los inserta en una dinámica contestaria, pero con un franco rechazo a la acción política; los *testigos* son de alguna manera objetores de conciencia, que desarrollan tácticas no violentas; en términos prácticos las mismas son sumamente efectiva pues pueden involucrar a amplios sectores que tienen un cierto *desencantamiento del mundo*.

En México, los testigos de Jehova se calculan en alrededor de un millón de personas. Nosotros pensamos que la sociedad mexicana tiene una tarea adicional, explicarse por qué, en un país considerado históricamente el modelo del nacionalismo latinoamericano, se ha desarrollado un número tan alto de personas que renuncian a esos elementos de su identidad nacional; un análisis muy interesante nos muestra que existe una demonización del Estado y una explicación conspirativa del poder (Ríos, 1999). Los conflictos más notorios que han tenido los testigos de Jehova se han dado en el campo de la educación, debido a su negativa de saludar a los símbolos patrios, y en el campo de la salud, por los motivos que ya se han expuesto. Sin embargo, en materia de educación cabe destacar que lo más notable son las diferentes formas de negociación existentes en distintas partes para evitar el conflicto; muchos maestros reconocen en la docilidad de los niños *testigos* una virtud, en otros casos, los menos, se dan fuertes confrontaciones que pueden llegar a situaciones de violencia brutal (Molina Hernández, 1999).

⁸ Los grupos sectarios muestran un conjunto de problemas resultado de la confrontación de sus planteamientos muchas veces radicales, con las formas tradicionales de las culturas locales.

Los Nuevos Movimientos Religiosos

El surgimiento de los denominados Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) complica aún más el campo religioso. La mayoría de estos grupos surgieron después de la Segunda Guerra Mundial y se caracterizan por tener un discurso fundamentalista que incluye utopías tecnológicas y cibernéticas; muchos de estos movimientos plantean la vida en pequeñas comunidades e intentan construir espacios utópicos donde se reformulan los modos tradicionales de vida y se intenta crear nuevos espacios socio-religiosos. Estos grupos implican una resocialización de los conversos que les permite ingresar a una nueva vida en momentos en que la creciente complejidad tecnológica hace obsoletos estilos que pocos años atrás se pensaban firmes y duraderos. En algunos casos, se proporciona a los conversos elementos para afrontar los desafíos de la vida contemporánea y obtener mayores éxitos profesionales, como es el caso de la dianética, que tiene áreas para rehabilitación de drogadictos, organizaciones para empresarios y centros para artistas. La dianética y su expresión eclesial, la Iglesia de la Cientología creen en la reencarnación, en la posibilidad de eliminar los elementos que encubren el alma primordial de los conversos y en la posibilidad de encontrar el origen de estas almas en los restos de la explosión de otro planeta.

Los Niños de Dios-La Familia, después de ensayar un conjunto de posibilidades sobre las expresiones del amor, como era entendido en la época *hippie* de los años sesenta, han pasado a vivir en comunas relativamente endogámicas e introduciendo un conjunto de reglas que les permiten una mejor relación con el medio exterior, lo cual implica de alguna manera una autocrítica de los errores del pasado, manejado como una cuestión interna y evitando o tratando de evitar que esta reformulación se vuelva en su contra (Masferrer, 1998; Lagarriga, 1998).

La Iglesia de la Unificación del Reverendo Moon es otro nuevo movimiento religioso que ha tenido una importante expansión en los últimos tiempos; esta iglesia aplica en forma decidida los recursos económicos obtenidos para desarrollar una *holding*, el Grupo de la Unificación Mundial, grupo económico y financiero que le permite ingresar a muchos *mercados emergentes* con inversiones sustantivas (alrededor de 500 millones de dólares por país, al menos son sus promesas) que les facilitan la incorporación de adeptos a la vez que amplían sus recursos económicos; las actividades de Moon no se limitan a lo económico o religioso, sino que implican a su vez un proyecto político.

La acción política es una de las características de esta iglesia, que tiene en los niveles más altos a ex oficiales de inteligencia sudcoreanos que han tenido la habilidad de vincularse a los regímenes de seguridad nacional del Cono Sur surgidos en el

marco de la Guerra Fría, como es el caso de Uruguay y Chile. Su periódico *Washington Times* es considerado en Estados Unidos un órgano periodístico donde las agencias de inteligencia americanas acostumbran deslizar sus *trascendidos* (filtraciones deliberadas de información). Sus adeptos fueron prácticamente los únicos ciudadanos americanos que hicieron marchas y plantones para defender a Richard Nixon en el caso *Watergate*. En México adquirió notoriedad cuando este periódico fue vehículo de un *trascendido* contra un alto funcionario, el entonces secretario de Gobernación Francisco Labastida. La Iglesia del Espíritu Santo de la Unificación Mundial, nombre legal de esta organización, es de las pocas que ha sufrido un rechazo en México al tratar de obtener su registro como asociación religiosa.

Este *holding* posee empresas automovilísticas, pesqueras, de construcción pesada, máquinas y herramientas pesadas, plantas medicinales y derivadas; 30 periódicos en todo el mundo, destacando *Washington Times*, así como la perla de la cadena periodística *Tiempos del Mundo*. Posee universidades, redes de venta tipo multinivel que incluyen desde ropa hasta *ginseng* y pescado. Ha realizado grandes adquisiciones de tierras en Uruguay, Brasil y Argentina para desarrollar ciudades utópicas y complejos turísticos; compró una isla frente a Alaska para instalar factorías pesqueras y fabrica sus propios barcos pesqueros y militares, yates y cargueros medianos. Tiene acciones en fábricas de armas. Posee también un banco en Uruguay, que no debemos olvidar es un discreto *paraíso fiscal*. Su capital se estima en más de 6 000 millones de dólares. En México inició sus actividades públicas en 1996, con una exposición en el World Trade Center de la ciudad de México, aunque está presente desde 1987. Esta iglesia posee además inversiones pesqueras en Baja California, asimismo planea fundar una universidad en este país, vinculada a las que ya tiene en Estados Unidos y en Corea. Su adquisición más reciente es la compra de la agencia de prensa UPI.

Moon considera que es el segundo hijo de Dios que ha venido a la Tierra para continuar la tarea iniciada por Jesucristo, por lo cual sus poderes sobre los adeptos son amplios. Como dato relevante podemos decir que sus adeptos solteros en edad de casarse deben enviarle dos fotografías las cuales son *leídas* por él, quien se remonta a siete generaciones anteriores y escoge la pareja correspondiente, que probablemente se encuentra en otro país. Una vez al año se realizan grandes matrimonios colectivos. En esta iglesia el matrimonio es indisoluble, en este particular Moon logró notoriedad cuando casó al arzobispo católico Milingo con una de sus feligresas, aunque finalmente el religioso repudió a su esposa y aparentemente volvió al seno de la Iglesia católica.

Todos estos grupos, y en este caso nos referimos a una gran cantidad que no necesariamente están reflejados en los tres ejemplos anteriores, tienen estrategias de

evangelización y reclutamiento que en muchos casos no son las usuales en los países donde se insertan, lo que produce resistencia en las sociedades locales. Sin embargo, cualquier generalización es sumamente peligrosa, ya que los nuevos movimientos religiosos probablemente sean más de mil y a veces éstos son grupos sumamente reducidos cuya existencia es casi imposible de identificar. Los investigadores hemos intentado grandes clasificaciones que sabemos de antemano insuficientes, pero que provisoriamente son útiles para trabajar. Por ejemplo, son más de cien los grupos religiosos que consideran que existen seres de otro planeta que visitan regularmente la Tierra, que intentan una relectura de la Biblia, identificando a los ángeles y otros seres sobrenaturales, que son mencionados como *transitando los cielos*, con estos tripulantes de naves espaciales. Estos grupos se pusieron de moda como resultado del suicidio colectivo acaecido en San Diego, California, por parte del grupo Portal del Cielo, a finales del 2002; los raélianos se llevaron las primeras planas anunciando la clonación de una niña. La llamada Rama Davidiana, dirigida por David Koresh, se conformaba de 80 personas y tuvo en vilo a la opinión pública pues resistieron tres meses con armas de grueso calibre al FBI, muriendo en un incendio sospechoso. Escindidos de una organización a su vez escindida de los adventistas, muy poco podía identificarse en ellos de su teología de origen, que es eminentemente pacifista.

Derribando las paredes del templo, eliminando las fronteras eclesológicas. Predicadores y teleevangelistas

Un aspecto que complica aún más los intentos por explicarse las dimensiones de las nuevas religiones, es el surgimiento de predicadores profesionales, que si bien surgen de distintas denominaciones se independizan de las mismas y crean un servicio de predicación, que es requerido por distintas denominaciones (Cox, 1995). Estos predicadores poseen fuertes cualidades carismáticas y tienen distintos niveles de prestigio. Un segmento más sofisticado de este sector son los llamados *teleevangelistas*; en este caso se le agrega una gran capacidad para transmitir sus carismas a través de la pantalla televisiva o de la radio. Su trabajo no es sólo de predicación sino que incluyen el desarrollo de obras sociales, donde el empleo de los medios de información de masas es muy importante pues les permiten llegar a sectores más amplios de la población y que en muchos casos no asistirían de primera intención a un templo o quizá no lo hagan nunca, pero será mediante estos recursos de comunicación que desarrollarán su vida espiritual. La televisión interactiva y el internet contribuyen a diversificar y a plantear formas alternas de involucramiento y participación religiosa a niveles y metodologías imposibles de imaginar hace pocos años.

Tanto los predicadores profesionales como los teleevangelistas, que pueden ser los mismos, según el caso, han creado un nuevo tipo de ministerio religioso que implica la desaparición del concepto tradicional de *denominación*, de *templo* o *parroquia* como de relación con el pastor o el sacerdote, habitualmente caracterizado por relaciones *cara a cara* y la posibilidad de un contacto físico potencial. Complementa el cuadro la conversión de figuras destacadas de los medios televisivos quienes abjuran de sus pecados, critican su identidad artística con la que en muchos casos se hicieron famosos y plantean a sus *fans* una nueva vida, proponiendo nuevos comportamientos éticos y morales, a través de su testimonio, como por ejemplo *El gordo Porcel*, Yuri o María del Sol; recientemente Lolita de la Vega se incorporó a este grupo, reivindicó la tradición metodista de su padre y el 21 de marzo de 2000 celebró su quinto matrimonio en la Union Church, con vestido blanco y con el pastor Hugo Álvarez como celebrante; por cierto, uno de los exorcistas más prestigiados de México. Previamente realizó una serie de tres programas denunciando a las sectas satánicas en este país, con crudos testimonios y con la asesoría del pastor Álvarez. En todos estos casos se presentan en términos genéricos como *evangélicos*, sin precisar una denominación, aunque es posible identificar en ellos la influencia del neopentecostalismo.

La competencia de los teleevangelistas con los grupos de pastores tradicionales ha sido muy grande, recientemente los primeros se han desprestigiado por tener relaciones con prostitutas y por protagonizar escándalos financieros y de evasión fiscal. Sobre el "enfrentamiento" entre ambos grupos se puede citar el ejemplo de un famoso teleevangelista a quien le dictaron una sentencia de 35 años por evasión de impuestos, mientras que en el mismo estado y época a un parricida lo condenaron a sólo 15 años; lo anterior hace pensar a los especialistas que se trata de cruentos ajustes de cuentas entre líderes religiosos, sin descartar la verisimilitud de las faltas sancionadas.

En México, este fenómeno no es muy notorio porque la Constitución prohíbe a las iglesias poseer medios de información masiva propios, y legalmente se requiere un permiso para cada transmisión. Sin embargo, cada vez más radiodifusoras y televisoras tienen programas religiosos permanentes; esta renovada concepción de *templo* no es exclusiva de los evangélicos. En una investigación desarrollada con motivo de la segunda y tercera visitas pastorales del papa Juan Pablo II a México, un grupo importante de católicos nos comentó que había recibido la bendición papal, al preguntarles *dónde* la respuesta fue que a través del televisor. Muchos de nuestros entrevistados se habían arrodillado y orado frente al aparato durante las transmisiones en vivo de las visitas. Estos elementos nos hacen considerar que en México un espacio significativo de las prácticas religiosas se dará muy pronto también mediante estos recursos, que obligan a reformular los conceptos tradicionales de *templos* y de *denominaciones* o *iglesias*.

De la comunidad familiar a la nueva comunidad religiosa. Los conflictos de valores y comportamientos

En su mayoría los Nuevos Movimientos Religiosos, algunos con planteamientos de origen cristiano, como La Familia, otros con formulaciones propias, como Cientología, y otros más tratando de rescribir los textos sagrados cristianos con influencia cultural budista, como Moon, quien se propone como el nuevo mesías, plantean formas de vida comunitaria que implican la separación del núcleo familiar y el traslado a nuevas comunidades de residencia. Esto genera fuertes conflictos con las familias consanguíneas y por afinidad de los conversos, quienes visualizan contradicciones entre sus modos de vida y las nuevas prácticas religiosas de sus familiares. Complica aún más el panorama de estos grupos el hecho de que los conversos, a la manera de los cristianos primitivos, ingresan a estas comunidades entregando sus bienes. Existen casos en que los bienes entregados son en realidad adelantos de una herencia o derechos sobre algunas empresas; por esta razón, algunos ejecutivos se encuentran de improviso con socios con los que tenían previsto trabajar, y por ende con los que no les interesa tener relación alguna.

Esta división de las familias lleva a que en muchos casos sean los propios familiares de los conversos los principales adversarios de las nuevas religiones, al considerar que sus familiares, generalmente sus hijos o dependientes, están siendo timados y son víctimas de verdaderas conspiraciones para que realicen actos reñidos con la moral y las buenas costumbres; actos delictivos o atentados contra su propia seguridad personal, sin descartar acusaciones de *lavado de cerebro* (Mayer, 1987: 31). En otros casos grupos religiosos antagónicos organizan verdaderas cruzadas contra los NMR. También existen personas o grupos que por diversas razones se sienten agredidos por la sola presencia de estos grupos y consideran una acción de justicia o de defensa de sus valores enfrentarlos. Sobre estas bases se configuran los llamados movimientos antisectas, organizaciones que están convencidas de que la mayoría de los Nuevos Movimientos Religiosos encubren a verdaderas organizaciones criminales o que por lo menos desarrollan formas de control mental que les permiten dominar su voluntad y manipularlos para fines perversos (Hassan, 1990).

La confrontación entre Nuevos Movimientos Religiosos y organizaciones antisectas plantean severos problemas éticos a los investigadores sociales. Es evidente el derecho de personas adultas a escoger la religión de su preferencia, las cuestiones de tolerancia e intolerancia religiosa están arriba de la mesa; por otra parte, en muchas ocasiones el investigador tiene fuertes dudas sobre si el grupo religioso en cuestión no está realizando violaciones a los derechos humanos y generando las presuntas actividades delictivas ya mencionadas.

Existe un campo más sinuoso en la confrontación: los derechos de los niños involucrados. ¿Puede un padre, contra el consejo de un médico, no autorizar una transfusión de sangre a pesar de que éste considera que es indispensable para salvar la vida del niño? ¿Es un acto de fe, compatible con las libertades religiosas o es el abandono de un enfermo por parte de sus responsables?, delito tipificado en la mayoría de los códigos penales modernos. ¿Debe en este caso el juez tutelar quitarle la patria potestad al padre, o debe considerar que por adscripción el niño es un miembro en pleno derecho de esa religión y no puede violar sus derechos religiosos? Por otra parte, están los derechos propios del niño a sobrevivir y elegir también en su momento su propia opción religiosa, que no necesariamente será la de sus padres.

El asunto puede llegar incluso a la esfera pública; varios NMR tienen criterios propios de educación para los niños y no envían a sus hijos a escuelas públicas o en otros casos los menores se niegan a rendir honores a los símbolos patrios cuando asisten a las mismas. En este caso, ¿a quién debe obedecer el niño, a sus padres o al director de la escuela? ¿Puede éste expulsarlo por indisciplina y privarlo del derecho a educarse?, ¿acaso no se lo está relegando con esa actitud a una situación de mayor aislamiento dentro de la sociedad?

También existe discusión sobre las tácticas de proselitismo *puerta por puerta*, acto considerado un mandato divino para llevar la *palabra*, aunque para algunos sea una violación al derecho a la intimidad de las personas pues nadie puede ser molestado en su domicilio sin mandato judicial. Es importante señalar que para los testigos de Jehová la cantidad de horas dedicadas a la predicación son precisamente un indicador de sus posibilidades de salvación (Artemia Fabre, comunicación personal).

Cuestión más difícil de precisar son los contratos celebrados que podrían limitar la libertad de las personas, ya que éstos son jurídicamente nulos; sin embargo, cómo se interpretan aquellos derivados del ejercicio de una religión, que tienen en muchos casos conceptos distintos de los del *liberalismo*. Miembros de cierta organización perteneciente a los NMR firman contratos por mil millones de años, en muchos casos sin remuneración, como expresión de lealtad al grupo, sobre todo si dentro de éste se cree en la reencarnación y en la trasmigración de las almas; ¿podría entenderse esto como esclavitud? Otro aspecto difícil ha sido el de las acusaciones de *insanía mental* o *demencia* contra conversos a alguno de los NMR; cuando esta acusación patológica prospera, el converso queda jurídicamente a disposición de sus familiares quienes tienen amplios poderes sobre su persona y sus bienes; éstos pueden someterlo a tratamientos de *desprogramación* u otros de tipo psiquiátrico sin consultarlo. Podríamos seguir con una larga lista de cuestiones complejas y difíciles de resolver que ponen a prueba la capacidad de cualquier analista, incluso de cualquier legislador.

Las soluciones adoptadas en un país no necesariamente son aplicables a otros pues evidentemente chocan en muchos casos con la respectiva idiosincrasia nacional.

Los límites armados de la tolerancia. Cuestionando la seguridad nacional

La situación puede ser aún más dramática y puede, incluso, rebasar los límites de la seguridad pública a nivel nacional. La secta de origen japonés La Verdad Suprema llegó a organizar grupos paramilitares que fabricaron gas venenoso y lo arrojaron al metro de Tokio causando numerosas muertes y miles de intoxicados, más adelante en el juicio a su líder quedó demostrado que éste había sido además responsable del asesinato y posterior desaparición en una cuba de ácido de quienes intentaron denunciar a esta organización criminal. También adquirieron helicópteros militares con capacidad de transportar una ojiva nuclear y existe el rumor de que 10 000 adeptos rusos son en su mayoría expertos militares. La policía japonesa debió reconocer públicamente su incapacidad para controlar a este tipo de organizaciones criminales de inspiración religiosa.

Más controvertido es el caso de la Rama Davidiana de David Koresh; este grupo de carácter escatológico se estaba preparando para el fin del mundo, donde según sus creencias habría un momento en que los sobrevivientes de la catástrofe, divididos en buenos y malos, combatirían entre sí en un mundo sin ley. Los sobrevivientes buenos irían al paraíso. Teniendo en cuenta estas contingencias, el grupo estaba armado "hasta los dientes" aunque no tenía entre sus planes realizar alguna actividad armada a iniciativa propia.

Fue necesario que interviniera el FBI, pero con su manera de proceder lo único que logró fue activar esta teología escatológica y los adeptos actuaron en consecuencia: el grupo murió en su totalidad, hecho que para algunos fue un suicidio y otros consideran que fueron brutalmente incinerados en vida. Nuevamente se puso en evidencia la dificultad de la policía para abordar este tipo de sucesos, donde se entrecruzan cuestiones de seguridad con grupos religiosos. Se plantea un problema más complicado para los estudiosos, es decir, cómo identificar la dinámica de un grupo religioso, que en un proceso dinámico se puede convertir en un peligro público. Algo similar sucede con las frecuentes denuncias sobre sectas satánicas y que ningún científico social en México está interesado en investigar teniendo en cuenta lo delicado de sus actividades.

Saltando los límites. Los suicidios colectivos y los abusos sexuales

Otras actividades que también sacuden a la opinión pública son los suicidios colectivos protagonizados por grupos religiosos, y que iniciaran en 1978 con el suicidio del Templo del Pueblo en Guyana; siguieron otros casos como el del Templo Solar y el grupo de *platillistas* Puerta del Cielo, en marzo de 1997, cuando los 39 integrantes más dos viajeros del espacio —o suicidas—, según el punto de vista del observador, decidieron que no tenían más nada que hacer en este planeta. Es evidente que estas actividades colectivas se producen cuando el grupo considera, en función del desarrollo de su cosmovisión, que su presencia en este mundo no tiene ninguna perspectiva y que las oportunidades son prácticamente nulas.

En México la polémica tuvo otro cariz. Al ser interrogado por la prensa, un líder cristiano que tiene como ministerio personal el combate contra las sectas destructivas, señaló a una iglesia como candidata a promover este tipo de actividades y exhibió como prueba una entrevista videograbada; la iglesia cuestionada solicitó y obtuvo firmas de investigadores que rebatían la posibilidad de un suicidio colectivo; desafortunadamente la mayoría de los firmantes no tuvo la precaución de observar la mencionada entrevista. Nuestro equipo de trabajo solicitó observar estos elementos; la entrevista es muy clara y en un principio los entrevistados rechazan la posibilidad de un suicidio, sin embargo, el entrevistador los pone ante una situación distinta, al decirles que su máximo líder les informa que llegó *el tiempo* (del fin del mundo) y ya no hay nada más que hacer; los entrevistados responden entonces que harían lo que su líder les ordenara sin titubeos pues *desde que allí entraron es para obedecer*. La noción de obediencia ciega al líder es el corolario del material observado que podría entonces ser la propia muerte del creyente; cabe recordar que esta iglesia tiene además una categoría organizativa, *los incondicionales*, quienes juran lealtad física, moral y económica al líder y que incluso permiten que éste defina sus matrimonios (Mascareñas y Mascareñas, 1998).

Pero es difícil que se llegue a esos extremos, el escándalo puso de relieve otro aspecto más bucólico: esta iglesia, conocida por exigir un modo de vida rígido y puritano a sus fieles porque así *lo manda Dios*, tiene un sistema de ruptura pautada de la norma; sólo un Dios, su jefe, que es considerado prácticamente un *Dios vivo*, puede romper la norma y a él se le deben ofrendar niñas de 14 años en contextos sadomasoquistas. ¿Fidelidad religiosa o estupro?, ésa es la pregunta que se formula la sociedad. Un sistema de *haz lo que yo digo pero no lo que yo hago* es el problema del doble lenguaje en un sistema de pautas excesivamente rígidas, dentro de una estructura patriarcal y autoritaria. Algo parecido fue publicitado recientemente sobre abu-

sos cometidos por Marcial Maciel, líder y fundador de una orden religiosa católica con mucha presencia en la clase alta, como es la Legión de Cristo (Guerrero Ciprés, 1998; Escalante Gonzalbo, 1998; González, 1998; Espinosa, 2003; Maciel y Colina, 2003).

Lo más reciente en la materia, es el caso de la Iglesia de la Reivindicación de los Diez Mandamientos, una secta de origen cristiano que se hizo célebre por la muerte de alrededor de 400 de sus feligreses en un incendio; este grupo fundado por ex sacerdotes y ex monjas católicos, cuyo paradero, por cierto, es desconocido, había planteado la inminencia del fin del mundo y exigido a sus feligreses la venta de sus bienes y la entrega de los mismos. Más adelante el hallazgo de fosas colectivas elevó el número de muertos a más de mil y aún se siguen encontrando cadáveres (CESNUR, Web, 2000; Erdely 2001 y 2002).

Programación y desprogramación. *La noción de sectas destructivas*

Los grupos antisectas ya descritos, tienen por su parte una red mundial que les permite coordinar acciones y realizar denuncias en el ámbito nacional e internacional (con presencia también en México); para este caso, nos parece que la obra de Steven Hassan (un ex *moonnie*), titulada *Cómo combatir las técnicas de control mental de las sectas*, es bastante representativa de esta posición. Hassan considera que éstas someten a sus adeptos a sistemas de control mental, “un sistema de influencias que desbarata la identidad del individuo (creencias, comportamientos, forma de pensar y emociones) y la reemplaza por una nueva [...] esta nueva identidad es de tal naturaleza que la identidad original la rechazaría con todas sus fuerzas si pudiera saber de antemano lo que le espera en el futuro” (Hassan, 1990: 25-26). El concepto de *secta* empleado por este autor no se limita necesariamente a las religiosas, sino que existen muchas seculares; toma del diccionario Webster la acepción de “un pequeño o reducido círculo de personas unidos por la devoción o aceptación de un programa artístico o intelectual, tendencia o figura (de no mucha popularidad)”. Esta acepción sumamente amplia tiene después una connotación valorativa; existirían algunas positivas y otras destructivas. Para este caso sólo son de su interés aquellas que son destructivas. Las sectas consideradas por Hassan como peligrosas son de cuatro tipos: religiosas, políticas, psicoterapéuticas o educativas y comerciales.

Los miembros de las sectas destructivas según estas definiciones padecerían de un cuadro patológico llamado Desorden Asociativo Atípico que incluye

estados de trance, la pérdida de la realidad no acompañada de despersonalización, y aquellos estados disociativos más prolongados que pueden presentarse en personas que han sido sometidas a largos periodos de continua e intensa persuasión coercitiva (lavados de cerebro, modificación del pensamiento y adoctrinamiento mientras han sido prisioneras de terroristas o sectas) (Hassan, 1990: 284).

Según Lifton las estrategias de control mental consisten en: *Milieu* control (control de la comunicación dentro de un entorno, manipulación mística o espontaneidad planeada, exigencia de pureza y culto de la confesión, sacralización de la ciencia, la carga del lenguaje y la doctrina sobre la persona, la dispensación de la existencia o la ausencia del derecho a existir (esto puede ser empleado en suicidios masivos) (Hassan, 1990: 297-303).

El autor hace una diferencia entre *desprogramación* y *asesoramiento en abandono*, su especialidad, y considera que la desprogramación clásica resulta legalmente riesgosa y a menudo traumática ya que consiste en

localizar al adepto, se lo secuestra físicamente... y lo trasladan a un lugar secreto ... una vez allí, se le vigila las veinticuatro horas...mientras el desprogramador, ex miembros de la secta y familiares le presentan información y discuten con él. Las ventanas están cerradas a cal y canto, pues se han dado casos en que el adepto se ha lanzado por la ventana de un segundo piso para evitar lo que ellos llaman el proceso de *quebrantamiento de la fe*... se le mantiene encerrado durante días, a veces semanas enteras, hasta que rompe el control mental de la secta (Hassan, 1990: 176-177).

Frente a estos sistemas coercitivos, el autor propone la *asesoría en abandono*, que consiste en que "le demuestro que él está en una trampa: una situación en la que se encuentra psicológicamente incapacitado y de la que no puede salir, le hago ver que cuando realizó la elección no deseaba meterse en una trampa ... las personas que están en otras sectas también se encuentran en una trampa, por último le digo que es posible salir de esa trampa" (Hassan, 1990:188). Sus estrategias básicas son: establecer la relación y la mutua confianza, utilizar comunicaciones orientadas hacia un objetivo, desarrollar modelos de identidad, acceder a la identidad anterior a la afiliación, conseguir que el adepto contemple la realidad desde perspectivas muy variadas, evitar los procesos de interrupción del pensamiento mediante una forma indirecta de facilitar información, visualizar un futuro feliz para vencer las fobias del adoctrinamiento, ofrecer al adepto definiciones concretas sobre el control mental y las características de una secta destructiva (1990: 226). Cabe destacar que existen organizaciones de ex miembros de las sectas en cuestión que participan de estos procesos de re-

adaptación; Hassan incluye una larga lista de estas organizaciones. Es interesante recordar que la primera organización de ex miembros es la de La Familia.

Las organizaciones antisectas tienen a su vez como principales oponentes a los grupos conocidos como *sectas destructivas*, que a su vez se encuentran en lucha constante por defender su derecho a la libertad de culto y no dudan en acudir a los medios legales cuando se ven amenazados; de ambos lados hay juicios perdidos y ganados. El evento más reciente es la derrota de Cult Awareness Network (Red de Alerta sobre Cultos), que en un juicio en Estados Unidos fue encontrada culpable de violar los derechos humanos de un joven pentecostés, cuya madre había contratado ya los servicios de desprogramación.

Entre Oriente y la Unión Americana. Las religiones orientalistas

Dentro de esta denominación genérica, los investigadores solemos incluir a las religiones cuyas doctrinas son originarias de los países orientales y que se reconocen como budistas, hinduistas u otras que derivan de éstas; nuevamente los intentos clasificatorios presentan dificultades, lo más notorio es que estas religiones se basan en sistemas de introspección personal, lo cual permite que las distintas expresiones individuales, realizadas con un conjunto de procedimientos aceptados, deban ser consideradas de alguna manera como legítimas, además de que no tienen estructuras organizativas jerarquizadas, sin dejar de considerar la existencia de distintos sistemas de *religiones civiles nacionales*. Los budistas, por ejemplo, tienen varias expresiones sumamente distintas, como son las de origen tibetano, coreano o japonés⁹ para citar casos. Los hinduistas, además de tener expresiones religiosas para las distintas castas, tienen una gran cantidad de especialistas religiosos locales, quienes a su vez tienen sus propias interpretaciones y que en muchos casos los llevan a considerarse reencarnaciones de Dios, lo que les proporciona amplios poderes sobre los creyentes.

Estos sistemas de líneas paralelas y no jerarquizadas pero con esquemas de autoridad vertical y plena del *guru*, se han trasladado a Occidente, donde las relecturas de los mismos son sumamente diversas y sólo podremos mencionarlas en este documento. Grupos como los Hare Krishna u otros más discretos, al menos en su vestimenta, han tenido mucho éxito preferentemente en sectores medios y altos de las sociedades occidentales, quienes cada vez tienen mas dificultades para encontrarle

⁹ Se puede consultar la tesis de Lisette Morales Aldana sobre budismo, en particular el capítulo "Budismo japonés en México".

un sentido a su vida, luego de haber probado diversas opciones sin que sus expectativas fueran cubiertas. Una lectura más prolija de estos movimientos plantea a menudo muchas dificultades para encontrar en ellas los elementos de las religiones de origen. Por ello, es más práctico pensar en estos movimientos como *neobudistas* o *neohinduistas* para evitar analizarlos desde la perspectiva de una ortodoxia histórica y de origen que evidentemente no comparten en términos conceptuales, aunque sí en sus denominaciones. En muchos casos son estructuras verticales centradas en la personalidad de sus fundadores, a los que se presta gran obediencia y respeto. En un acto de proselitismo de una secta hinduista el expositor, un *guru* de origen puertorriqueño, explicaba las bases de comportamiento a los neófitos: estudio, servicio desinteresado y obediencia total al *guru*. Un curso de iniciación puede costar varios miles de dólares. Recientemente una *guru* cobró alrededor de 700 dólares por un curso de iniciación, que implicaba además el pago de hospedaje por varios días en un hotel de cinco estrellas en una ciudad cercana al Distrito Federal.

Los hijos del Islam en América

El mundo musulmán ha influido también de manera importante en nuestro continente; aunque estos aportes han sido sistemáticamente desconocidos, es notable cómo los españoles y criollos tendieron un velo sutil pero espeso sobre la influencia que pudiera haber generado 700 años de presencia musulmana en la península ibérica y el traslado de estos aportes culturales, más aún teniendo en cuenta que precisamente Andalucía, escala obligada de todos los viajeros, fue la última en expulsar a los *moriscos*. También existen referencias sobre la existencia de musulmanes entre los esclavos traídos de África. Sin embargo su influencia fue poco significativa, a diferencia de Brasil, donde la presencia musulmana fue muy importante. En los dos últimos siglos llegaron a América española migrantes de origen musulmán que establecieron pequeñas colonias, aunque muchos prefirieron convertirse al cristianismo para evitar el problema de ser minoritarios y tener que enfrentarse a un panorama adverso. En los Estados Unidos pudieron desarrollarse grupos musulmanes importantes como resultado de las migraciones más recientes y en los años sesenta el Islam se convirtió en un instrumento de lucha y organización étnico-racial de un sector de la población negra. El atentado en el World Trade Center de Nueva York el 11 de septiembre del año 2002 por un grupo fundamentalista musulmán ha incrementado los prejuicios contra este grupo. En un proceso, sectores de población blanca se incorporaron al Islam, específicamente a distintas sectas de origen islámico, generando a su vez nuevas lecturas de esta religión que tiene estructuras jerárquicas, pero no necesaria-

mente clericales en el sentido católico. Dentro de estos neomusulmanes, lo que se observa en términos generales es una reformulación o priorización de los elementos esotéricos de las sectas musulmanas, incluso con un proceso de disminución de lo islámico en términos más tradicionales. Estas reelaboraciones también han llegado a México y a distintas partes de América Latina.

Mención especial requiere la fe Bahai, sistema creado en Irán y que pretende fusionar distintas tradiciones religiosas, intento algo ecléctico pero no por ello menos riguroso que otros; alguna vez será analizado como un anticipo de los sistemas religiosos de la postmodernidad o de la *New Age*.

La Nueva Era o New Age

Esta "religión" es una suerte de panteísmo: considera que tanto el universo, la naturaleza y las personas son creaciones divinas, por lo que todo está en un contexto de sacralidad. Muy a tono con el concepto de *aldea global*, intenta una fusión de todas las tradiciones religiosas, con especial énfasis en las orientalistas y amerindias, a lo cual agregan en muchos casos conceptos del *esoterismo occidental*. Pero allí no terminan los elementos considerados, pues los seguidores de esta doctrina incluyen concepciones ecologistas, naturistas, creencias en la reencarnación y una larga lista que resulta prácticamente inagotable. Dificulta cualquier generalización el hecho de que los distintos grupos de Nueva Era son autónomos y pueden obviamente realizar sus propias elaboraciones. Estos grupos tienen mucho impacto en sectores de capas medias intelectuales y además no se asumen estrictamente como una religión, lo cual es congruente con los fenómenos de multirreligiosidad (Bosca, 1997).

México, semillero de nuevas religiones o iglesias

Una lectura apresurada de nuestro trabajo podría dar la impresión de que los mexicanos no han sido creativos en materia religiosa. Por una parte las relecturas étnicas del catolicismo colonial dieron lugar a una multiplicidad de catolicismos étnicos que se agrupan en los conflictivos términos de *catolicismo popular* o *religión popular*, lo mismo sucede con las religiones afroamericanas, que en nuestro país no son muy significativas. Por otra parte, los catolicismos mestizos o criollos son exponentes de otras propuestas religiosas que se enmarcan en el contexto de los cultos marianos, como el guadalupanismo. Más adelante, el protestantismo primermundista fue rebasado por las denominaciones históricas nacionales y por los pentecostalismos y

neopentecostalismos mexicanos y latinoamericanos, quienes fundaron sus propias denominaciones. El mismo catolicismo del siglo xx fue testigo del surgimiento de carismas propios que se expresaron en la creación de numerosas órdenes religiosas, tanto masculinas como femeninas, fundadas por latinoamericanos y mexicanos. El caso mas destacado es la Teología de la Liberación latinoamericana, formulada por un sacerdote diocesano¹⁰ peruano (Gustavo Gutiérrez), que rápidamente se expandió a todo el continente americano, lo mismo que en Asia, África y Europa, configurando un "polo teológico" que llevó a ciertos sectores conservadores del Vaticano a cuestionar sus propuestas, aunque las repetidas advertencias sólo sirvieron para evidenciar la fortaleza de la alternativa.

No podemos dejar de mencionar en este capítulo de la creatividad de sistemas religiosos al Espiritualismo Trinitario Mariano, fundado en México y que pretende una fusión de aportes europeos, cristianos y no cristianos, e indígenas, que fue adecuadamente descritos por Ortiz Echaniz y Lagarriga. Mención especial requiere la Iglesia de la Luz del Mundo que generó un sistema muy inspirado en el Viejo Testamento, que implica una reformulación del Nuevo Testamento y concepciones que se le adicionan a partir de la naturaleza cuasidivina de sus profetas y guías Aarón y Samuel, padre e hijo.

Es importante destacar esta dinámica y creatividad del campo religioso que se expresa en procesos de reformulación y de fundación de nuevos sistemas religiosos, los mismos, al margen de las preferencias, virtudes o defectos enriquecen y complejizan el patrimonio cultural de México y América Latina.

Los dineros del Señor

Es evidente que las distintas comunidades deben obtener recursos económicos de parte de sus adeptos para el mantenimiento de todo lo que implica el culto religioso, ya que lo mismo se requiere de personal, inmuebles y recursos materiales diversos así como de destinar recursos para el trabajo misionero y para abrir templos en lugares donde su presencia es todavía débil. La Biblia plantea que los creyentes deben destinar 10% de sus ingresos a Dios y que esto no descarta las distintas ofrendas que éstos entreguen durante el culto. En la época de la Colonia, el diezmo fue uno de los impuestos requeridos a los súbditos, además de las contribuciones reales y locales.

¹⁰ A una edad muy madura, el religioso solicitó su ingreso a la Orden de los Predicadores (dominicos); Manuel Marzal, comunicación personal, 2001.

Diezmos, ofrendas, herencias y donaciones hicieron a las iglesias muy ricas, de tal modo que la incautación de los bienes religiosos para solventar sus siempre deficitarias finanzas se convirtió en una estrategia de la Corona; estas medidas se mantuvieron durante el periodo independentista aunque con distintos resultados.

Es imposible una cuantificación precisa de los bienes acumulados por la Iglesia, pero se estima que en 1857 éstos se elevaban en 30% de las tierras rurales y 40% de los solares urbanos. El manejo de cuantiosos recursos por parte de la Iglesia incrementó en muchos casos su impopularidad; en el Perú, por ejemplo, se decía que las tres plagas de los indígenas eran "las tres C": cacique, cura y corregidor (Marzal, 1983). No debemos olvidar que una de las críticas más significativas de Lutero contra la Iglesia era la desenfadada venta de indulgencias, actividad que practicaban muchos eclesiásticos para allegarse fondos a costa de ingenuos pecadores.

La cuestión de los bienes expropiados a la Iglesia o "donados" al Estado en el periodo de la Reforma Liberal, fue uno de los asuntos más delicados que se discutieron durante los cambios constitucionales de 1991, donde finalmente se negoció que la propiedad seguiría siendo federal, pero que se otorgarían los templos dedicados al culto en uso exclusivo a las asociaciones religiosas creadas con ese fin; también se explicitó que las iglesias no podrían tener bienes que no fueran los necesarios y dedicados al culto. Del mismo modo, las asociaciones religiosas podrían poseer en propiedad bienes que adquirieran después de la reforma constitucional.

La legislación así planteada solucionaba aparentemente los principales problemas pero dejaba abiertos otros. En muchos casos, sobre todo en las áreas indígenas, las comunidades se consideran propietarias de los templos, y debido a ello la posibilidad de que los curas puedan recurrir a la fuerza pública para desalojar a los líderes religiosos comunitarios que quieren desarrollar sus particulares *lecturas étnicas* del catolicismo ha desatado varios conflictos. Asimismo, grupos como la Iglesia de la Unificación, cuya teología implica en parte dedicar importantes recursos a cuantiosas inversiones en los países donde desarrollan trabajo misionero, desconciertan a los observadores ya que se considera que exceden lo necesario para el culto, aunque en muchas oportunidades los gobiernos, agobiados por el desempleo y la escasez de capitales e inversiones, aceptan éstas sin mayores preguntas.¹¹

¹¹ Esto me fue comentado por un alto funcionario mexicano del área religiosa cuando le pregunté por la política gubernamental hacia Moon. En Brasil, Argentina y Uruguay llegaron con promesas de fuertes inversiones y la cifra mencionada por la prensa era de 500 millones de dólares americanos.

Dar a Dios para recibir de Dios. De diezmos a diezmos

La Iglesia católica ha abandonado la costumbre de solicitar a sus adeptos el 10% de sus ingresos, y aunque conserva el término, ha tasado al diezmo como el equivalente a un día de salario al año. Recientemente el arzobispo de Yucatán pidió a sus feligreses que duplicaran este aporte, actitud que causó polémica en la prensa y otros medios. Llama la atención el contraste entre este comportamiento y el de los evangélicos y los grupos religiosos no católicos en general.

En términos generales, y como expresión de un cierto fundamentalismo bíblico (Le 27,30; Dt 14,22), los evangélicos pagan el diezmo del 10%, valga la redundancia, "porque eso no nos pertenece, es de Dios"; luego en los distintos servicios aportan las ofrendas que pueden ser en dinero, especie o trabajo. Podríamos calcular la posibilidad de que un evangélico aporte alrededor del 15% o más de sus ingresos a actividades religiosas. Este comportamiento contrasta notablemente con el de los católicos, que prácticamente se conmocionaron por pasar del 0.28% al 0.56% y que si le agregamos las limosnas y ofrendas entregadas durante la misa se elevarían al uno por ciento.

Los evangélicos están convencidos de que Dios puede identificar este espíritu de donación y que se los retribuirá elevándoles sus ingresos, estableciéndose de este modo un sistema de dones entre Dios y sus creyentes. Desde esta lógica, la entrega de cuantiosas ofrendas y el cumplimiento del diezmo se convierte en la garantía de obtener el apoyo divino. Ésta es la base de la Teología de la Prosperidad evangélica (Aubrée, 1999).

No podemos olvidar que la conversión al evangelismo en América Latina implica habitualmente procesos significativos de cambios culturales: abandonar el alcohol, practicar la fidelidad conyugal, no participar en fiestas, respetar una ética del trabajo y un sentido del ahorro que en su conjunto implican una limitación del gasto en elementos que ahora se transforman no sólo en superfluos sino demoniacos. Debemos agregar el involucramiento en pequeños grupos que actúan como redes de solidaridad y apoyo mutuo que evidentemente amplían las posibilidades. Nuestra investigación de campo y la de otros especialistas nos permite concluir que el incremento de los aportes para las iglesias evangélicas no representa un proceso de pauperización de los donantes sino que pareciera actuar como un incentivo para mejorar sus condiciones de vida; y es algo aceptado por los investigadores de la religión el hecho de que con escasas excepciones los conversos tienen un elevamiento generalizado de sus ingresos, niveles de consumo, alimentación, etc. Aunque las formas imperativas que muchas veces se aplican para allegarse dichos fondos producen una percepción escandalosa en los observadores poco avisados que no entienden la lógica del donante

y el donatario y sienten que se enfrentan a un salteador de caminos pidiéndole dinero. Evidentemente esto varía de acuerdo a cada grupo religioso; por ejemplo, la Oración Fuerte del Espíritu Santo, conocida a nivel internacional como Iglesia Universal del Reino de Dios, realiza fuertes exacciones a sus ingenuos feligreses (Aubrée, 1999).

Esto opera a su vez, desde nuestro punto de vista, como una profecía autocumplida pues actúa como un estímulo para realizar aportes más sustantivos en la espera de una mayor remuneración divina. "Si le damos a Dios, Dios paga y con creces", me decía uno de mis entrevistados, quien estaba absolutamente convencido de que esto se debía a un incremento de sus ingresos en más del 100% en menos de un año, pues había tenido éxito reparado electrodomésticos, y como creía que yo había tenido un papel relevante en esta ampliación de sus actividades, prácticamente era tratado como un enviado divino.

Los llamados *teleevangelistas* tienen una gran capacidad para obtener donaciones de sus escuchas; recientemente la ciudad de México se vio conmovida cuando Morris Cerullo, considerado uno de los diez hombres con mayores poderes de curación en el mundo,¹² pidió en forma desenfadada aportes tanto en efectivo como en cheques u otros medios de pago a cambio de la realización de sanaciones y otros milagros. Lo interesante es que pudo llenar el Zócalo de la ciudad de México, que tiene una capacidad para 90 mil personas y luego abarrotó una plaza de toros con capacidad para 45 mil personas (marzo de 1997). Evidentemente los milagros esperados superaban con creces los ingentes aportes entregados. En 1999 los testigos de Jehova llenaron tres días seguidos el Estadio Azteca (su aforo es de 97 mil personas) y un grupo evangélico llenó también este estadio. Finalmente, en Semana Santa del 2000 la Iglesia católica volvió a llenar ese lugar, lo que podría considerarse como una especie de prueba de fuerza de los distintos grupos religiosos.¹³

Un líder evangélico neopentecostal me confió en privado que los evangélicos se sentían profundamente apenados por la actitud de Cerullo, ya que consideraban superaba los límites de un pedido honesto de fondos; ellos en una actividad posterior habían sido muy cautos con los pedidos de dinero para evitar ser confundidos con ese espíritu *mercantil*. Sin descartar la legitimidad de esa cautela, debemos reconocer que los aportes fueron hechos en forma generosa, de buena fe y que son pocos los casos en que las personas se sienten estafadas; la percepción de esta realidad hace que los científicos sociales de la religión tratemos de explicarnos con más precisión

¹² Según nuestros informantes evangélicos.

¹³ Recientemente líderes evangélicos me señalaron que tienen dificultades para volver a rentar el Estadio Azteca.

las concepciones de *dinero, trabajo y salvación* de estas religiones, evitando involucrarnos en juicios de valor, que son útiles sólo para expresar sentimientos y emociones pero no la *realidad* como es *vivida* por los protagonistas y adeptos de estas religiones.

Del exorcismo al milagro express

Un ejemplo es la Iglesia Universal del Reino de Dios, mejor conocida en México y en otros países como Oración Fuerte al Espíritu Santo aunque recientemente su nombre mutó a Pare de sufrir. Esta organización es conocida en el medio académico por la introducción del concepto de supermercado de bienes simbólicos, el *milagro express* y por la noción de remate o subasta en la concesión de la gracia (Aubrée, 1999b), que pone al presunto beneficiario del milagro en la disyuntiva de entregar fuertes cantidades de dinero o correr el riesgo de un castigo divino o por lo menos la pérdida de los favores o exorcismos obtenidos, por su precaución en la ofrenda (Silveira Campos, 1997:214-215).

En Brasil este grupo, propietario de TV Record, la segunda cadena informativa en el país, tiene senadores y diputados entre sus adeptos y posee dos bancos y múltiples negocios. Se han desarrollado en todo el continente americano y en Europa se expanden dentro de las comunidades de habla portuguesa, también se han consolidado en algunos países africanos. Tienen entre sus prioridades la compra de teatros y cines, muchos de ellos con prestigio urbano pero que actualmente son incosteables.

Su ingreso a México fue paradigmático; la legislación mexicana exige como requisito para el registro como asociación religiosa cinco años de arraigo, este requisito lo obviaron registrándose como asociación religiosa *derivada* de una iglesia pentecostal ya registrada, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Este asunto llamó la atención pues ambas iglesias no tienen ninguna afinidad teológica, sin embargo en el medio religioso los signos exteriores de prosperidad que ostentaba el apoderado legal de esta iglesia que le dio la franquicia del registro despertaron comentarios adversos. Dos años después comenzaron a llover críticas hacia la Dirección General de Asuntos Religiosos por haber dado el registro, el organismo aclaró las cosas y se deslindó del asunto; las autoridades de la Apostólica plantearon su desconocimiento sobre el comportamiento del apoderado legal y finalmente, ante el escándalo, la Oración Fuerte pidió la cancelación del registro otorgado como asociación derivada. Sin embargo no se retiró de México, siguió trabajando como Asociación Civil (AC).

La Oración Fuerte al Espíritu Santo entró a México con una noción de mercado de la fe que rebasa cualquier previsión; rentó varios cines estratégicamente ubicados en las grandes ciudades, llegando a pagar 10 mil dólares por la renta de los mismos. Contrató espacios radiofónicos de varias horas diarias y cuando tuvo limitaciones de la Secretaría de Gobernación por no solicitar los permisos de ley, contrató espacios en las radiodifusoras *del otro lado* de la línea fronteriza. Cumplidos los años de arraigo requeridos volvió a solicitar su registro, lo que preocupó a las autoridades por la imagen que pudieran dar otorgándoselo. Sin embargo, para alivio gubernamental, una importante organización pentecostal impugnó el mismo, argumentando que sus prácticas desprestigiaban a los evangélicos y causaban confusión en la sociedad. México era de los pocos países donde esta iglesia no contaba con registro legal, hasta que, finalmente, lo obtuvo en el año 2001.

Los bienes familiares y los bienes de la comunidad religiosa. Rememorando a los cristianos primitivos

El comportamiento económico de los Nuevos Movimientos Religiosos que tienen vida comunitaria es aún más radical. Quienes ingresan a la comunidad deben donar sus bienes, siguiendo el ejemplo de las experiencias de vida comunitaria de algunos de los *cristianos primitivos*. Como ya se explicó, esto puede generar una percepción muy distinta en el donante y los familiares o amigos suyos, o en los críticos de estos movimientos. En una entrevista, otro interlocutor me explicó que había entregado el equivalente a un millón de dólares (resultado de la venta de sus bienes y participaciones empresariales), al ingresar a la iglesia donde se encuentra actualmente. El donante era un administrador de empresas exitoso con negocios propios derivados de un grupo familiar; sus parientes aceptaron haber tenido fuertes problemas con él.

De la ofrenda a los honorarios

Otros grupos pertenecientes a los NMR reciben pagos según sus servicios; por ejemplo, en la organización de la Dianética se cobra por el proceso de *audición* para pasar de un nivel a otro (son catorce niveles). Para los niveles más altos de *cleaning* los costos pueden ser de varios miles de dólares. La persona que no tiene recursos suficientes puede pagar una parte en dinero y la otra en trabajo; en este caso firma un contrato, según el cual si se retira de la organización o suspende el trabajo compro-

metido debe pagar la totalidad del curso en dinero. El contacto se origina con la oferta de un servicio aparentemente gratuito, incrementándose los costos en la medida que el adepto se involucra cada vez más en la organización.¹⁴

Una psicoanalista me comentó el caso de una paciente que deseaba salir de la institución pero que la misma le reclamaba el pago de los cursos recibidos y que la deuda ascendía a 35 mil dólares aproximadamente. Cabe aclarar que no es la única referencia recibida sobre cuestiones semejantes. Consultada sobre el particular, una representante de Dianética me confirmó la existencia de estos contratos, pero en su descargo planteó que su organización nunca había reclamado el pago por vía judicial ni presentado demandas. Rediscutido el asunto con la psicóloga, me comentó que de todos modos la existencia del contrato le generaba complejos de culpa, angustias y sentimientos persecutorios a su paciente, y que parte de la terapia consistió precisamente en resolver estas cuestiones. Según explicaciones de algunos representantes de Dianética en un programa de radio, un *cleaning* de once sesiones costaba en esos momentos nueve mil pesos mexicanos, es decir, 920 dólares.

Es importante comentar que la existencia de este tipo de contratos, comunes en una empresa, no son percibidos como habituales para una iglesia en el sentido común latinoamericano. No podemos dejar de mencionar que las relaciones de la Dianética con psicólogos y psiquiatras son muy tensas y que esta iglesia posee una organización destinada a defender los derechos humanos de los pacientes psiquiátricos. Cabe mencionar que pueden darse los casos de niños auditados por otros niños. Complican aún más el panorama los contratos de trabajo sin remuneración por mil millones de años, que obviamente rebasan las expectativas actuales de vida. Como la Dirección General de Asuntos Religiosos no le dio el registro legal, esta iglesia ha contratado una agencia de relaciones públicas para que haga *lobby*. Evidentemente su registro como Asociación Civil implica el pago del 15% del Impuesto al Valor Agregado y el Impuesto Sobre la Renta, además sus auditores están obligados a pagar impuestos sobre sus honorarios; si lograran las exenciones como asociación religiosa los ahorros impositivos serían cuantiosos. La pregunta que flota en el aire es si esta organización persigue o no fines de lucro, uno de los requisitos para su registro legal como asociación religiosa. Lo mismo podría decirse de los negocios de la secta Moon.

Los grupos hinduistas y budistas suelen cobrar también por servicios específicos, muchas personas toman sus enseñanzas aunque sean cristianos con el interés de mejorar sus sistemas de introspección, de conocimiento de sí mismos, y les parece razonable realizar pagos según actividades. Esto se aplica también a los feligreses,

¹⁴ Investigación de campo.

aunque los mismos deben prestar además obediencia total al guru y servicio desinteresado. Recientemente, en una mesa redonda transmitida por radio donde participé con varios especialistas religiosos, un guru nacido en México dio sus teléfonos para que los escuchas interesados se dirigieran directamente con él; con aparente ingenuidad le dije que parecía un aviso comercial, a lo cual su respuesta fue contundente y sin concesiones: "de eso se trata", me respondió a la vez que me dirigía una mirada sarcástica.

Marzal analiza el papel del diezmo en las nuevas iglesias en una barriada de Lima y llega a conclusiones semejantes; considera que el diezmo contribuye a mantener la vinculación de los conversos, pues en términos sociales "aumenta la solidaridad del donante con su Iglesia, que es percibida también como la empresa de la que es socio", especialmente cuando sabe cómo se gasta y puede de alguna manera decidir sobre su aplicación (Marzal, 1988: 422). A esto se le agrega la convicción de que el ser generoso con Dios hará que éste sea recíproco con el donante.

En resumen, podríamos concluir que los aportes de dinero a las nuevas iglesias escandalizan a los observadores externos (muchas veces sus críticos) pero no a los protagonistas; sin embargo, el problema se complica cuando los miembros de una iglesia están convencidos de que su pastor aplicó los recursos para objetivos no acordados o que están fuera de las estrategias institucionales. Si la aplicación es correcta en términos organizacionales, los aportes más generosos son los más seguros para obtener la gracia en este mundo y en esta vida.

Segunda parte



III

El fin del *modus vivendi*

El año de 1996. Un parteaguas en las estrategias eclesiásticas de relación con el Estado

Este capítulo reseña algunos aspectos contextuales de las complejas relaciones Estado-iglesias, define algunas cuestiones sobre el papel de la Iglesia católica en el México contemporáneo, cuestionando el presunto rol de *aparato ideológico del Estado*, que algunos especialistas le asignan y, cuestiona también las posiciones inspiradas en ideologías posmodernas en boga a principios de esta década, que hipotetizaban sobre la debilidad estructural de esta institución; también analiza la dinámica de las tendencias internas de la Iglesia y señala cómo los conflictos políticos y sociales actúan como elementos de unidad interna, muestra también como realizan coaliciones tácticas con los evangélicos y termina planteando las nuevas condiciones que les permitiría a las instituciones religiosas de distintos signo incidir significativamente en los procesos sociales y políticos.

La participación del clero en la política es un asunto que se presenta desde los inicios del México independiente.¹ En aquel entonces, dos sacerdotes, Miguel Hidalgo y José María Morelos, encabezaron la lucha por la independencia, para después ser juzgados y ajusticiados por la jerarquía católica aliada con el poder colonial español. Más adelante, Benito Juárez expropió los bienes de la Iglesia como paso decisivo para consolidar su proyecto político y ésta no tuvo mayor problema en recurrir a una alianza con los conservadores y extranjeros para tratar de imponer sus reglas de juego.² Ya

¹ Taylor, 1995.

² Cosío Villegas, 1981.

en el siglo xx, sectores integristas de la Iglesia se alzaron en armas para lograr cambios en el sistema constitucional que les garantizaran espacios dentro del sistema.

Como resultado de la Cristiada le fueron impuestas a la Iglesia condiciones muy duras, que a su vez le permitieron consolidar una situación peculiar, el *modus vivendi* que implicaba una serie de restricciones jurídicas y políticas de dependencia total, las cuales por su perfección eran imposibles de aplicar. Para ello se tomaron los Acuerdos de Bucarelli, nunca publicados por cierto, donde la Iglesia aceptaba de hecho *lo inaceptable*. Las restricciones ahí estipuladas paradójicamente la beneficiarían a largo plazo; éstas son algunas de ellas: inexistencia jurídica, expropiación de bienes, sacerdotes exclusivamente mexicanos, pérdida de derechos políticos para los curas, separación absoluta del Estado.³ Sin embargo, en términos estructurales esto implicó para la Iglesia varias situaciones:

1. El aparato ideológico del Estado sería la Secretaría de Educación Pública y no la Iglesia, como sucedía en otros países latinoamericanos.
2. La Iglesia quedaría desligada formal e informalmente del sistema político, y con ello sería considerada como uno de sus enemigos históricos, por lo cual un fracaso de éste implicaría una victoria suya.
3. El Estado tendría una política preferente hacia la libertad de cultos, lo que implicaba un apoyo moderado pero muy concreto para el desarrollo de otras confesiones religiosas.
4. La Iglesia debería desarrollar estrategias para ser autosuficiente en cuanto a recursos y personal.
5. La Iglesia aprendería a desarrollarse manejando un *perfil bajo*.
6. Por la naturaleza de estas circunstancias, muchas actividades serían desarrolladas por laicos.
7. Según el caso, la Iglesia asumiría el papel de aparato ideológico del sistema, pero no del Estado.

En México, la religión católica colonial tuvo un papel singular en la configuración de la identidad regional y nacional. Además, había servido de base para la reestructuración de los sistemas de visión del mundo de los grupos indígenas, de los africanos e incluso los criollos, después de la invasión europea, sin que podamos olvidar el papel del culto mariano en la configuración de la identidad mestiza.

³ Un resumen muy interesante, en términos históricos y jurídicos, está en Lamadrid Sauza *et al.*, 1994.

Frente a esta realidad y en la perspectiva de consolidar un Estado nacional, con identidad nacional propia, los liberales intentaron un proyecto político alternativo, que necesariamente implicaba una ruptura radical con la Iglesia para poder consolidarse, lo que consiguieron imponiendo un despliegue singular de habilidad política y estrategia militar.

Primero Benito Juárez y luego los caudillos triunfantes en la Revolución desarrollaron un programa de homogeneización cultural basado en el mestizaje de la población y en la consolidación de ciertos elementos populistas en la estructura económica, social y política, donde la educación laica tuvo un papel muy importante en la construcción de las ideologías nacionales.⁴

En este contexto, la confrontación Estado-Iglesia en México adquirió un carácter global y totalizador pues implicaba no sólo la separación de ambas instituciones sino la definición de los campos político y religioso como entidades separadas y autónomas, lo que estaba y aún está en juego era la existencia misma de los actores como actualmente están configurados, con los intereses que esto conlleva. Para la apreciación de muchos mexicanos esta separación no coincide necesariamente con los límites fijados por los liberales.

El caso más notorio y más fácil de analizar es el de las comunidades indígenas, los estudios sobre sistemas de cargos político-religiosos son casi un lugar común en la historia de la antropología. Sin embargo, recientemente el estado de Oaxaca introdujo los procedimientos de usos y costumbres como aceptables en términos constitucionales. La reciente y todavía no acabada discusión sobre las autonomías indígenas en el marco de los Acuerdos de San Andrés pone de relieve la necesidad o al menos la posibilidad de reformular algunos aspectos conceptuales del Pacto Federal.

La relación Estado-Iglesia en México debe hacerse el marco de una lectura de la dinámica del Estado surgido como resultado del proceso revolucionario. Para este fin nos parece interesante confrontar las posiciones de Rosa María de la Peña García en *La nueva ética global, la reforma del Estado en México y la integración regional*; lo atractivo del documento es que está elaborado por la Secretaría Técnica de la Comisión Plural para la Reforma del Estado, por la Coordinadora de Proyectos Especiales del Instituto de Investigaciones Legislativas de la H. Cámara de Diputados, y que fue publicado en la revista *Quorum* que edita ese instituto.

La autora destaca que la Constitución mexicana es la primera constitución liberal-social del mundo, donde si bien consagra libertades individuales "el origen revolucio-

⁴Una excelente descripción del programa político y educativo de los liberales en la construcción de la identidad nacional está en Aguirre Beltrán (1983).

nario del régimen no favoreció una inclinación política democrática, o sea relativista, sino otra de corte racionalista absolutista, con una lógica unitaria y no plural, que se expresa en la idea de que hay razones históricas y compromisos revolucionarios" (1996: 45). Más adelante caracteriza al Estado mexicano como un Estado liberal estatista, distinto del liberal individualista; la diferencia entre ambos es que para el último

la libertad es considerada a la manera de una condición necesaria, sin la cual el ser humano no es tal; en cambio el liberalismo estatista asume la libertad como una aspiración valiosa, legítima, un ideal que se concreta en la medida en que el sistema jurídico o social la otorgue. En el liberalismo estatista la libertad individual proviene de la social. En el liberalismo individualista la libertad individual no puede otorgarse o desconocerse, sólo reconocerse y, en su caso, garantizarse. Para el liberalismo estatista, la sociedad posee una dignidad superior a la del individuo, el interés de la sociedad implica una dignidad superior a la del individuo [...] El estatismo es en realidad un organicismo. Éste supone que el todo es superior a las partes.

[Por el contrario, para el individualismo] el Estado es una creación artificial de los individuos que tiene como fin garantizar en primer término su libertad y dar seguridad de su ejercicio. El contractualismo se expresa también en dos vertientes correspondientes a las doctrinas señaladas. El pacto social para los liberal-individualistas es un acuerdo entre seres que se comprometen a partir de su libertad, en el respeto a las libertades y los derechos de los otros. El pacto social para los organicistas es sólo un contrato de los llamados "de adhesión", cuyas cláusulas se instituyeron por un poder anterior y superior, que excede el poder del suscriptor [...] La idea que sustenta la superioridad de la dignidad del cuerpo social sobre la de los individuos se expresa en la frase de Rousseau que reza *la voluntad general es infalible* (Peña García, 1996: 49).

Otro actor es el cristianismo. Jan Haley (1991), destacado antropólogo político y psicólogo, describe muy bien sus tácticas de poder: la mayor innovación de Jesús fue "la idea de luchar por el poder organizando a los pobres y los desposeídos"; el cuadro destacado por el autor se basa en el empleo apropiado de las fuerzas disponibles, descontento popular, impuestos altos, dominación de la oligarquía judía y del imperio romano y una estructura de poder no unificada. "El *establishment* no podía ofrecer un frente unido ante un intento de tomar el poder" (Harley, p. 25). Existía además el factor mesiánico, la creencia compartida en la esperanza *en el regreso* de un hombre que podía cambiarlo todo. Pero además "Jesús se las ingenió para despertar atención como una autoridad que aportaba ideas nuevas, al mismo tiempo que pre-

sentaba lo que decía como ortodoxia estricta... insistió en que no sugería ningún cambio y luego propuso el cambio... insistió en que sus ideas no se desviaban de la religión establecida sino que eran una expresión más verdadera de la misma"(26-27).

Su herencia cultural le otorgó una oportunidad única para convertirse en una autoridad. En Israel se suponía que las leyes habían sido enunciadas en los comienzos y que sólo se podía descubrirlas e interpretarlas... Cuando se supone que las leyes existen independientemente del hombre y que solo es posibles descubrirlas, un sólo individuo puede hablar con la misma autoridad que el *establishment* [se refiere a la elite judía de la época] porque puede sostener que ha descubierto la ley verdadera. Puede proponer el cambio diciendo que sus oponentes se han desviado de las verdaderas leyes (p.29).

Finalmente, Haley propone una táctica que por cierto es muy semejante a la empleada por la Iglesia en Europa del Este y particularmente en Polonia, incluso en México:

Durante el proceso de reunir seguidores, el líder se presenta públicamente como una autoridad tan fuerte como todo el *establishment* y realiza audaces declaraciones agresivas sobre los dirigentes prominentes de la oposición. Al mismo tiempo utiliza métodos pacíficos dentro del marco legal si la oposición es bastante fuerte y poderosa. Cuando se acerca la lucha final, adopta una posición de "no compromiso" con el poder gobernante. Ya que su finalidad no es el poder dentro del *establishment*, ningún compromiso ni transacción es posible. Cuando hombres como estos triunfan, su poder es ilimitado pues toda otra autoridad ha sido anulada (p. 52).

Desde otro ángulo del panorama religioso, debemos considerar la participación creciente de los evangélicos en este campo: éstos ingresaron a México al amparo de las Leyes de la Reforma, luego tuvieron un proceso de diversificación como resultado de los crecientes procesos de interacción con los Estados Unidos, más adelante y en parte como resultado de los procesos de globalización ingresaron también los llamados Nuevos Movimientos Religiosos. Todos éstos tienen a su vez una visión del mundo, que implican también concepciones de lo político. Los evangélicos al principio usaron una estrategia característica de los grupos minoritarios consistente en evitar conflictos e incluso asociarse con los grupos dominantes y con el poder político.

Es casi un lugar común hablar ahora de la crisis del Estado y de la necesidad de su reforma, aunque los actores no han llegado aún a un acuerdo sobre las características de dichos cambios. La crisis implica pérdida de confiabilidad, de credibilidad y de

acomodamiento de los nuevos actores de acuerdo a las hipótesis que construyen sobre el futuro que derivan de los esquemas de aplicación de los respectivos sistemas religiosos.

La construcción del futuro no se hace desde un vacío sino que la crisis implica de algún modo un retorno a los orígenes, un mirar hacia el pasado para construir el futuro. Los liberales buscan regresar el legado histórico de Juárez y los constituyentes de la Revolución que estiman ha sido desvirtuado, la Iglesia católica propone distintas opciones, para unos regresar al cristianismo primitivo, para otros volver al *cesaropapismo*, un mundo de fuerte sabor medieval donde el Estado se subordina al derecho natural y otros intentan aplicar el libre albedrío a la sociedad (hasta aquí llegan las corrientes vinculadas al Concilio Vaticano II) y la economía y proponen la subordinación de los actores a las leyes del mercado (es en este punto donde terminan las corrientes de la Teología de la Prosperidad). Por su parte los evangélicos miran con interés las alternativas de los católicos y hay quienes buscan incluso opciones semejantes, pero la tendencia dominante parece ser la *calvinista o reformada*; la construcción de un mundo de religión difusa organizada en distintas esferas, donde los actores actúan inspirados por el cristianismo, pero según su conciencia.

El contexto de las reformas constitucionales. Entre la realidad, las teorías y las fantasías

La Iglesia católica es una institución múltiple y compleja que reconoce distintas tendencias y opciones pastorales que tienen a su vez expresiones políticas y sociales propias. Un panorama somero de la situación al momento del inicio de las relaciones Estado-Iglesia identificaba fundamentalmente tres posiciones: la Teología de la Liberación, la corriente *mexicana* y la llamada línea *vaticana*. Asimismo ciertos analistas planteaban que la línea *vaticana* se afirmaba pues los obispos habían sido designados durante la gestión del nuncio Prigione. Nosotros siempre cuestionábamos este análisis por esquemático.

La principal crítica era que se trasladaban modelos analíticos y no se los contextualizaba adecuadamente, tanto en la realidad de la Iglesia como en la realidad de la sociedad mexicana. Otros analistas planteaban que ante la crisis de las ideologías y en especial del proyecto educativo nacionalista, el Estado, ahora sí, le asignaba a la Iglesia el papel de aparato ideológico. Algunos más planteaban que el ingreso de México al Primer Mundo y a los contextos posmodernos y secularizantes hacía que el papel de la Iglesia se viera fuertemente cuestionado. Le agregaban como factor significativo el hecho de que aparentemente los laicos eran muy autónomos y no

aceptaban las órdenes de la jerarquía. En este panorama de aparente decadencia de la Iglesia católica, asesoraron al Estado sobre la conveniencia de reformar la Constitución pues, desde esta hipótesis, la Iglesia estaría agradecida por los cambios legales y sería un aliado confiable en los planes gubernamentales.⁵ El comportamiento del entonces delegado apostólico parecía ratificar este escenario, que se consolidaba por el aparente respaldo que recibía de la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM). La presencia de cinco clérigos en la toma de posesión del presidente Carlos Salinas de Gortari parecía ratificar estos planteamientos (Canto Chac y Pastor, 1997: 69).

Los atisbos de la crisis. El conflicto CEM-CIRM

En 1992 estalló el primer conflicto que cuestionaba la solidez y consistencia de estas interpretaciones. Los religiosos, que representan 75% del personal de la Iglesia cuestionaron fuertemente los acuerdos y señalaron que la CEM no les había consultado y que se habían dado excesivas concesiones al Estado.⁶ La Conferencia, por su parte, los acusó de realizar un ministerio paralelo.⁷ Aparentemente la discordia se acalló, pero los religiosos no abandonaron sus planteamientos.⁸

Una vez logrados los cambios constitucionales y la ley reglamentaria, la Iglesia católica mexicana inició un proceso de reafirmación de su autonomía como Iglesia

⁵ Estas conclusiones son resultado de las conversaciones sostenidas con algunos miembros de este equipo de asesores, por mi parte como por otros especialistas, con quienes luego intercambiamos información.

⁶ "El proceso que llevó al reconocimiento jurídico de la Iglesia se realizó a nivel de las cúpulas gubernamentales y eclesiales, sin diálogo ni participación del Pueblo de Dios y de la vida religiosa. Siendo en sí mismo algo muy bueno y debido, dicho reconocimiento jurídico no deja de ser ambiguo... puede ser manipulado como una forma de legitimación ética, e incluso religiosa, de un sistema político y económico neoliberal injusto, que favorece fundamentalmente al gran capital nacional y extranjero, en detrimento sobre todo de los más pobres, como son los obreros, los campesinos y los indígenas" (*Proceso*, 24/2/1992:11-12).

⁷ El 14 de febrero la Presidencia de la CEM publicó un desplegado en *Excelsior* acusando a los religiosos de emitir un comunicado "falso, injusto y calumnioso". El nuncio Prigione los descalificaría por ser "un grupito politizado que creé hablar en nombre de todos los religiosos de México. Eso es falso" (*Proceso*, 24/2/1992:10).

⁸ Es interesante destacar que otros especialistas le otorgan poca relevancia al conflicto CEM-CIRM y que en muchos casos ni siquiera es mencionado en sus análisis, pese al carácter público que tuvo a través de la prensa, podemos citar a Canto Chac y Pastor (1997), Soriano Núñez (1999) o a García Ugarte (1993). Mi hipótesis es que esto sucede por el modelo analítico de los autores que hacen énfasis en las estructuras diocesanas (*localizadas*) y le dan más prioridad sobre los religiosos.

particular. En términos simbólicos, la Arquidiócesis Primada de México se presentó primero a solicitar su registro, antes que el ahora nuncio lo pidiera como Iglesia Católica Universal. Asistimos entonces a un conflicto formulado como algo personal entre el cardenal Corripio y el nuncio Prigione. Sin embargo, en términos de la lógica burocrática de la Iglesia, Corripio era un emblema, el funcionario de más alto rango, próximo a jubilarse y que no podía ascender ya más en la escala jerárquica; a él le correspondía protagonizar el conflicto y dar cobertura al resto de la jerarquía. Complicó el panorama el confuso asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas, que ponía en proceso sucesorio las dos sillas cardenalicias de México que había en ese entonces, la del propio Corripio, próximo a jubilarse, y la del asesinado cardenal Posadas, los consiguientes movimientos de reemplazo y de creación de nuevas diócesis y por supuesto la disputa entre las distintas tendencias.

En este contexto, el perfil de la jerarquía fue bajo hasta que lograron controlar y aumentar las posiciones cardenalicias y la sucesión de los arzobispados y obispados claves de México. Una vez terminado esto, abrieron su propio juego, favoreció la toma de distancia de la Iglesia con el gobierno, la crisis estructural del Estado y la economía. En esa situación la población desarrolló un proceso de refugio en las lealtades primordiales y la Iglesia, que no había desempeñado hasta entonces el papel de aparato de Estado, aparecía como una alternativa confiable para amplios sectores de la población.

Por su parte, los sectores vinculados a la Teología de la Liberación sufrían un proceso dual y contradictorio; por un lado su discurso estaba relativamente agotado, por el otro el surgimiento del EZLN los obligaba a replegarse para no quedar identificados con el mismo.⁹ Resulta paradójico que la jerarquía que aparecía como su oponente fuera quien retomara su discurso, pues la implementación de las políticas neoliberales que desembocaron en 1994 con el llamado *error de diciembre* agudizó aún más la crisis de las capas medias y altas del empresariado nacional, además de empeorar las ya deprimidas condiciones de los sectores populares, lo que se expresó en un incremento de la pobreza relativa y absoluta (Gallardo y Osorio, 1998).

Esta situación obligó a que la Iglesia optara entre identificarse con sus feligreses o con el Estado neoliberal. En este contexto deben interpretarse las homilias que comenzaron a difundir los obispos; la más significativa fue la del 20 de octubre de

⁹ El proceso se venía complicando desde antes del 1° de enero de 1994; el año anterior se había puesto de manifiesto entre otras cuestiones por la denuncia de torturas a 13 tzotziles, presuntos homicidas de dos militares, el obispo Samuel Ruiz denunció las torturas y tuvo otro conflicto con el sistema político (*Proceso*, 19/4/1993: 6).

1996 del arzobispo Norberto Rivera. Pero no es la única, una lectura cuidadosa del *Boletín* de la Conferencia Episcopal Mexicana, el DIC, permite identificar una cantidad muy significativa de obispos que abordan por separado un problema nacional en cuanto a cuestiones clave del Estado y del gobierno. Cabe recordar que es precisamente en las elecciones de 1997 donde el PRI perdería su tradicional control del Congreso de la Unión.

La consolidación del frente interno, preparándose para nuevos desafíos

El modelo de comportamiento de los actores, que brevemente reseñamos, tiene nombre y apellido en la realidad mexicana contemporánea. Si bien nuestro objetivo es sumamente amplio, nos centraremos, provisoriamente, en el caso de los evangélicos en la Confraternidad de Iglesias Cristiano Evangélicas (Confraternice) y para la Iglesia católica en el estudio de las tendencias de su jerarquía.

En esta perspectiva podemos observar que la Iglesia católica desarrolló un proceso de alianzas internas que le permitió llegar fortalecida al año 1997 para poder influir en el proceso que para los distintos actores era cada vez más visualizado como clave y decisivo. Por una parte, neutralizó a las tendencias más favorables a la negociación con el Estado, como es el caso del nuncio y del presidente de la Comisión Episcopal Mexicana, monseñor Obeso, y del ahora abad emérito de la Basílica de Guadalupe, monseñor Schulenburg. Por otro lado hizo un frente con los religiosos y resolvió el conflicto que había estallado en 1992 con la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM), a la vez que articuló a los sectores más contestatarios de la Teología de la Liberación.

Cabe recordar que éstos le habían reprochado a la CEM el realizar una negociación que implicaba subordinación al Estado. Sin embargo, la controversia suscitada con motivo de la homilía de monseñor Rivera del 20 de octubre de 1996, donde planteaba muy concretamente la subordinación del Estado al Derecho natural y a la posibilidad de desobedecerlo en el hipotético caso de que esto no se diera. El diferendo se resolvió en términos favorables para la Iglesia, que de ese modo se fortaleció frente al Estado, pero simultáneamente las tendencias centristas de ésta pudieron atraer consenso de las distintas facciones internas.

Un semana después, la Iglesia realizó multitudinarias reuniones para celebrar los cincuenta años de sacerdocio de Juan Pablo II, lo que aprovechó para mostrar una significativa capacidad de movilización. Por su parte, los evangélicos que habían mantenido un perfil bajo y de organización interna durante este periodo y que habían sido

neutralizados por cartas similares¹⁰ a la recibida por monseñor Rivera pasaron también a realizar oraciones por la paz, la primera de ellas realizada en el Zócalo de la ciudad de México, donde se logró reunir alrededor de 38 000 personas. La reunión tuvo lugar un sábado de noviembre de 1996 por la mañana, y se realizaron concentraciones similares en otras ciudades. Es importante aclarar que los evangélicos iniciaron una discusión sobre su participación en el homenaje a Benito Juárez por la implantación de la libertad de cultos, incluso un sector de ellos cada vez mayor ha desistido de dicho homenaje, aunque en provincia se mantiene como una estrategia de identidad.¹¹

La realización de la asamblea de la Conferencia Episcopal Mexicana, a mediados de noviembre de 1996, definió varias cuestiones; por una parte la ya mencionada reconciliación con los religiosos, sobre la base de aceptar lo adecuado o la mayoría de sus propuestas, por otra, la hegemonía de los sectores *centristas* de la Iglesia, que reclamaban la preeminencia de lo religioso (el Derecho natural), sobre lo político o más precisamente el desmantelamiento del Estado liberal como fue concebido entre la Reforma de 1857 y la Constitución de 1917 y la adopción de muchos conceptos de la Teología de la Liberación latinoamericana pero desprovista de contenidos clasistas, que pudieran reflejar posiciones marxistas. Lo que se dijo a la prensa en esta asamblea rebasó ampliamente el enfoque metafórico y pastoral de la homilía del 20 de octubre. Ya la Iglesia había logrado afirmar su hegemonía dentro de nuevas cuotas del espacio político-religioso y comenzaba una estrategia de desmantelamiento de la llamada *línea vaticana* del nuncio Prigione.

La homilía del 20 de octubre de 1996. Una reformulación de la tendencia

Desde estas perspectivas conceptuales y contextuales, es interesante realizar una lectura de los acontecimientos suscitados en octubre de 1996 con respecto a la homilía del arzobispo primado Norberto Rivera. Allí planteó algunas interrogantes como: ¿debe la Iglesia participar en política?, ¿y si puede hacerlo, cómo debe realizar esa

¹⁰ Es interesante comentar que el pastor Arturo Farelá Gutiérrez, presidente de Confraternice, después del desconcierto retomó fuerzas, conversó con distintos sectores evangélicos y con los periodistas y terminó distribuyendo una carpeta donde incluye la carta amenazante firmada por el entonces director general de Asuntos Religiosos como una prueba de su autenticidad en la defensa de los evangélicos.

¹¹ Adolfo García de la Sienra y Arturo Farelá, comunicación personal.

misión en la política? Para dar respuesta analiza la frase bíblica de "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" y la contextualiza. Explica que era una trampa a Jesús y termina diciendo que la separación Estado-Iglesia "no quiere decir contraposición y menos mutua negación. El poder temporal ... tiene su legítima autonomía" y agrega:

hay que obedecer al gobierno en todas las leyes y normas que tienen como meta los derechos humanos y deberes correspondientes. En contrapartida, la autoridad civil tiene como límites todo aquello que va contra los ciudadanos, porque el poder del gobernante no tiene más función que el servicio efectivo al pueblo que lo eligió o aceptó. Cuando la autoridad se sale del marco legal desde donde puede y debe gobernar, no hay obligación de tributarle obediencia y si se opone abiertamente a los derechos humanos fundamentales entonces hay que negarle la obediencia.

Y si se opone a los derechos divinos... Éste deber de dar a Dios lo que es de Dios no sólo compete al Estado, sino que urge también a cada uno de los hombres y sociedades intermedias que debemos poner la obediencia a Dios por encima del respeto al César (Norberto Rivera, 1996: 794-5).

Más adelante, en una entrevista otorgada en la Catedral Metropolitana, donde había dado su homilía y preguntado sobre la posibilidad de cambios legales, respondió que no había nada que añadir al actual sistema legal, pues "le corresponde a la misma sociedad ir dando los pasos al respecto. Porque un cambio constitucional poco a poco se va haciendo en la práctica". Ante la pregunta de cuándo se hace ilegítima (la autoridad), respondió que "la misma sociedad tiene sus organismos para detectar cuándo una autoridad está procediendo en favor o en contra" (DIC: 1996: 795).

El director de normatividad de la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, licenciado Andrade, le dirigió a monseñor Rivera una extensa carta. Allí se planteaba que el Estado era laico y respetuoso del régimen interno de las iglesias; destacaba la necesidad de fortalecer la vida democrática y que la ley define que

los ministros no podrán asociarse con fines políticos ni realizar proselitismo; esto en lenguaje común es lo que se entiende por meterse en política. Para la sociedad está claro que la función de las asociaciones religiosas es la asistencia espiritual al individuo y no la política.

Cuando algún contenido de los mensajes de los ministros de culto se aparta del quehacer religioso y por lo tanto de las actividades que les son propias, frecuentemente es interpretado por quienes si pretenden crear un clima desestabilizador como intentos, llamados o

convocatorias ... de ahí la delicada responsabilidad de los ministros de culto, dado que la ley vale para ellos también de coadyuvar para preservar el orden, la tranquilidad y la paz social, indispensables en todo régimen de Derecho (DÍC: 1996: 797-798).

No vamos a reseñar la polémica suscitada; nos parece interesante, en cambio, remarcar el desarrollo de los argumentos esbozados desde dos discursos cuya estructura lógica es alternativa. El primero, de la Iglesia, asume parte de su doctrina que está referida a aspectos básicos de la misma, como es el Nuevo Testamento. Por su parte el Estado remarca aspectos básicos de su doctrina jurídica que son parte de la historia constitucional mexicana y destaca argumentos que han sido conceptualizados por Rosa María de la Peña García: "Para el liberalismo estatista, la sociedad posee una dignidad superior a la del individuo, el interés de la sociedad implica una dignidad superior a la del individuo... El estatismo es en realidad un organicismo. Éste supone que el todo es superior a las partes" y el Estado se asume como representante de la sociedad. Por el contrario, la Iglesia considera que el Estado está regido por los hombres y es autónomo, pero dicha autonomía está condicionada al cumplimiento de ciertos requisitos éticos y morales fijados por Dios, pero arbitrados por la sociedad. La cual en este discurso es autónoma del Estado; recordemos que señala que "le corresponde a la misma sociedad ir dando los pasos al respecto. Porque un cambio constitucional poco a poco se va haciendo en la práctica. Preguntado cuando se hace ilegítima (la autoridad) respondió que la misma sociedad tiene sus organismos para detectar cuándo una autoridad está procediendo en favor o en contra" (DÍC: 1996: 795).

Dado que ambos actores invocan a la sociedad, sería interesante una segunda investigación para identificar adecuadamente cómo conceptualizan a este actor que evidentemente es una totalidad que involucra a ambos, pero que en los respectivos discursos se esfuma como un referente genérico y difuso, mutuo, contradictorio y respectivamente legitimante.

Están también planteados en ambos discursos los elementos conceptuales que definen y hegemonizarán la construcción del futuro. Tenemos entonces dos discursos, el del Estado, que describiera Peña García, y el de Jesús, que nos describió Haley y que emplea el arzobispo, ambos son resultado de procesos históricos muy complejos y tienen algo en común: *miran hacia el pasado para construir el futuro*. Evidentemente lo que está en la mesa de discusión son las concepciones de Estado que plantean cada uno de los actores. Una pregunta que está en el aire es si la homilía fue una acción individual del cardenal Rivera o si fue un texto *testimonial* consensuado en el Episcopado mexicano y que le tocó al cardenal asumir y desarrollar de ruptura clara con las políticas del Estado, como elemento preparatorio para la reunión conjunta de la

CEM y la CIRM que se realizó el mes siguiente. Nos inclinamos por la segunda hipótesis. Lo que está en la mesa de discusión son precisamente proyectos de nación.

Durante la primera mitad de 1997, la Iglesia católica mantuvo un perfil bajo, lo más notable es que la mayoría del Episcopado evitó comprometerse con los candidatos, teniendo evidentemente la noción de que habría cambios. A finales de 1996, Fabiola Guarneros, responsable de la fuente religiosa de *El Universal* y una de las periodistas mejor informadas en ese momento, me pidió una entrevista, buscaba una explicación de las razones por las cuales la Iglesia no quería comprometerse en el proceso electoral con los candidatos oficiales; preguntas parecidas se hacían ciertos funcionarios. El desconcierto se originaba en que habitualmente la Iglesia era consultada informalmente sobre los candidatos, daba su opinión y luego otorgaba discretos apoyos. Esto me había sido confirmado además en una entrevista realizada con un alto funcionario de la Iglesia católica, que incluso me describió una reunión entre el candidato oficial y un obispo, donde él estaba acompañando al prelado. La respuesta obtenida de los obispos en esos momentos estaba en el tono de *venga a verme después de haber ganado*. Evidentemente la Iglesia había hecho su propia encuesta y sabía que habría cambios sustantivos en el mapa político.

Debo reconocer que este intercambio de información con Guarneros decidió a nuestro equipo a encarar la investigación sobre Valores Religiosos y Comportamientos Políticos, para analizar el contexto en vista a las elecciones de 1997. Para ese entonces, y sin que planteemos una relación de causa-efecto, se pudo escuchar al arzobispo de México decir *que se vote por el cambio* y ganó el PRD (aunque hay quienes dicen que ese no era el cambio que le interesaba); al obispo de Ecatepec Onésimo Cepeda se le oyó decir *piense en su familia* y ganó el PRI (Ecatepec fue el único municipio del área metropolitana donde eso sucedió), y el cardenal Sandoval planteó *vote por quien quiera, pero que sea por quienes plantean la defensa de la vida y la familia*, y en Jalisco ganó el PAN.

Valores religiosos y comportamientos político-electorales

Esta sección constituye un aporte de la etnología de la religión en sociedades complejas. Se inicia con un esquema general de las relaciones entre campo político y campo religioso en México; analiza datos de encuestas cualitativas desarrolladas por nuestro proyecto de investigación, previo a las elecciones federales de 1997, donde trabajamos la relación entre valores religiosos y comportamientos electorales. Comparamos estos datos con los obtenidos antes y durante la cuarta visita pastoral del papa Juan Pablo II a México en enero de 1999, donde aplicamos un conjunto de preguntas sobre la

percepción de las relaciones entre política y religión, entre otras cuestiones. Es posible observar un proceso de aceptación de la Iglesia y del papa en cuestiones políticas y públicas, a la vez que marca distancia con respecto a la participación de la Iglesia católica en cuestiones electorales. Mostramos también una toma de distancia de los feligreses con ciertas políticas eclesiásticas, según sus preferencias. Concluimos que la utilización de los símbolos religiosos en procesos electorales puede ser atractivo para un sector de la población, pero que esta estrategia podría resultar negativa para un grupo más significativo. Sin embargo, pudiera darse la posibilidad de que quienes empleen estos símbolos tengan alternativas para quienes no están de acuerdo o simplemente hayan descartado incidir sobre los mismos.

Los cambios en la percepción

Las relaciones entre los partidos políticos y la Iglesia en México, en términos culturales y sociales, durante todo el periodo posrevolucionario fueron mal vistas e incluso consideradas peligrosas. El frustrado intento de consolidar el Partido Católico Nacional, formalmente fundado en 1911 con el lema "Dios, Patria y Libertad" (Canto Chac y Pastor, 1997: 48), y cuyas posibilidades se diluyeron a los cuatro años debido al proceso revolucionario y al involucramiento de la Iglesia con el derrotado dictador Victoriano Huerta, representó también una experiencia para la jerarquía católica, la cual percibió las dificultades de transferir los carismas religiosos al campo político. Más adelante surgió el Partido Acción Nacional, en 1939, cuya fundación puede considerarse pionera en la construcción de los partidos demócrata-cristianos por parte de la Iglesia católica, señalado por sus oponentes como un partido confesional y habitualmente denunciado como el *brazo largo de la jerarquía católica*.¹² Los distintos deslindes entre este instituto político y diversos sectores de la jerarquía deben verse tanto en el contexto de los procesos de pluralidad política que se dan al interior de la sociedad mexicana y de la misma Iglesia, como en el agotamiento del proyecto de fundación de los partidos demócrata-cristianos a escala mundial (Moctezuma Barragán, 1997).¹³

¹² Una excelente discusión sobre los católicos en el aspecto social y político está sintetizada en los trabajos de Manuel Ceballos Ramírez (1991), para el particular es muy interesante *La democracia cristiana en el México liberal: Un proyecto alternativo (1867-1929)*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (Indosoc).

¹³ Es interesante destacar que la experiencia de la fundación del Partido Acción Nacional rápidamente cuestionada por los liberales llevó a que éstos fueran muy cuidadosos en su relación con la Iglesia

La diversificación del campo religioso y el agotamiento de las propuestas del nacionalismo revolucionario y del proyecto liberal decimonónico implicó tanto una diversificación de las propuestas religiosas como un cambio de actitud de los liberales hacia la Iglesia católica. Parte del agotamiento del nacionalismo revolucionario implicó también la crisis del corporativismo político, basado en el control de los sindicatos, la central campesina y las organizaciones de los sectores medios urbanos y el surgimiento de nuevas fuerzas sociales que pasarían a denominarse *sociedad civil* (Collin, 1999). Las distintas tendencias de la Iglesia católica encontraron un campo privilegiado para desarrollar sus opciones en ese contexto, un espacio sociopolítico donde podían desarrollar opciones propias, sin ser considerados un obstáculo para las distintas opciones políticas, sino más bien un espacio donde se podían aplicar propuestas que no cuestionaban los esquemas de poder, aunque a largo plazo se transformaba en un espacio de acumulación de fuerzas desde donde se podía incidir en el campo político y religioso, esto es estratégico en una sociedad de masas, en una escala compatible con el mismo grupo en cuestión (Sota G. y Luengo G., 1994).¹⁴

En este proceso histórico la Iglesia católica dejó de ser vista como el *enemigo a vencer* y a partir de los años setenta los distintos candidatos presidenciales del partido oficial comenzaron a entrevistarse en forma discreta con los líderes religiosos para pedirles su apoyo e incluso a consultarlos sobre eventuales candidatos.¹⁵ Esta situación comenzó a darle a la Iglesia católica un papel de árbitro en las contiendas políticas que hubiera sido insospechado años anteriores. Por primera vez desde la Independencia, la Iglesia se presentaba frente a un Estado cuyo proyecto histórico se estaba agotando y que iniciaba su propia Reforma como una institución poderosa, consolidada, con consenso y legitimidad.

católica. Esta experiencia repercutió sobre las democracias cristianas latinoamericanas, quienes sin romper con las jerarquías desarrollaron sus propias estrategias. El resultado es que pronto llegarían a importantes escisiones. En Uruguay, los católicos conservadores quedaron en el centenario Partido Nacional y la izquierda católica creó el lema "Democracia Cristiana" con el cual se presentó el Frente Amplio de Izquierda; en Argentina se escindió entre el *rc* y el populista *rc*; en Chile sufrió la escisión de la izquierda del *mapu* y en Perú el *rc* apoyó al mesianismo militar de Velasco Alvarado y la derecha se agrupó en el *rc* de Bedoya Reyes, que logró sobrevivir hasta la actualidad y después de la debacle del fujimorismo es la segunda fuerza política. En Venezuela el *copa* llegó a ganar las elecciones pero naufragó en el ejercicio de la *política real*. En México perdió al sector más doctrinario (1990) y terminó aliándose con sectores neointegristas y conservadores, como el *dhlae*.

¹⁴ Nuestros autores compilan una serie de trabajos donde muestran las distintas posiciones que hay en un mismo presbiterio y las dificultades analíticas que presentan los intentos de algunos analistas por trabajar la Iglesia católica como bloque homogéneo.

¹⁵ Esto me fue confirmado tanto por funcionarios, políticos e incluso desde el lado eclesástico.

La configuración "del otro". La consolidación del campo evangélico

En ese mismo contexto, el desarrollo de los grupos evangélicos y particularmente los grupos pentecostales y neopentecostales le dieron un nuevo matiz a la participación política de los mismos. En los primeros tiempos los evangélicos desarrollaron una alianza estratégica con el partido oficial, que implicaba a su vez una alianza a toda costa, sin mayores exigencias que no fuera su propia seguridad personal y grupal, en el marco de una ideología de *ghetto*.

Recientemente, y teniendo en cuenta tanto su propio desarrollo como la debilidad creciente de las estructuras corporativas, los evangélicos comenzaron a reclamar mayores espacios políticos y a condicionar su respaldo, diversificaron su comportamiento político y buscaron la construcción de opciones políticas propias.¹⁶ Mención especial requiere el comportamiento de ciertos Nuevos Movimientos Religiosos quienes también ingresaron a la arena política con propuestas propias o desarrollando ciertas estrategias para incidir en la dinámica de la política nacional, como la secta Moon.

La expresión de las facciones eclesiásticas después de los cambios legales

Las tendencias internas de las iglesias comenzaron a expresarse abiertamente en forma autónoma de sus jerarquías con mayor fuerza después de 1992, cuando se cambiaron en la Constitución aquellos artículos que las limitaban severamente. Las tendencias religiosas más dinámicas son aquellas que tienen un énfasis en relaciones primarias, que operan en el campo de las lealtades primordiales y desde allí se coaligaron para ingresar como nuevos actores en el campo político. En este contexto la Iglesia católica como conjunto tiene serias dificultades estructurales para incidir en el comportamiento electoral de sus miembros; satanizada durante años como una amenaza para el proceso político nacional, su carácter mayoritario le impide apostar a un candidato pues se faccionalizaría y perdería su carácter de Iglesia universal, que actualmente es a su vez su principal fuerza. Sin embargo, dentro de la Iglesia existen movimientos y ordenes religiosos sumamente especializadas y centradas en ciertos nichos sociales, estos sectores son los que tienen más facilidades para incidir en los

¹⁶ Las opciones evangélicas están desarrolladas con detalle en el capítulo V.

comportamientos políticos de sus integrantes.¹⁷ Lo mismo se puede aplicar a los evangélicos, escindidos en más de 300 denominaciones; su alto nivel de desagregación es lo que les permite manejar una escala de toma de decisiones adecuada que permite incidir en forma decisiva en niveles municipal y estatal, y desde allí, mediante un conjunto de coaliciones, negociar a nivel nacional.

La encuesta de 1997

En febrero de 1997 aplicamos un cuestionario que intentaba comprender el papel que desempeñaban los valores y la adscripción religiosa en la toma de decisiones electorales. Nos interesaba entender cómo los votantes asumían la toma de posiciones religiosas de los candidatos, teniendo en cuenta que en este caso, y particularmente en el Distrito Federal, donde habíamos aplicado las encuestas, el ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas se había definido públicamente como no creyente.

Como se verá a lo largo del análisis de la información, las respuestas son diferentes según sexo y estrato social.

Una primera cuestión es que alrededor de dos tercios de los sectores populares no estaban informados del cambio en las relaciones Estado-Iglesia de 1992, tanto en hombres como en mujeres; por su parte en los hombres de clase media sólo un tercio no estaba informado, aunque la mitad de las mujeres tampoco lo sabían. Por el contrario, en la clase alta cuatro de cada cinco personas estaban informadas de los cambios constitucionales.

Hicimos una pregunta directa para saber si estaban de acuerdo en que las autoridades religiosas participaran en política. Si bien la mayoría de las respuestas eran negativas, es importante destacar que 23.7% de los hombres de los sectores populares estaba de acuerdo, mientras que entre las mujeres sólo 12% lo aceptaba. En los sectores medios el rechazo era fuerte y sólo 5.6% de hombres y 15.2% de mujeres lo aceptaban; sin embargo las cifras de la clase alta eran más parecidas a los sectores populares: 20% de hombres y mujeres estaba de acuerdo.

Esta pregunta se matizaba con otra donde se interrogaba: ¿Puede la Iglesia aportar soluciones en ámbitos políticos, económicos y sociales?; las respuestas variaban notablemente: en los sectores populares un tercio de los hombres y más de la mitad

¹⁷ En las elecciones del año 2000 fue notorio el respaldo de la Teología de la Prosperidad hacia el licenciado Francisco Labastida, quien recibía constantes saludos de su amigo el obispo Onésimo Cepeda y fue el único candidato recibido por el nuncio apostólico Sandri.

de las mujeres no estaban de acuerdo, sin embargo el rechazo disminuía en los sectores medios a menos de un tercio y en las clases altas seguía disminuyendo al 22% y al 31.3% respectivamente. La tendencia general de las respuestas nos permite inferir que los entrevistados separan lo político (probablemente electoral, teniendo en cuenta el momento de la encuesta) de lo público, donde sí le dan un amplio espacio a la Iglesia, lo cual también está localizado en el concepto de la libertad de expresión y de una opinión que es valorada, como se verá mas adelante.

Una de las preguntas centrales de la encuesta era: ¿Piensa usted que el candidato ganador debería ser creyente? Un grupo importante de mujeres de sectores populares dijo que no sabía (14%), un tercio de los hombres y la mitad de las mujeres estaban de acuerdo, en las clases medias el rechazo crecía tanto en los hombres como en las mujeres, poco menos de un tercio de los entrevistados estaba de acuerdo, los grados de aceptación crecían en las clases altas, el 56% estaba en contra y el 44% estaba a favor.¹⁸

Las respuestas positivas se expresaban en conceptos tales como: "para que tenga temor a Dios"; "para que no sea tan corrupto"; "para que tenga moral", etc. Las respuestas negativas tenían tres modalidades: "no tiene que ser creyente"; "no se tiene que mezclar la creencia y la política"; "no, porque debe ser imparcial". Estas respuestas negativas que se ubican en el polo de la laicidad tienen un comportamiento sumamente distinto según sexo y clase social; en términos generales los hombres son más contundentes en sus respuestas negativas y las mujeres son menos contundentes en el rechazo de esta hipótesis.

A principios de 1999, con motivo de la cuarta visita del papa a México, realizamos una nueva encuesta y sondeos telefónicos para evaluar el impacto político, social y religioso de la presencia del papa. Para nuestros entrevistados el papa es una persona de mucho prestigio: 22% considera que es un enviado de Dios, 56% considera que es el sucesor de Pedro o jefe de la Iglesia, y sólo 17% tiene opiniones negativas; además 30% tiene en su casa una imagen del papa. Para ampliar el prestigio que posee el papa en la población, cabe mencionar que sólo 12% rechazaba recibir la bendición, a 25% le era indiferente pero para 59% el impacto resultaba positivo: 36% se sentiría bien, 14% orgulloso, mientras 9% tendría experiencias místicas. Para mayores datos, 22% considera que el papa hace milagros. Poco menos de la mitad de los entrevistados considera que éste irá directo al cielo cuando muera y 38% lo envía a la tumba como cualquier mortal; 15% no sabe y sólo 1% lo manda al infierno.

¹⁸ Estas tendencias se incrementaron en las encuestas realizadas antes de las elecciones federales del año 2000.

En este contexto es más adecuado entender las respuestas a la pregunta ¿cree que el papa se mete en política? El 65% de los entrevistados contestó que sí, sin comentarios, sólo 2% emitió un juicio negativo y 26% dijo que no; 1% dice que “no y está bien” y otro 1% dice que “no, pero que debería”. En términos generales vemos que el involucramiento político del papa no es visto como algo negativo, sino como una cuestión esperada; contrasta con las respuestas críticas al involucramiento de la Iglesia en política del 1997 y los resultados son muy semejantes con los de la posibilidad de que la Iglesia opine sobre cuestiones políticas, económicas y sociales, en este caso lo político es visto como lo público.

Matizan aún más las respuestas a la pregunta: ¿el papa apoyará algún cambio en las costumbres o comportamientos de los mexicanos? Mientras que 52% considera que no cambiarán, 45% cree que sí, de ellos 36% piensa que lo hará mediante una purificación de las costumbres, 5% generando un cambio dentro de la Iglesia, 3% mejorando la política, y 1% convirtiendo a los otros.

Esta valoración alta del papa lo coloca como un personaje sacralizado y emisario de Dios o Cristo en la Tierra, con capacidad para realizar milagros, de allí la importancia de recibir su bendición. Nosotros hemos calculado en seis millones de *presencias*¹⁹ la dimensión humana de las vallas organizadas o espontáneas para ver al pontífice físicamente, sin hablar de los altos porcentajes de *rating* televisivo y radial del mismo, que según nuestros propios sondeos telefónicos osciló entre 95 y 60% según el día.

Tampoco implicó una aceptación acrítica de los mensajes emitidos; por ejemplo la entrega de las Llaves de la Ciudad por el entonces jefe de gobierno Cuauhtémoc Cárdenas fue vista simplemente como un acto de hospitalidad y tuvo 85% de aceptación, mientras que los comentaristas políticos veían “moros con tranchete” en este comportamiento. Aunque es evidente que en este caso se fortaleció la figura de Cárdenas como una persona tolerante, no jacobina, dispuesta a tratar con el pontífice, buscando coincidencias, aunque no fuera creyente. Fue visible además que todos los presentes ese día en el Museo de la Ciudad salieron bendecidos, hecho que en términos de la cultura mexicana es algo muy valorado.

No necesariamente se debe coincidir con la percepción de la Iglesia católica en México o algunos de sus prelados. Eso es notable en nuestra encuesta cuando preguntamos ¿qué opina sobre la propaganda que se está haciendo por la visita del papa? Sólo 22% la aceptaba, tres cuartos de los entrevistados la rechazaba porque

¹⁹ Debemos recordar que *presencias* es un término técnico referido a personas que asisten a un santuario o a diversos eventos, pero las mismas personas pueden repetirse en distintos días, en este caso se las suma como distintas, ante la imposibilidad de verificar las repeticiones.

"se comercializa su imagen, se hace negocios" (55%) o simplemente consideran que "está mal, le quita seriedad" (18 por ciento).²⁰

Conclusiones

En esta exposición se ha mostrado que existe una tendencia de los actores religiosos a involucrarse en el campo político y que esto tiene distintos niveles de aceptación según el estrato social y el sexo. Existe además un consenso importante para que los actores religiosos opinen en cuestiones políticas en tanto interés público pero existe también una aceptación baja de que los mismos se involucren en cuestiones partidarias. El análisis cualitativo de los distintos actores religiosos nos mostró que los datos cuantitativos obtenidos deberían ser matizados con un análisis específico de los distintos actores, cuestión que escapa a los límites de este documento.

La conclusión final es que la utilización de los símbolos religiosos en los procesos políticos sería atractivo para ciertos sectores que intenten capitalizar este tipo de lealtades, pero que a su vez sean conscientes que les sería muy difícil capitalizar o que tienen perdido de antemano a sectores significativos que ven con sumo desagrado la utilización de lo religioso en los asuntos políticos.

²⁰ Se ampliará esta información en el capítulo 7.

IV

Religión, poder y sexualidad.

El cuestionamiento de líderes religiosos en 1997

El año de 1997 es clave para comprender los cambios en la percepción social de los líderes religiosos mexicanos, quienes durante mucho tiempo estuvieron en una situación liminal respecto al resto de la sociedad; objetos de un trato reverencial, eran considerados *miembros de una sociedad perfecta*: la Iglesia, institución creada por Dios. Las decisiones del Concilio Vaticano II que cuestionaban esto y definían a la Iglesia católica como una sociedad humana y por ello no perfecta no tuvieron mayor difusión entre los feligreses. Rumores y versiones que cuestionaban el celibato sacerdotal y otras faltas a la disciplina corrían a lo largo y ancho del país, pero los sacerdotes eran inmunes a cualquier comentario.¹ Las acusaciones contra el padre Marcial Maciel, superior y fundador de La Legión de Cristo y también contra el pastor Samuel Joaquín Flores, director internacional de la Iglesia La Luz del Mundo, hijo de Aarón, fundador de la mencionada Iglesia, cambiaron radicalmente esta percepción social.

¹ Aunque el tema ha sido tratado por la prensa con discreción y otras veces en la nota roja. Es interesante recordar los artículos de Rodrigo Vera e Isidoro Yescas: "Con el pretexto del abandono del celibato, el Vaticano reprime a sacerdotes que optan por los pobres" (*Proceso*, 12/3/1990: 20-23), "La misteriosa muerte de un cura. Lo relacionan con el narcotráfico y el homosexualismo" de Oswald Alonso (*Sur Proceso*, 3/3/2001:38-39). Más notables son las declaraciones del portavoz del Vaticano, Joaquín Navarro-Valls, quien reconoció que "las noticias de casos de sacerdotes y misioneros que cometen abuso sexual contra monjas ... es un problema conocido y está limitado a ciertas áreas geográficas", el informe alude a 23 países de África, América Latina y Europa y se remonta a 1995 (*Reforma*, 21/3/2001:28A, cables de Reuters-AFT-AP).

Los destellos de la Luz. En la boca del túnel

A principios de 1994, con motivo de la realización del IX Encuentro Nacional Estado, Iglesias y Grupos Laicos en Guadalajara, fuimos invitados por representantes de la Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad y La Luz del Mundo a visitar su monumental templo, ubicado en la colonia La Hermosa Provincia, en Guadalajara, Jalisco. Esta iglesia es conocida como La Luz del Mundo.

A los investigadores invitados les pareció muy interesante la exposición de motivos de la iglesia y después de algunas preguntas generales centraron sus cuestionamientos en el trato que la misma daba a las mujeres. Les llamaba la atención que vistieran faldas hasta los tobillos, el largo de los cabellos, que no pudieran maquillarse ni usar alhajas o accesorios similares, todo esto debido a que "así estaba escrito en la Biblia"; sin embargo, no escapaba a la agudeza de la observación las costosas *esclavas* de oro macizo y los caros relojes que ostentaban los pastores que servían de interlocutores. Del mismo modo la obligación de asistencia diaria al culto por parte de los feligreses les parecía una medida de control excesivo, así como las explicaciones acerca de visitar la casa del posible ausente para pedirle explicaciones por su inasistencia al culto diario, y la información de que ésa era simplemente una medida para tomar nota de su posible mal estado de salud y auxiliarlo de ser necesario, no resultaba convincente tampoco.

Antropólogos la mayoría de los invitados, nos entreteníamos con observar lo más posible, pensando que se trataba de una estrategia de imagen institucional para luego competir amigablemente para ver quién podía retener más elementos y percibir cuestiones. Cuando preguntamos por la membresía nos dijeron: "un millón y medio en México y dos millones en total", otro dijo que habían crecido a cinco millones. Estas cifras nos parecieron exageradas, pero como es costumbre exagerar en muchos grupos religiosos, no nos llamó la atención.

La conclusión de los asistentes a la visita fue que La Luz del Mundo se trataba de un grupo religioso de carácter fundamentalista con un firme control sobre sus integrantes y con una ideología puritana en lo sexual, tradicionalista y algo machista. Intercambiamos teléfonos y direcciones sin mayores consecuencias.

Al día siguiente, una de las asistentes a la visita tuvo oportunidad de entrevistar a un alto funcionario que alguna vez había sido diputado por el distrito que incluye a La Hermosa Provincia y le comentó estas conclusiones. La respuesta del mismo fue discordante: aparentemente son muy puritanos, y probablemente lo sean, pero, a veces sus líderes les plantean a sus feligresas que el Espíritu Santo les ha revelado que tienen que acostarse con ellas. Ha habido denuncias por abusos y violaciones sexuales. Estas palabras tampoco sorprendieron a los visitantes. Los conflictos entre el *ser*

y el *deber ser*, entre cultura ideal y cultura real son *la sal* del trabajo antropológico y configuran una de las interrogantes clásicas del oficio. Los documentos de la Inquisición en el Archivo General de la Nación de México nos ilustran sobre estos abusos en el México novohispano, mismos que han sido prolijamente estudiados por el Seminario de Historia de las Mentalidades (DEH-INAH) (González Marmolejo, 1982: 258, 2002).

Hay también un trabajo previo sobre esta iglesia solicitado por la Secretaría de Gobernación a varios antropólogos de su confianza; si bien los participantes de dicha investigación nunca presentaron sus resultados en ponencias públicas, en conversaciones informales han comentado sus impresiones con colegas amigos. Las mismas apuntaban a destacar la ideología juarista y su solidaridad con el partido oficial, destacando la lealtad electoral hacia éste; recordaban el desplegado firmado por la Asociación de Profesionistas de La Hermosa Provincia en 1988, una semana después de las controvertidas elecciones nacionales, donde respaldaban a Carlos Salinas de Gortari. También ponían de relieve elementos de glosolalia y sanación de los especialistas de esta iglesia. A nuestros interlocutores nunca les quedaron claras las razones para estudiar a una iglesia progubernamental por parte del propio gobierno.² Años más tarde, un miembro de La Luz del Mundo, entrevistado por los antropólogos, manifestó su extrañeza en ese entonces por alguna de las preguntas de éstos, por ejemplo, ¿cómo se manejaban el vino y el pan durante la ceremonia de la Santa Cena, la actividad más importante de La Luz del Mundo? Parecía que tuvieran la inquietud o hipótesis de que hubiera algún atentado o intento de envenenamiento.

A finales de 1996, una psicóloga especialista en género y religión así como en tendencias internas de la Iglesia católica me pidió una entrevista para consultarme sobre La Luz del Mundo. Me comentó que estando como profesora invitada en una universidad californiana había sido encuestada por una psicóloga cubano-americana, quien había detectado cerca de Pomona, California, a un grupo de niños y adolescentes trabajando por la noche en una construcción. Extrañada por el trabajo infantil, la nocturnidad y la precariedad de las condiciones en que éstos trabajaban, la investigadora interrogó a los trabajadores y en medio de sus entrevistas se encontró con un hombre que dirigía al grupo, quien la conminó a que se fuera y la amenazó de muerte. La especialista optó por retirarse, aunque desconcertada e indignada por la amenaza continuó sus indagaciones, se enteró así que el grupo pertenecía a una iglesia mexicana, La Luz del Mundo, por lo que, intrigada, entrevistó a esta colega.

² Un funcionario de nivel medio me comentó que estaban preparando un expediente para quitarle el registro a esta asociación religiosa, pero que luego se dio una contraorden fulminante y hubo un cambio de 180 grados; no quiso darme explicaciones sobre los motivos.

Hasta ese momento lo único que conocíamos eran las excelentes investigaciones de Renee de la Torre sobre La Luz del Mundo, pero ella misma reconocía, en privado, la noción de que su trabajo tenía limitaciones, pues sus informantes eran muy cuidadosos y no necesariamente podía tener acceso a toda la información.³ Una investigación cuidadosamente vigilada, la llamaría más adelante Fernando González al presentar su libro, el 14 de diciembre de 1995. Luego publicaría una reseña del mismo, "El amor al censor en La Luz del Mundo", que se publicó en la *Revista Mexicana de Sociología* (vol. 59-1, 1997: 237-245). Allí, además de analizar el libro, le agrega material de 1942 donde describe denuncias contra el hermano Aarón, fundador de la iglesia, por abusos sexuales.

Cuando un antropólogo recibe tanta información sobre un grupo religioso y de fuentes tan diversas e independientes entre sí, lo que hace habitualmente es generar en forma paulatina sistemas de observación para entender la articulación de estos fragmentos en una totalidad. Aunque por el propio carácter fragmentario de la información, uno evita habitualmente las generalizaciones apresuradas.

El caso Heaven's Gate y su repercusión en México

En marzo de 1997 los estudiosos de los sistemas religiosos nos vimos acosados por periodistas interesados en tener una explicación del comportamiento de los integrantes del grupo Heaven's Gate (La Puerta o El Portal del Cielo) que se habían suicidado confiados en que sus espíritus abandonarían los incómodos *envases terrestres* y podrían así desplazarse hacia una nave espacial que los llevaría a otra galaxia. Rápidamente los analistas ubicaron a Heaven's Gate como un grupo *platillista*, nombre con el que se conoce en la jerga académica a los grupos que creen que los Objetos Voladores No Identificados (Ovnis) o UFO en inglés, existen y además están tripulados por seres suprainteligentes que entran en contacto con ciertos habitantes del planeta Tierra, a quienes les dan instrucciones y revelaciones especiales. Los distintos grupos *platillistas* dicen a su vez estar en contacto con seres provenientes de distintas galaxias, e incluso suelen afirmar que su propia naturaleza no es humana.

Los ufólogos (al igual que los espiritistas o *espíritas*) se presentan en muchos casos como especialistas que tratan además de darle respaldo científico a sus afir-

³ Cabe señalar que Patricia Fortuny hizo su tesis de doctorado sobre La Luz del Mundo, sin embargo, ha tenido escasa circulación en el medio académico y permanece inédita.

maciones. En México éstos tienen mucha presencia en los medios masivos de comunicación y son considerados una variable posmoderna de los grupos esotéricos, pudiendo ser considerados dentro de las nuevas utopías tecnológicas; éste no es el único caso. Debemos recordar que Dianética-Iglesia de la Cienciología, fundada por un escritor de libretos de ciencia ficción para Hollywood, plantea que los habitantes de este planeta tienen un alma que proviene de otro que explotó. Su largo y costoso tratamiento de purificación personal permite que los conversos conozcan esa alma originaria, a la vez que se enteran del nombre que tenían en el destruido planeta.

Un elemento característico de los *platillistas* es su autopercepción como un grupo integrado por personas de algún modo iniciadas por su contacto con seres de otras galaxias o incluso por su carácter no terrícola. Un creyente *platillista* es una persona en condiciones de afirmar que en realidad no pertenece al planeta Tierra. También es muy probable que digan que lo suyo no es una religión, aunque leen la Biblia a partir de estas premisas. El asunto era controvertido y los periodistas preguntaban además qué grupo podría ser protagonista de algo semejante en México.

La cuestión era sumamente compleja, a la vez que difícil de responder en esos términos, pues el único estudio sobre grupos *platillistas* era el de Sergio Smucler Rosenberg (1998), quien hizo su tesis sobre los *rahelianos* en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, pero no necesariamente todos los grupos *platillistas* serían candidatos a este tipo de comportamientos y con tan poca información era difícil dar respuestas consistentes. El grupo de ufólogos locales se manejó con gran habilidad para deslindarse de este comportamiento que designaban como francamente delirante o fraudulento en sus espacios en los medios informativos.

De "platillistas" a secta destructiva

La respuesta más firme a estas interrogantes provino de Jorge Erdely, director del Centro de Investigaciones del Instituto Cristiano de México, quien desarrolló otro enfoque; según su hipótesis, Heaven's Gate era en realidad una secta destructiva, un *cult*, y se inscribía en otra categoría, la de *sectas destructivas* que incitaban a sus feligreses al suicidio. Citó como antecedentes, entre otros, a los Davidianos, al Templo del Pueblo del reverendo Jim Jones en Guyana y California y a la Orden del Templo Solar en Francia, Suiza y Canadá. Así reformulada la cuestión, los *platillistas* fueron olvidados por los medios y se manejó la categoría de *sectas destructivas* que incitaban a sus miembros al suicidio colectivo. Los periodistas, ya reorientados, preguntaron entonces cuáles serían esos casos en México.

Erdely tenía la respuesta, La Luz del Mundo era en su opinión la iglesia que tenía potencialidades suicidas. Se basaba en una entrevista realizada por Ricardo Becerra, del Instituto Cristiano de California, quien en 1995 había desarrollado una investigación de campo en México, apoyado por el Instituto Cristiano de México, y había obtenido estas afirmaciones en miembros de La Luz del Mundo con 22 años de pertenencia a la misma. En el marco de la celebración de la Santa Cena de 1995, el evento más importante de esta Iglesia que culmina el 14 de agosto, Becerra y un equipo de filmación se introdujeron en la colonia La Hermosa Provincia, grabaron partes de la celebración y realizaron la entrevista a miembros de *base* de la misma, en la casa de uno de los entrevistados.

La entrevista es muy interesante pues de ella se desprenden varias cosas: la gran habilidad de Becerra para realizar interrogatorios, el control que ejerce sobre los entrevistados, así como un conocimiento prolijo de la teología de La Luz del Mundo. Del mismo modo se puede concluir que Becerra sabía exactamente la respuesta que le interesaba obtener. En la entrevista, prácticamente acorrala a sus entrevistados, les pregunta si se suicidarían si el hermano Samuel se los pidiese, a lo que responden que sería absurdo, luego reformula la pregunta y termina diciéndoles que "si el hermano Samuel les dijera que ha tenido una revelación de Dios y que había llegado el Tiempo (del fin del mundo) y que ya no hay más nada que hacer y que en esa revelación Dios le dice que se tomen un vaso de veneno ¿se lo tomarían?, sin otro tipo de verificación, confiando en la revelación que había tenido el hermano Samuel"; el entrevistado de más edad respondió enfáticamente que sí, aunque recalcó que le parecía absurdo, que no creía que el hermano Samuel alguna vez les pediría eso. Dos de los entrevistados respondieron también afirmativamente y el cuarto, muy tenso, expresó que no sabía. El entrevistado de más edad comentó que sí lo haría, aunque le parecía absurdo que se lo pidieran, pues él sabía que desde que entró a La Luz del Mundo era para obedecer.

La siguiente pregunta era aún más interesante: los entrevistados respondieron afirmativamente al considerar que antes de 1926 toda la humanidad estaba perdida, y que a partir de esa fecha, en la que el hermano Aarón fundó la iglesia, sólo se salvarían los integrantes de La Luz del Mundo; aseguran que aquellos que no se conviertan también están perdidos. Esta afirmación es muy interesante pues parece una respuesta del *Manual de sociología de las religiones*, donde se define a *secta* como comunidad de elegidos o salvados. La Luz del Mundo reaccionó muy molesta ante estos comentarios cuando se dieron a conocer por televisión y otros medios.

Sin embargo, son más interesantes las áreas lógicas que las explícitas. Nunca La Luz del Mundo rechazó que los entrevistados fueran miembros de su iglesia, su argumento se centró en que por las opiniones de tres personas no podía descalificarse a

toda la comunidad religiosa. En términos estadísticos, que un grupo entrevistado al azar dentro de un universo dé ciertas respuestas es significativo y evidentemente representa un sector y marca una tendencia dentro del conjunto. Los especialistas en procesos electorales aplican metodologías similares en conteos a la salida de las casillas y sus resultados tienen porcentajes muy bajos de error. Pero más interesante era la respuesta espontánea dada por el hombre de más edad: "Nosotros sabemos que desde que entramos a la Iglesia de La Luz del Mundo es para obedecer".

El equipo de trabajo había tenido la oportunidad de ver este material, pues ante la presión de los periodistas pidiéndonos opiniones nos pareció que lo más sensato era observar la evidencia que Erdely ponía a disposición de quien quisiera. Vimos la entrevista varias veces y recibimos una copia del audio, nuestra conclusión fue que la charla no seguía una metodología antropológica o sociológica, pero evidentemente los entrevistados finalmente *sí decían lo que se decía que decían*. En un hipotético juicio, probablemente un juez la aceptaría como evidencia, aunque un estudiante de antropología sería reprendido por su maestro por el estilo de trato a los entrevistados. Una semana después llamó por fin uno de los pastores que habíamos conocido en 1994 pidiéndome que firmara un documento respaldándolos, el cual ya tenía varias firmas de especialistas. Le respondí que con todo gusto me reuniría con él, pero que además deseaba que viéramos juntos el material de Erdely para que me hiciera algunas aclaraciones; me respondió que con todo gusto, hablé con Erdely y le pregunté si estaba dispuesto a una sesión conjunta entre los tres o con quienes quisieran participar por parte de La Luz del Mundo y me respondió en forma positiva. El pastor nunca volvió a llamarme, sin embargo comentó la plática con otros colegas.

Conociendo el estilo organizativo de La Luz del Mundo, nos resultaba difícil de imaginar a este grupo religioso protagonizando un suicidio colectivo. Sabíamos de su estrategia para tener excelentes relaciones con el Estado y el entonces partido mayoritario, de las inversiones inmobiliarias que impulsaba, etc.; el grupo era visto como muy interesado en cuestiones terrenales como para programar un suicidio de sus integrantes. Planteamos estas dudas a Erdely su respuesta también fue muy interesante: "Jim Jones era muy parecido y la decisión del suicidio de Guyana se dio en un plazo muy breve y por un elemento desencadenante, el asesinato del representante (diputado federal en Estados Unidos) Ryan, cuando fue a investigar denuncias de secuestros de ciudadanos americanos". También aclaraba que él había hablado de la *potencialidad suicida*, no de que fueran a realizar dichas acciones necesariamente en algún momento preciso.

Como en nuestra opinión el asunto requería más indagaciones, más información de campo desarrollada por nosotros, y con la información previa que disponíamos sobre este grupo religioso, que nos abría más preguntas que respuestas, preferimos

evitar entrevistas periodísticas que requieran habitualmente formulaciones breves, precisas y dicotómicas, pues nuestro sistema de hipótesis se había orientado hacia otras cuestiones, de acuerdo a la información disponible, ya expuesta.

La batalla por los medios I

TV Azteca y Religiones del Mundo

Las polémicas declaraciones de Erdely habían sido publicadas en la prensa escrita, y difundidas por radio y televisión. El 27 de marzo de 1997 Javier Alatorre pasó en el noticiero *Hechos* las declaraciones de Erdely sobre la "potencialidad suicida" y el 31 de marzo La Luz del Mundo sacó desplegados en los periódicos refutando estas declaraciones; acusaba a Erdely de ser un inquisidor, de impulsar la intolerancia y exigía a TV Azteca "la obligación profesional y moral de resarcir el daño causado a millones de miembros de la iglesia La Luz del Mundo. Ese medio —continuaba— tiene el deber, por lo menos de publicar las aclaraciones correspondientes, en los mismos términos y espacios en que fue dada a conocer dicha información dolosa y calumniadora" (*La Jornada*, 31/3/97). En esos días, un alto funcionario del área informativa de la televisora me comentó que no querían hablar más sobre el tema, pues la periodista que había realizado la polémica entrevista había sido amenazada.

El 3 de abril los representantes legales de La Luz del Mundo dieron una conferencia de prensa donde afirmaron que Armando López Campa, director general de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, habría dicho que Erdely era "una persona irresponsable, un profesional apócrifo, con un pseudo instituto", también plantearon la posibilidad de proceder penalmente contra el declarante (*El Universal*, 4/4/97:2); sin embargo, el 6 de abril se publicaba un rotundo desmentido de López Campa, quien manifestaba no haber tenido reunión alguna con La Luz del Mundo en los últimos ocho meses y que no había descalificado ni a Jorge Erdely ni al Centro de Investigaciones del Instituto Cristiano de México. La reportera Fabiola Guarneros aclaraba al pie que la información no era propia sino que había sido proporcionada por los apoderados de La Luz del Mundo (*El Universal*, 6/4/97:2). Este incidente le quitó credibilidad en los medios escritos a La Luz del Mundo y prácticamente la orilló a quedar fuera de los mismos.

Más fortuna tuvieron en *Religiones del Mundo*, un programa de radio especializado en esta temática. El martes 15 de abril ese espacio le dedicó un extenso programa a La Luz del Mundo donde la iglesia pudo explicar su doctrina religiosa y mantener

un diálogo sumamente amable con Patricia Fortuny, investigadora del CIESAS de Occidente (Guadalajara) y quien dio un fuerte respaldo académico a la Iglesia. Llamó la atención de los especialistas tanto la presencia de Fortuny como la ausencia de Renee de la Torre, la especialista más connotada, y molestó también que La Luz del Mundo le hubiera pagado los gastos de traslado a la investigadora. Este trato contrastó notablemente con el que diera quince días después a Jorge Erdely, al que presionó con respuestas duras y quitándole en forma sistemática la posibilidad de explayarse, mediante un sistema graduado de preguntas.

El Instituto Cristiano de México es una asociación de profesionistas sin fines de lucro que dispone de instalaciones modernas y personal capacitado, desarrolla sus propias investigaciones e imparte diversos cursos. En lo particular trabaja sobre grupos sectarios y tiene contactos con redes internacionales dedicadas a estudiar el fenómeno sociorreligioso. El instituto coopera en ciertos casos con Desarrollo Integral del Individuo A.C. (DIAC), que tiene una instancia dedicada a la defensa de derechos humanos en materia religiosa denominada Departamento de Investigación Sobre Abusos Religiosos, dirigido en ese entonces por el ingeniero Hugo Elizalde. Esta institución tiene una larga trayectoria en la defensa de personas víctimas de abuso por parte de ministros religiosos de diversos cultos, asimismo tiene una larga experiencia sobre denuncias hacia lo que clasifican como *sectas destructivas*.

Relación entre la Secretaría de Gobernación y el Departamento de Investigaciones Sobre Abusos Religiosos

Las denuncias del Departamento de Investigaciones Sobre Abusos Religiosos son hechas ante las instancias jurídicas pertinentes, la opinión pública y la Dirección General de Asuntos Religiosos (DGAR) de la Secretaría de Gobernación, que tiene por ley la responsabilidad de llevar el registro de las asociaciones religiosas. La DGAR tiene límites legales para actuar frente a las asociaciones religiosas pues la Constitución prohíbe al Estado involucrarse en cuestiones internas de las iglesias. Pero en cambio, existe una Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, promulgada en 1992, donde se especifican las infracciones a la misma; esta ley reglamenta los cambios constitucionales en materia religiosa (artículos 3, 5, 24, 27 y 130).

Sin embargo, el registro de las asociaciones religiosas ante la Secretaría de Gobernación es percibido como un aval a la seriedad de la mismas y es recurrentemente invocado por ministros e iglesias denunciadas por abusos como una garantía de que dicha iglesia está respaldada y además sometida a un constante seguimiento; lo cual, y conociendo las dimensiones de la DGAR, es evidentemente imposible que ésta pueda

realizar un seguimiento en forma de más de seis mil asociaciones registradas, con más de 85 mil templos. Asimismo, esto quedó de relieve cuando el arzobispo Norberto Rivera dio una homilía (20/10/1996) donde planteaba la posibilidad o la necesidad del creyente de no acatar las leyes injustas y reafirmó la preeminencia del Derecho natural sobre el Derecho positivo. La misma generó fuertes críticas en esferas liberales, por su presunto carácter político, pero ante los reclamos de sanciones se respondió que eso no era posible, pues al no estar aprobada la Ley Reglamentaria no había cómo aplicar las hipotéticas sanciones. Sin embargo, la DGAR tiene un director de Normatividad y Sanciones y recibe alrededor de cien denuncias anuales; quedaba en el misterio entonces como se resolverían las mismas y por qué esa dirección no implementó un mecanismo para cumplir al menos con su propia designación.

Las autoridades pertenecientes a esta área de la Secretaría de Gobernación, plantean la tolerancia religiosa como una premisa histórica del Estado, Erdely estaba también de acuerdo con la tolerancia, pero refutaba la prescindencia, la impunidad y el encubrimiento de actos ilícitos, consideraba que esa actitud garantiza la impunidad de los abusivos y permitía que los presuntos abusadores se consideran a su vez perseguidos por un personaje satánico. Cuando un científico social de las religiones se encuentra con percepciones y asignaciones tan complejas y contradictorias lo único que puede hacer es tratar de conocer a todos los actores y entender las premisas de los mismos.

La polémica descrita dio lugar a entrevistas publicadas en diarios y revistas y fue transmitida por radio y televisión durante el mes de abril de 1997, mismas que por su gran difusión en algunos momentos opacaron a las campañas políticas. La Luz del Mundo logró configurar un frente contra el ICM y el DIAR-DIAC, en particular contra Elizalde y Erdely, quienes fueron objeto de varios desplegados periodísticos respaldados por los mormones y un grupo evangélico de poca influencia organizado en torno a la Federación de Iglesias Cristianas de México (Ficemex). Los desplegados fueron respondidos con otros por el ICM y DIAR-DIAC y la opinión pública cada vez entendía menos, pues la discusión se iba haciendo más especializada.

En un momento de la controversia, La Luz del Mundo envió, como ya mencionamos, a uno de sus pastores a recolectar firmas de académicos que rechazaran las afirmaciones de Erdely sobre los presuntos suicidios colectivos y preparó dos programas de radio en *Religiones del Mundo*, como ya explicamos anteriormente. Allí el director del programa trató de arrinconar a Erdely leyendo dos cartas que respaldaban a La Luz del Mundo y rechazaban sus presuntas intenciones suicidas, una de las misivas pertenecía a un grupo de académicos de Guadalajara y la otra al doctor Rodolfo Casillas, ex presidente del Centro de Estudios de las Religiones en México (CEREM) y luego coordinador de asesores del subsecretario de Asuntos Religiosos

(1999-2000); el CEREM es un grupo de cinco investigadores, entre los cuales está el propio conductor del programa, que en los sexenios de los presidentes Carlos Salinas y de Ernesto Zedillo tuvieron fuertes respaldos gubernamentales.

Erdely rechazó el contenido de las cartas pues en su opinión los firmantes carecían de ética profesional ya que no habían revisado siquiera el material que descalificaban, material que él tenía y que había puesto a disposición de quien lo requiriese. Destacó que el autor de estas líneas había revisado el material (quien a propósito había sido invitado a avalar el documento que exoneraba a La Luz del Mundo y evidentemente no estaba en el grupo de firmantes). Las cartas de los académicos expresaban también que consideraban poco responsables las declaraciones acerca de la potencialidad suicida, y Erdely respondió que lo irresponsable era avalar moralmente a la Luz del Mundo con ese tipo de cartas. Pasó a la ofensiva y cuestionó también si los académicos habían hecho alguna vez estudios sobre suicidios colectivos y aportó a su favor el hecho de que en su libro *Pastores que abusan*, se dedicó a estudiar las técnicas de Koresh para inducir al suicidio.

Hasta ese momento un observador neutral podría concluir que ante la opinión pública, la polémica entre La Luz del Mundo y el profesor Erdely estaban en un *impasse*. Se trataba de un *empate técnico*, en torno a la posibilidad de un imponderable: que el líder tuviera una hipotética *revelación*. Esos niveles de prospectiva exceden los límites de la imaginación antropológica. Sin embargo el detonante que daría un giro a la situación estaba próximo a ocurrir.

Del suicidio colectivo a las violaciones de los derechos humanos. La mafia político-religiosa

El domingo 4 de mayo de 1997, el periodista Ricardo Rocha transmitió un programa que había preparado un mes antes (principios de abril) y que no había salido al aire. El programa *Detrás de la Noticia* que se transmitía por Canal 2 era uno de los más vistos en el país; Rocha, un periodista muy informado y que reformuló el concepto de la información en Televisa tituló al tema monográfico de ese día *Sectas. Una reflexión obligada* (Primera parte), en el que reproducía las ya conocidas declaraciones de Erdely y Elizalde.

Lo más complicado no es lo que dijeron los entrevistados, sino lo que se desprendía de la edición y montaje de las imágenes que manejaron el editor y el productor del programa, pues incluyeron videos de ceremonias y entrevistas realizadas a grupos pentecostales mexicanos, con rituales de grupos neohindusistas norteamericanos donde aparecen personas desnudas e incluso se aprecian situaciones orgiásticas. Esto

produjo un gran malestar entre sectores de los evangélicos de México pues no aceptaban su inclusión en la lista de *sectas destructivas* que era la resultante del manejo de imágenes; aunque no se desprendía del discurso de los entrevistados, visto en conjunto parecía involucrarlos. El caso más dramático era un pastor presbiteriano de Cancún que veía la fachada de su templo, mientras el locutor hacía una serie de afirmaciones que consideraba inaceptables.

Para los especialistas que habíamos seguido la polémica, el programa no era novedoso, incluso había sido grabado un mes antes, en el contexto del caso Heaven's Gate a principios de abril, pero *Detrás de la Noticia* era el programa periodístico de mayor audiencia de la televisión mexicana y se transmitía a la población hispanoparlante de Estados Unidos; se calcula una audiencia de más de 10 millones de personas. Ahora estábamos en *el ojo del huracán* de la opinión pública. Los miembros de La Luz del Mundo se encontraron señalados y estigmatizados como *suicidas* en los contextos donde interactuaban y su liderazgo debía de una vez por todas salir a defenderlos y disipar estos señalamientos.

Un desplegado contraproducente

Con la transmisión del programa de Ricardo Rocha, los grupos que se sintieron más aludidos fueron La Luz del Mundo y el llamado La Familia, quienes solicitaron al conductor un programa en desagravio. La Luz del Mundo cometió el error de dirigir un desplegado de plana entera a Ricardo Rocha en varios periódicos, diciendo que había sido engañado y que Erdely y Elizalde eran en realidad pastores embozados que trataban de llevar *agua a su molino*. Rocha era calificado como un ingenuo que no había verificado adecuadamente sus fuentes y que finalmente fue engañado y por lo mismo engañó a su audiencia, en un claro afán por favorecer a la Iglesia católica.

Evidentemente, decirle esto a uno de los periodistas de más prestigio en el país (prestigio ganado por la confiabilidad y objetividad asumidas en las temáticas de sus programas) no representaba un triunfo, por el contrario, le traería a La Luz del Mundo costos que ésta no imaginaba. El desplegado aparecía firmado por tres personas desconocidas en el medio, pero Rocha confirmó que el mismo había sido pagado por La Luz del Mundo (aparentemente la factura estaba a nombre de esta asociación religiosa). En una nueva emisión de *Detrás de la Noticia* la organización movilizó todos sus contactos en las altas esferas políticas y logró imponer bastantes condiciones de juego a la hora del programa; impuso a la mayoría de los invitados y discutió el formato del mismo, finalmente aceptó que hubiera dos rondas de discusión, una de seis personas: dos personas afiliadas a La Luz del Mundo, Ricardo Rocha, un asis-

tente, Elizalde y Erdely. Después entrarían los pastores vinculados a FICEMEX, algunos representantes de La Familia, un pastor presbiteriano de Cancún, un representante de la Iglesia católica y quien suscribe estas líneas, a la sazón, el único académico. En este contexto y por la correlación numérica los portavoces del ICM y el DIIAC parecían acorralados, e indirectamente el propio Rocha. Es así como aparentemente se llegaría el 18 de mayo a la segunda versión de *Sectas. Una reflexión obligada*.

El asunto apenas empezaba: el martes 13 había entrado en contacto con Televisa de Guadalajara un importante ex miembro de La Luz del Mundo, el profesor Fernando Flores, también ex director de la escuela primaria y ex subdirector de la escuela secundaria establecidas en La Hermosa Provincia, así como ex ministro de educación de La Luz del Mundo. El profesor también se presentó en calidad de ex secretario general de la Federación Nacional de Colonos en Provincia, el brazo político de La Luz del Mundo, afiliada a la CNOP del PRI. Flores había renunciado a la misma debido a las acusaciones que había recibido sobre abusos sexuales hacia sus alumnas; pero decidió irse cuando le pidieron que su hija de 10 años fuera a *jugar* con el hijo de Samuel Joaquín, el máximo líder de la organización. Flores y su esposa estaban convencidos de que su hija sería abusada sexualmente, pues había sufrido situaciones de acoso sexual por parte de Samuel. Ambos eran del grupo de los *incondicionales*, juramentados a prestar total obediencia personal y moral al líder, a tal punto que se habían casado por decisión de Samuel Joaquín, sin conocerse previamente. Flores no llegó solo al programa de Rocha: varias mujeres relataron distintas formas de abusos sexuales realizados por el líder religioso con el apoyo de un grupo de mujeres y hombres que configuraban una especie de cúpula organizativa. Parte de los afectados viajaron a México para entrevistarse con el ICM y con el DIIAC así como con periodistas de medios nacionales de comunicación.

El sábado 17 de mayo a las 11 de la noche, Erdely convocó al suscrito y otros antropólogos en su oficina para el día siguiente. Una vez allí nos pidió reserva, hasta después de que la información se hiciera pública en la prensa y en la televisión, esa misma noche. Quería que un grupo de académicos no comprometidos viéramos los testimonios y eventualmente pudiéramos dar fe de la objetividad de la situación y si nos parecía conveniente hiciéramos preguntas. Allí escuchamos los testimonios de las mujeres violadas y abusadas sexualmente por parte de Samuel Joaquín, máximo líder de La Luz del Mundo. Tuvimos una explicación bastante consistente de la organización y pudimos amarrar muchos cabos sueltos de información fragmentaria que habíamos acumulado en varios años. El *mensaje* que nos había enviado el ex diputado aquella vez en Guadalajara era bastante ajustado a la realidad. Los ex miembros también nos confirmaron la identidad e incluso nombres de los entrevistados tiempo atrás por Ricardo Becerra.

Fernando Flores estudió una maestría y era una persona muy importante en la organización, fungía además como historiador de la iglesia, por ello tenía un archivo excelente y sabía con toda precisión detalles y cuestiones muy delicadas de La Luz del Mundo. Por su nivel político y educativo, en muchos casos había actuado como portavoz. Los afectados se sentían ahora sí dispuestos a declarar confiados en que la cobertura informativa les daría protección frente a posibles represalias de la organización y sus contactos en las altas esferas. Estas cuestiones eran las que no había podido detectar Renee de la Torre en su *Investigación cuidadosamente vigilada*. Todos guardamos prolijo silencio hasta ese día por la noche, en que se transmitiría el programa donde La Luz del Mundo aparentemente saldría reivindicada.

La segunda parte del programa de sectas, a cargo de Ricardo Rocha, se inició con un reportaje de Guadalajara que incluía las declaraciones de las mujeres abusadas sexualmente y del mismo Flores quien explicaba las entrañas de la organización; a la vez que mostraba las relaciones políticas, señalaba que la iglesia contaba con un grupo de hombres armados, todas estas actividades poco piadosas como para refutar acusaciones. El panorama ya no era discutir sobre las posibilidades de un presunto suicidio colectivo sino sobre las estructuras organizativas y los comportamientos de la cúpula de La Luz del Mundo, en particular sus comportamientos discrecionales y aparentemente ilegales, así como la utilización de un discurso y un liderazgo religiosos para realizar acciones inmorales y flagrantes violaciones a los derechos humanos de niños y adultos, sin dejar de mencionar las relaciones de la iglesia con un partido político, vínculos que la ley prohíbe expresamente. Según los declarantes, el comportamiento de Samuel Joaquín, *el Varón de Dios*, considerado prácticamente un Dios vivo, director internacional de la iglesia, no era muy distinto al de un patrón de hacienda porfiriana. A fin de sintetizar, el ICM y el DIAR-DHAC los denominaría después una *mafia político-religiosa*, en uno de sus desplegados en la revista *Proceso*.

Los representantes de La Luz del Mundo en el programa de Ricardo Rocha (Sectas 2) eran un médico de La Hermosa Provincia y Rogelio Zamora Barradas, un diputado federal; al principio Zamora y el médico se negaron a identificarse como miembros de La Luz del Mundo; el diputado federal asimismo no quería asumirse como legislador del Partido Revolucionario Institucional, sin embargo ambos acusaron a Erdely de ser un "pastor embozado"; de alguna manera estaban totalmente desconcertados por la información del reportaje transmitido y tanto Erdely como Elizalde pasaron al contraataque acusando a su vez a Zamora de ser él un ministro de culto exhibiendo recortes de prensa y documentos internos de la iglesia y que en ese caso violaba la ley y la Constitución. Rocha les reclamó también por los ataques de prensa y con las declaraciones del reportaje dejó en total entredicho a La Luz del Mundo. El programa, previsto para media hora, duró más de 80 minutos.

La segunda parte del programa se transmitió ya en la madrugada del lunes 19 de mayo y en este caso el portavoz oficial de La Luz del Mundo proclamó su rechazo a las acusaciones recibidas, ya que afirmaban que en la historia de la iglesia jamás hubo alguna acusación en su contra, aunque ya Fernando González, investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, había publicado a principios de ese año un artículo (ya mencionado) con denuncias sobre abuso sexual presentadas en 1942 contra el hermano Aarón, fundador y padre de Samuel; posteriormente, al recavar más material, escribió otro trabajo aportando más elementos (1998). La contundencia de las imágenes y testimonios era muy fuerte. Los pastores señalaron que el registro obtenido ante la Secretaría de Gobernación era una garantía de su probidad, pues ésta los tenían bien *checados*. El representante de La Familia prefirió no hablar, mientras el representante de la Iglesia católica, en vista de que el programa se había extendido y que al parecer no había seguridad sobre su participación, se había retirado antes de la grabación. Por su parte, quien esto escribe recalcó la importancia de la tolerancia y el respeto a los distintos credos religiosos pero planteó que esto no descartaba la investigación sobre abusos que se realizaran violando derechos humanos.

Este programa tuvo un efecto demoledor para La Luz del Mundo y dejó en una situación difícil al entonces diputado federal Rogelio Zamora, quien en ese momento era candidato a diputado local en el Distrito Federal. Vista la situación, ciertos sectores de los evangélicos, que al inicio apoyaron a La Luz del Mundo, comenzaron a tomar distancia con esta iglesia y a plantear una cuestión teológica (que nosotros habíamos escuchado en otras oportunidades), según la cual La Luz del Mundo ni es cristiana ni menos pentecostés, aunque tengan glosolalia o don de lenguas en sus ritos. El papel de segundo Mesías que se le atribuyó en su momento al fundador, el hermano Aarón, y actualmente asignado a su hijo y jefe de la Iglesia, Samuel, quien es precisamente la persona acusada de los abusos, configura una tetrarquía que contradice la Trinidad del Nuevo Testamento.

El programa tuvo un gran impacto entre los feligreses de La Luz del Mundo, pues disponemos de información según la cual su dirigencia, confiada en que saldría reivindicada, había convocado a sus feligreses para escucharlo. Cabe aclarar que dentro del proceso de control que tiene esta iglesia sobre su feligresía está la restricción de los programas de radio y televisión que pueden sintonizar.

Ricardo Rocha no se detuvo y continuó los programas dentro de los espacios de radio de que disponía, los cuales tienen una audiencia importante. El impacto fue impresionante, el autor de estas líneas se encontraba con desconocidos que lo detenían en la calle para hacerle preguntas y la presión sobre los fieles de La Luz del Mundo ha sido significativa. Carlos Urzúa, uno de los columnistas más importantes de *El Universal*, publicó un artículo criticando fuertemente al PRI por sus relaciones

con La Luz del Mundo. Por su parte, los líderes de DIIAC y del ICM plantearon ante la Cámara de Diputados el desafuero de Rogelio Zamora, lo cual teniendo en cuenta la finalización del periodo ordinario de sesiones nunca llegó a tratarse, y además le exigieron a la Secretaría de Gobernación que aplicara la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, para que en virtud de la documentación presentada incluyeran al diputado en la lista de ministros de culto y por lo tanto perdiera los derechos de voto pasivo. Luego le exigieron que investigara las denuncias de las víctimas de Samuel Joaquín y a la cúpula misma de la organización.

Todo esto planteaba una situación inédita pues las reformas constitucionales habían sido pensadas para regular las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica romana; las restricciones del voto pasivo a los ministros de culto habían sido decididas pensando en los sacerdotes católicos y la prohibición de relaciones entre iglesias y partidos políticos había sido planteada pensando en la relación de los católicos con el PAN. Todo esto fue claramente explicitado tanto en la exposición de motivos del Poder Ejecutivo en 1991 para reformar los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 de la Constitución; algo semejante se puede ver cuando al año siguiente se discute y aprueba en el Congreso la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Pensar que los funcionarios sancionaran a una iglesia por haber apoyado al partido en el gobierno creaba una situación insólita, para la cual nadie estaba preparado, menos aún a pocos días de las elecciones del 6 de julio de 1997, consideradas un partecaguas en el país, donde precisamente el PRI (se sabría después) perdería el control de la Cámara de Diputados.

A la semana siguiente, el 25 de mayo de 1997, Rocha pasaría un programa sobre la tolerancia religiosa que aparentemente apaciguaría los espíritus; sin embargo, no incluyó a La Luz del Mundo, pues su líder, Samuel Joaquín, quien era el directamente señalado, no había aceptado la invitación, tampoco invitó al grupo de pastores evangélicos coordinados por La Luz del Mundo que había estado en el programa pasado, pues ya habían hablado y además no eran los más indicados para estar en el foro; el conductor planteó asimismo que el cuestionamiento no estaba referido a las creencias religiosas de cada cual, sino al comportamiento de las cúpulas que invocaban o manipulaban los sentimientos religiosos. Formó un panel con representantes de iglesias históricas, católica, anglicana, luterana, ortodoxa, con miembros de la Confraternidad de Iglesias Evangélicas de México (Conemex), que incluye evangélicos históricos y pentecostales, con representantes de la Confraternidad de Iglesias Cristiano Evangélicas (Confraternice), esta última pentecostés y neopentecostes, y con quien escribe este documento. Los presentes eran exponentes de la inmensa mayoría del mosaico religioso del país y la conversación fue clara pero respetuosa. Quedaron de manifiesto los problemas de intolerancia que surgen precisamente de las estructuras intrínse-

cas de *la verdad* que plantean cada una de las religiones y cómo las distintas iglesias debieron construir un *modus vivendi* que permitiera compartir, identificando sus coincidencias, sin descartar sus puntos medulares divergentes. El pastor Arturo Farela, de Confraternice, aprovechó para deslindarse “ninguna iglesia evangélica sería reconoce a La Luz del Mundo”, afirmó y luego denunció la situación de los evangélicos en Chiapas, mostrando fotos de personas brutalmente sacrificadas, y reclamó que se reiniciara la suspendida mesa de negociación sobre el caso Chamula.

El debate continuó con menos bríos en la radio y en la prensa escrita mientras el país se sumergía en el proceso electoral del 6 de julio. Conocidos los resultados, Rogelio Zamora, el controvertido diputado federal y candidato a diputado local plurinominal por el PRI no fue designado como tal, pues su partido sólo logró once posiciones en el Distrito Federal y él era el doceavo en la lista. En el estado de Jalisco, el PRI volvió a perder las elecciones y amigos vinculados a este partido me confiaron su preocupación de que en los resultados electorales hubieran incidido, entre otras razones, las denuncias sobre sus relaciones con La Luz del Mundo. Otro destacado priista me confió que después de haber visto los programas de Rocha *ahora sí entendía* a Zamora y me describió varios comportamientos que a él le habían resultado extraños en su momento.

A finales de agosto del mismo año, Ricardo Rocha volvió a tocar el tema; dedicó su programa del domingo a la Santa Cena del 14 de agosto, la fiesta más importante de La Luz del Mundo, mostró partes de un video de 1988 elaborado por la iglesia y donde aparece Samuel Joaquín, pasó declaraciones de más víctimas de Samuel, un hombre denunció haber sido drogado para así ser obligado a sostener una relación homosexual con Samuel; Rocha entrevistó a miembros y líderes de la iglesia y a periodistas que habían estudiado a La Luz del Mundo. Los entrevistados plantearon el asunto desde distintas perspectivas, contrapuso las declaraciones de los disidentes con sus propios parientes que permanecieron en la iglesia, mostró a un hombre abjurar y repudiar en público a su propio hermano por denunciar a la organización. Lo más novedoso fue el testimonio de un reportero de *El Financiero* denunciando probables fraudes y especulaciones inmobiliarias, así como las recurrentes, sospechosas y extrañas defunciones de los propietarios de terrenos adquiridos por La Luz del Mundo para sus desarrollos inmobiliarios. El programa terminó con las declaraciones de la antropóloga Renee de la Torre, quien en forma muy sucinta ratificó sus conclusiones de investigación: una organización que controla en forma de *comunidad total* (Goffman: 1988), la vida de sus miembros, con un líder sumamente autoritario a quien se le da una gran obediencia y que maneja a sus feligreses como clientela política para obtener inversiones gubernamentales y servicios públicos. El programa, diseña-

do con mucho cuidado, fortaleció la imagen de Rocha, quien se consolidó como un líder de opinión objetivo, que permite el derecho de réplica, pero que llegado el momento resulta implacable con sus juicios, respaldados siempre con pruebas contundentes en términos de investigación periodística.

En forma paralela, la Dirección General de Asuntos Religiosos había citado a principios de agosto a las víctimas del hermano Samuel, quienes ratificaron sus denuncias; sin embargo, el 14 de agosto salía en la prensa una declaración del subsecretario de Asuntos Religiosos diciendo que las denuncias no eran de su incumbencia y que las giraba a la Procuraduría de Justicia del Estado de Jalisco. En esos días los denunciantes habían sido amenazados y golpeados por adeptos de La Luz del Mundo y levantaron cinco denuncias ante la Procuraduría del Estado. En el marco de la Santa Cena, que era precisamente el 14 de agosto, los portavoces de la contrvertida iglesia hicieron a Rocha declaraciones triunfalistas apoyándose en las declaraciones del subsecretario.

La sociedad civil frente al Estado: Las indecisiones de los funcionarios

El ingeniero Hugo Elizalde y el Departamento de Investigaciones sobre Abusos Religiosos, habiendo tomado a su cargo el caso de las víctimas a través de sus abogados, respondieron con una medida insólita en la historia de México: una demanda por difamación, encubrimiento y no cumplimiento de los deberes de funcionario público del Director de Normatividad y Sanciones de la DGAR-SG. Esta demanda fue respaldada con un plantón frente a la Secretaría de Gobernación que coincidió con el momento en que el secretario comía con el nuncio papal. Allí exigieron que estuviera presente un representante de la Subsecretaría de Gobierno, con lo cual dejaban en una situación incómoda al área de Asuntos Religiosos. Todo esto lo obtuvieron y además lograron la conformación de una mesa de negociación. Luego, el 8 de septiembre, recibieron un oficio de la Dirección General de Asuntos Religiosos, que *ahora siempre sí* se declaraba competente para abordar el caso. El argumento del DIAR era que las violaciones y excesos se habían realizado como rituales religiosos de atención al máximo líder de la asociación religiosa y que en esos aspectos y en función de lo que manda la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público debían atenderse la legalidad del registro obtenido, mientras que los presuntos ilícitos se tramitaran en una esfera penal. Por su parte, las víctimas y ex miembros de La Luz del Mundo anunciaron que organizarían una Asociación Civil, la primera en México con estas características.

Entre luces y sombras. El caso de los legionarios de Cristo

Un mes antes de las acusaciones contra Samuel Joaquín, el periódico *La Jornada* y el Canal 40 de televisión, publicaron y transmitieron respectivamente en febrero de 1997 un extenso reportaje sobre ocho ex integrantes de la Legión de Cristo, todos ellos profesionales prestigiados que habían ocupado cargos relevantes dentro de esta orden religiosa católica. Los afectados decidieron hacer públicas sus amargas experiencias dentro de la orden cuando eran seminaristas. Marcial Maciel, fundador y superior general de la misma, pretextando una enfermedad prostática, los había obligado a tener relaciones homosexuales, las cuales *estarían en conocimiento y contaban con el aval del papa*. Asimismo y en función de los ejercicios espirituales que incluían flagelos personales para soportar los mismos, el padre Maciel se había hecho adicto a la morfina. La psicóloga Lourdes Diaque dedicó una de las ediciones de *Sin vergüenza*, su programa de radio en La B Grande de México, a una larga entrevista a los ex legionarios.

Estas denuncias públicas venían a corroborar rumores que circulaban discretamente desde hacía cerca de 30 años en otros países donde los legionarios tienen presencia, como España, Irlanda, Italia y Estados Unidos (Guerrero Ciprés, 1998: 140). Los denunciantes, todos profesionales de alto prestigio y católicos, se decidieron a presentar la denuncia cuando Maciel recibió del papa una designación como *Modelo para la Juventud* en el año de 1996. Este detonante les planteó su obligación como católicos de alertar al Santo Padre sobre las carencias que Maciel tenía precisamente para orientar a la juventud. Asimismo están convencidos de que la legión desarrolla un intento de copar las instituciones eclesiásticas para fines particulares.

El control de los medios. Entre la libertad de prensa y la libertad pensada

Es importante comentar que Salvador Guerrero Ciprés obtuvo el Premio Nacional de Periodismo 1997 por la cobertura de estos dos casos; sin embargo, las noticias sobre Maciel no tuvieron el mismo eco que las planteadas contra Samuel Joaquín. En la prensa escrita los ex legionarios vieron rápidamente cerradas todas las puertas, aunque en la radio, si bien no volvieron a entrevistarlos, tanto Joaquín como Maciel se convirtieron en los prototipos de religiosos abusivos. Cabe destacar que el programa grabado en *Religiones del Mundo*, entrevistando a los ex legionarios, dirigido por

Bernardo Barranco, finalmente no se difundió, a pesar de las múltiples explicaciones y promesas del conductor.

El Canal 40 vio rápidamente disminuidos sus anunciantes, varios de ellos vinculados con la iglesia, y por las fuertes pérdidas tuvo que ser vendido; si bien firmó un convenio con TV Azteca, del que luego desistieron, existen versiones que señalan que fue adquirido por un grupo empresarial vinculado a los legionarios. Salvador Guerrero fue removido de la fuente religiosa a *temas especiales*, después fue *congelado* en su periódico y finalmente quedó fuera de los medios. Actualmente realiza estudios de posgrado en el extranjero. Lourdes Diaque, por su parte, fue presionada e incluso se le suspendió un segundo programa; también dedicó varios programas a La Luz del Mundo. Lamentablemente fue asesinada en el fin de año de 1999: supuestamente tomó un taxi y luego apareció su cuerpo vejado; el caso nunca fue resuelto.

Llamó la atención que la revista *Proceso*, que cuenta con una excelente fuente religiosa, nunca tocó los temas; el responsable de la fuente me comentó en una oportunidad que este hecho se debía a que "estaban adecuadamente tratados en otros medios" y que en el caso de Maciel, éste era "un tema muy antiguo". Un periodista de otro medio escrito llamó para despedirse y agradecerme el apoyo que le había dado para su trabajo en la fuente religiosa. Cuando le pregunté las razones de su salida (para mí fue sorprendente pues él era un periodista joven y exitoso), me comentó que había perdido su trabajo por escribir cosas que desagradaban a los legionarios, quienes habían movido sus influencias ante el dueño del periódico, según se lo había dicho expresamente su jefe al cesarlo. Actualmente cubre una fuente secundaria en otro medio no impreso donde obtuvo, por cierto, un Premio Nacional de Periodismo por su desempeño. No es el único caso que conozco.

Como señaló el periodista Salvador Guerrero en su trabajo de investigación, las publicaciones de principios de 1997 sobre estos líderes religiosos abrieron una nueva etapa en México: el escrutinio público de los líderes religiosos a través de los medios. El 29 de octubre de 1997 se realizó frente a la Secretaría de Gobernación el primer mitin en la historia del país "convocado para la defensa de la reputación de un líder religioso" (Guerrero Ciprés, 1998: 146). En el caso de los legionarios la defensa fue más sutil: un manejo hábil de las influencias institucionales, de las elites políticas y económicas. Por ello la inclusión del padre Maciel como el único organizador no obispo del Sínodo de las Américas fue manejado a través de los medios como un espaldarazo del papa a la reputación del mismo y un desmentido a cualquier complot contra su prestigio.

La propagación de la información no es algo sencillo, emisarios de La Luz del Mundo intentaron comprar íntegra la edición de la antología *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, donde se publicó el artículo de Fernando

González, sólo desistieron cuando el editor les informó que con todo gusto les vendería los ejemplares que quisieran, pero que tuvieran también la plena seguridad que apenas se agotara la primera edición sacaría la segunda. Más exitosa resultó la compra en Guadalajara de la totalidad de ejemplares de *El Universal* y *La Jornada*, donde se publicaron los trabajos de Marco Lara Klahr y Salvador Guerrero; en los centros de distribución, los ejemplares se agotaron incluso por la madrugada; esos días ni los suscriptores recibieron sus periódicos. Muchas hemerotecas reportan como extraviados los ejemplares que pueden traer información "delicada" o "molesta".

La edición número uno de la Revista Académica para el Estudio de las Religiones

En agosto de 1997 comenzó una discusión entre un grupo de especialistas que había seguido con interés la polémica desatada sobre la cuestión religiosa, deseaban plasmar la importancia de tal suceso en un documento que sintetizara los puntos de vista y sirviera a la sociedad para hacer un balance de la cuestión de la manera más objetiva posible, asimismo que tuviera una parte testimonial que sintetizara a la vez las posiciones de los distintos actores y permitiera abordar el asunto en forma interdisciplinaria. También se planteó la necesidad de configurar mecanismos de consenso de tal modo que no reflejara sólo una posición, además de que se pretendía fuera accesible a un público más amplio. Así se inició el proyecto de la *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*; el tema monográfico en esa ocasión era: "Sectas, Iglesias y Nuevos Movimientos Religiosos. La Luz del Mundo, un análisis multidisciplinario de la controversia religiosa que ha impactado a nuestro país".⁴

El equipo de la ENAH se amplió e incluyó a otros especialistas; fue muy importante la participación de la maestra Paloma Escalante Gonzalbo, una especialista que está trabajando desde la antropología, la violencia familiar y los abusos de padres en ese contexto. Escalante entrevistó a mujeres y hombres que habían sido abusados y encontró una serie de elementos diagnósticos que daban verisimilitud a sus relatos. Fue así como se estructuró el primer volumen de la revista con un criterio de *journal-book*. La publicación se inició con varios artículos conceptuales, se analizaron los casos y se incluyeron las declaraciones testimoniales de las víctimas así como la respuesta de Samuel Joaquín.

⁴ Para ello se fundó Publicaciones Científicas para el Estudio de las Religiones que edita la *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*. En este caso nos referimos al volumen 1, México, 1997.

En tres artículos se mencionaba a Marcial Maciel y en ellos se comparaban las similitudes y diferencias entre ambos casos. Salvador Guerrero analizó cómo los legionarios lograron un control total sobre los medios; Escalante, por su parte, explicó y desarrolló con maestría el concepto de *padre-pastor violador*, la dialéctica entre padre biológico abusivo y padre-religioso violador. La revista fue un éxito editorial y se vendieron 2 700 ejemplares en dos meses. Sin embargo fue rápidamente retirada de la cadena Sanborns, a pesar de que sólo en esa empresa se vendieron 1 700 ejemplares en cinco semanas; un récord. La razón fue una orden de la dirección de la empresa, aunque los responsables de las tiendas se negaban a retirarla, teniendo en cuenta los buenos resultados comerciales, pero finalmente hubo una orden superior de embodegarla. Un año después, en una conversación con dos altos funcionarios del Arzobispado de México, éstos me confirmaron que había sido una solicitud de los legionarios a "Don Carlos"; Maciel había oficiado el matrimonio de uno de sus hijos, según me explicaron. Nuestro equipo hizo varias gestiones ante altos dignatarios de la Iglesia, vinculados a la Teología de la Prosperidad, para destrabar el veto pero los resultados fueron nulos. Curiosamente la revista siguió vendiéndose en librerías de instituciones católicas y evangélicas que reconocían nuestra objetividad y valentía en tocar temas tan difíciles y con tal seriedad, según nos lo hicieron saber.

Más adelante Ricardo Rocha dejó Televisa y creó una agencia informativa que mantiene el nombre de *Detrás de la Noticia* y firmó un contrato con la cadena radiofónica ACIR, donde su *rating* fue elevado; logró una contratación con una cadena de cable que se transmite en provincia y realizó un acuerdo con un portal de internet. Su agencia se caracterizó entre otras cuestiones por *dar voz* a los que habitualmente *no tienen voz* y era el único medio radiofónico que contaba con un especialista en asuntos religiosos. Sin embargo, sorpresivamente se canceló su contrato con la cadena ACIR en febrero del 2001. Esto produjo muchas inquietudes, ya que el hecho fue visto como una represalia contra un comunicador demasiado independiente y sumamente exitoso. Al respecto son interesantes las explicaciones de una experta, Claudia D'Olvera, en un artículo periodístico titulado "Adios a Rocha", donde si bien comenta que no hubo explicaciones formales, cita versiones en el tono de "no hay que darle patadas al pesebre" u otra como "salía muy caro el poco *rating* que Ricardo reportaba a nivel nacional". La periodista recalcó que Rocha y Carlos Ramos Peralta "son los primeros damnificados de esta radio sobreinformada, que si bien fue muy hablantina, polémica y noticiosa en el periodo electoral, en el 2001 promete tornarse mas relajada, entretenida y dicharachera". Explica además que "el estilo ligero, desenfadado y siempre positivo de Guillermo Ochoa (el sustituto), se enriquece con un 'Panorama' de los espectáculos, de la cultura, del humor y de la televisión. Más adelante afirma

que "la batalla entre los informadores por ser el *hombre empresa informativa* ha sufrido dos reveses tal vez fatales. Por ahora, vemos más estables y afianzados en su sillas y cabinas radiofónicas a *empleados de la información* como Enrique Lazcano, Guillermo Ochoa, Joaquín López Dóriga, Carmen Aristegui o Adela Micha" (*Reforma, Primera Fila*, 2/3/2001: 46).

Ese mismo día el periódico *Excélsior* publicó una carta de los lectores que no dejaba mayores dudas: Las Damas de Blanco, un grupo de católicas vinculadas a la Teología de la Prosperidad, le recuerda a Rocío Sánchez Azuara, conductora de *Cosas de la Vida*, programa de Televisión Azteca, que "el que no está conmigo está contra mí" y que la conductora "no puede llamarse católica, invocar a Dios y a la Santísima Virgen de Guadalupe, en un programa donde presenta a brujos, embrujados y hechiceros; habla de auras y huevos podridos, permite que se haga una limpieza". Concluyen diciendo que "todavía se ufana de que no le importa lo que hagan las otras televisoras. Somos mucha gente, Rocío, que no estamos de acuerdo con lo que haces. Acuérdate del dicho aquel de *cuando las barbas de tu vecino veas cortar...* Tarde o temprano tus patrocinadores se darán cuenta de que cosas como las que pasan en tus programas no estamos dispuestos a seguirlos viendo. Ya que a los demás no los tomas en cuenta" (*Excélsior*, 2/3/2001: 18 A).

Los riesgos del valor civil

La vida de los denunciantes de Samuel Joaquín se hizo muy difícil: comenzaron a ser hostigados, golpeados en aparentes riñas callejeras; fueron víctimas de repetidos robos en sus domicilios y de otras medidas intimidatorias semejantes hasta que uno de ellos, el hombre que denunciara el abuso sexual, fue secuestrado y localizado horas después con más de 75 piquetes de navaja y una pérdida de un litro y medio de sangre, lo que le pudo haber causado la muerte por pérdida de hemoglobina. La trabajadora social que había denunciado los abusos infantiles en Pomona, California, se percató también de que era hostigada sistemáticamente en Estados Unidos: vehículos la seguían y se estacionaban todo el día frente a su casa y otras acciones similares; debió mudarse y mantener oculta su nueva residencia. Finalmente, ante esta situación insoportable, los denunciantes se fueron del país, pidiendo asilo político en otro lugar, el cual afortunadamente les fue concedido. Jorge Erdely, por su parte, salió también de México a cursar un doctorado, que luego se transformó en un posdoctorado. Renee de la Torre no investiga más a La Luz del Mundo y cambió de tema: está dedicada a investigar grupos de laicos en la Iglesia católica.

El colapso del 2002

A finales del año 2001 el periodista español Alfonso Torres Robles editó una prolija investigación titulada *La prodigiosa aventura de los Legionarios de Cristo* (2001) que estuvo entre los libros más leídos en España. Sin embargo en México no era distribuido por la representante de Editorial Akal-Foca. La cuestión se complicó con el alud de denuncias por abuso sexual y encubrimiento contra la jerarquía católica norteamericana. La Asamblea del Episcopado Mexicano realizada en abril de 2002 dedicada a estudiar la educación y libertad religiosas, planeada como un paso conceptual a la instauración de algún tipo de educación religiosa en las escuelas, terminó en forma catastrófica. Los obispos interrogados por los periodistas sobre los abusos religiosos contestaron en forma poco afortunada; lo más crítico fue cuando respondieron que "la ropa sucia se lava en casa", con lo cual resucitaron los fantasmas del fuero religioso y el encubrimiento.

La presión social hizo que finalmente se distribuyera el libro de Torres Robles y el estoque final fue dado por Televisa cuando se transmitió un programa dedicado a los abusos sexuales de Marcial Maciel contra un grupo de seminaristas, un programa semejante a la que difundiera en 1997 Canal 40. Sin embargo el asunto no terminó allí. Javier Solórzano y Carmen Aristegui, conductores de *Círculo Rojo*, fueron prácticamente corridos de la empresa que editaba el programa y éste salió del aire. Toda la prensa realizó entrevistas y notas sobre el caso Maciel que incluyeron extensos testimonios del padre Alberto Athié, quien describió con lujo de detalles el hostigamiento que el cardenal Norberto Rivera le hiciera por insistir en denunciar ante el papa a Maciel; "es una persona de todas las confianzas de Su Santidad", fue la respuesta a Athié. Finalmente, agobiado por las presiones, el religioso renunció al sacerdocio con una detallada carta donde narra hechos y contextos.

Mayo y junio del 2002 fueron meses aciagos para la Iglesia católica y los legionarios; jaqueados por todas partes y como reflejo local del escándalo en los Estados Unidos, estaban prácticamente acorralados, hasta que los todopoderosos anunciantes amigos suyos, que prácticamente controlan el 65% del mercado publicitario, negociaron con los medios suspender todo el asunto hasta después de la visita del papa, prevista para el mes de agosto, donde canonizaría a Juan Diego y beatificaría a los Mártires de Cajonos. Con esta medida y la autocensura, el tema desapareció del horizonte mediático. Entre enero y mayo de 2003 hubo un par de novedades editoriales; Alejandro Espinosa publicó *El Legionario*, un libro autobiográfico donde narra sus amargas experiencias y abusos sufridos en la Legión de Cristo; por su parte Marcial Maciel publicó *Mi vida es Cristo*, a modo de entrevista con Jesús Colina. Allí confirma la existencia del voto de caridad, según el cual "se compromete a no

criticar los actos del superior delante de aquel que no puede resolver un determinado problema o conflicto" (Maciel-Colina, 2003: 127), que según Espinosa consistía en el voto secreto: "No criticar al superior", "nadie se atreve siquiera a comentar esa intimidad. Todos inermes, quieren que Dios tome su lugar, actúe con ellos; juzgue; se hunden en el cómodo abandono para hacer nada, envueltos en su niebla de temor, incertidumbre, que les cierra ojos y conciencia" (Espinosa, 2003, 207). Maciel respondería "que esta crítica no se haga ante quien es impotente para resolver los posibles conflictos. Nos ayuda también a extirpar la maledicencia y, de modo positivo, favorece el espíritu de benedición, ese saber en todo momento hablar bien de las demás personas, destacando sus cualidades, sus talentos, sus virtudes y, silenciando, si fuera el caso, sus defectos o errores, para crearle un ambiente de estima y de acogida" (Maciel-Colina, 2003: 128).

La condensación del imaginario. El crimen del padre Amaro

Terminada la quinta visita de Juan Pablo II se iniciaron los preparativos para la presentación de la película *El crimen del padre Amaro*. Sin embargo, la Iglesia se lanzó a boicotear la proyección de la película, gracias a lo cual, paradójicamente, logró llenos totales en los cines, lo que le significó el mayor éxito de taquilla en el año, una postulación al Oscar y numerosos premios Ariel. Los datos de audiencia públicamente dejaron de informarse después de que lograra seis millones de entradas vendidas. Una catástrofe institucional que sirvió para mostrar una vez más la distancia del clero con su propia feligresía. Días después varios escándalos mostraron que la realidad es más rica que cualquier ficción. Para citar sólo algunos casos: un sacerdote de pueblo falleció y sus cuatro hijos y la viuda se enfrascaron en agria disputa con la diócesis y los hermanos del cura por seis millones de herencia. La Interpol detectó a un sacerdote acusado de pederastía en Italia, quien, originario de Durango, la misma tierra del cardenal Rivera, oficiaba tiempo después misa en una parroquia del Distrito Federal. Por si algo faltara, un sacerdote decidió videografiar sus encuentros sexuales con su secretaria, mismos que en una rocambolesca historia fueron generosamente difundidos por todos los medios.

El papel de los medios de información de masas en el campo religioso

Esta extensa narración de acontecimientos nos coloca frente a varios problemas inéditos que representan verdaderos desafíos para los científicos sociales de las reli-

giones: la validez de nuestros trabajos de investigación y el impacto que nuestras conclusiones representan para la sociedad.

Una primera cuestión es si realmente sucedieron los hechos descritos anteriormente. Los periodistas y las organizaciones de derechos humanos dan una gran validez al testimonio de los disidentes y víctimas de las organizaciones religiosas. Los antropólogos vemos la opinión de los disidentes como una de las versiones y la opinión de las cúpulas religiosas como otra versión, pensamos que en temas tan controvertidos los procedimientos de verificación deben ser muy cuidadosos, pero damos mucha importancia a la concordancia de fuentes alternas, independientes y diversificadas. Los abogados en cambio dan una gran prioridad a la sentencia judicial, a los aspectos formales del derecho y a la presunción de inocencia. Es evidente que la mayoría de las violaciones y abusos sexuales no fueron denunciados en el plazo de seis meses, como marca la ley. En el caso de La Luz del Mundo, sí hubo denuncias de un padre de familia ante la Secretaría de Gobernación hace varios años por abuso sexual contra tres de sus hijos (dos mujeres y un varón). Otra madre relata que denunció los hechos ante la autoridad judicial en su momento —dos hijas suyas se vieron afectadas— pero afirma que el expediente fue desaparecido. En el caso de la Legión de Cristo existe una sentencia judicial por una serie de abusos sexuales denunciados en 1983 en el Instituto Cumbres, en contra de más de treinta niños; finalmente, sólo una madre continuó con la demanda y logró que se condenara a dos funcionarios, uno de ellos sacerdote. Por todo esto, es improbable que algún agente del Ministerio Público consignara al indicado, si sabe de antemano que el plazo de denuncia del presunto delito está prescrito. Sin embargo, existen múltiples investigaciones jurídicamente válidas que explican perfectamente por qué una víctima de abuso sexual, y más cuando el agresor es un líder religioso, puede tardarse o negarse a levantar una denuncia penal. La legislación estadounidense da un plazo hasta de 26 años para menores abusados y son válidos los dictámenes de peritos. Con estos recursos la Iglesia católica ha perdido varios juicios en aquel país y se hizo acreedora a una multa por 114 millones de dólares por abusos a menores y obstrucción de la justicia; varios sacerdotes fueron encarcelados, obispos y arzobispos tuvieron que renunciar, monseñor Law, el cardenal de Boston, fue citado a declarar bajo juramento, donde debió reconocer sus actividades de encubrimiento y posteriormente renunciar. Finalmente, fue filtrada una orden interna del Vaticano promovida en los años sesentas donde daba instrucciones precisas bajo pena de excomunión, de encubrir y evitar que cualquier acción de estas características llegara a la justicia civil de los respectivos países.

A su vez, la sociedad asume decisiones basadas en el sentido común y una crítica del *doble discurso*. Le da alta confiabilidad a lo que dicen las víctimas, confía en los

periodistas y en los científicos sociales y tiende a desconfiar de los abogados, de los funcionarios y de las cúpulas religiosas.

La sociedad está convencida de que existen numerosos ilícitos que quedan impunes gracias a los abogados que defienden habitualmente con eficiencia a quienes tienen dinero; estima que los delitos sexuales se denuncian pocas veces pues la víctima tiene la convicción de que el delito quedará impune y que como denunciante será víctima del escarnio público, manipulado por el propio agresor. Una denuncia implica a su vez la presunción de que existen muchas que no son realizadas.

Una mención especial debe ocupar el papel de la radio y la televisión en la dinámica de los sistemas religiosos; en estos momentos estamos estudiando el papel de los teleevangelistas como fenómeno significativo. Ricardo Rocha y otros comunicadores en el caso La Luz del Mundo nos muestran el papel de la televisión, la radio y la prensa en los movimientos sociales antisectas destructivas. La televisión crea una *realidad virtual* donde los observadores del debate tienen la convicción de la certeza del resultado, pero además evalúan aspectos subjetivos del comportamiento, como gestos y ademanes. Una proveedora de equipos de cómputo me afirmaba espontáneamente con respecto al debate de Erdely con el diputado Zamora: "¿vio la mirada del diputado?, es un mentiroso, me recuerda a un vival que conocí cuando buscaba trabajo, tenga cuidado, es peligroso".

V

Cambiando miradas.

Las propuestas políticas de los evangélicos en México

La diversidad religiosa en México tiene una larga existencia; si abordamos el asunto desde un sentido estricto podemos decir que ha sido una constante histórica. La diversidad étnica encontrada por los invasores europeos implicaba también una multiplicidad de sistemas religiosos. Los intentos desarrollados por la Colonia para homogeneizar los sistemas religiosos en torno al catolicismo colonial dieron como resultado a su vez una diversidad de sistemas religiosos, con elementos estructurales cristianos articulados en términos jerárquicos y relacionados con los sistemas de poder.

Hacia mediados del siglo pasado, el triunfo liberal implicó el desplazamiento de los sectores conservadores aliados de la jerarquía eclesiástica y la consolidación de un nuevo grupo en el poder, muy vinculado con la masonería mexicana e interesado en mediatizar el poder de la Iglesia sobre la sociedad. Dentro de este proyecto político estaba la diversificación de los sistemas religiosos y la introducción de formas ideológicas más apropiadas para el proyecto liberal. En este marco, la libertad de cultos y el apoyo para el arribo de nuevas propuestas religiosas de origen protestante fueron sólo distintas facetas de lo mismo.

La llegada de los protestantes no estuvo marcada por un número significativo de conversiones y la presencia de los mismos fue prácticamente insignificante hasta la segunda mitad de este siglo. Durante casi un siglo, los protestantes, luego autodenominados *evangélicos*, subsistieron en pequeños grupos minoritarios, segregados de los católicos, la inmensa mayoría de la sociedad, y muchos de ellos se aliaron con los liberales en la realización del proyecto político y en ciertas áreas del Estado, en particular con la administración pública y el aparato educativo.

Esta alianza estratégica se reflejaba en el texto constitucional que garantizaba la libertad de cultos, en la confrontación con la Iglesia católica (y las limitaciones constitucionales a la misma) y en su participación dentro del partido oficial. En términos simbólicos, cabe mencionar los homenajes brindados por los evangélicos a la figura de Benito Juárez, fundador del Estado liberal y líder de la masonería, quien con sus acciones garantizaría su presencia en México. Los homenajes brindados por los evangélicos a Juárez representan la mayor concentración de personas que se realiza ese día y se ha ido configurando como un elemento importante en la construcción de la identidad confesional evangélica, un espacio social de mutuo reconocimiento y de construcción del *sí mismo*. Cabe señalar que en los últimos años esto ha tenido cambios significativos que expondremos más adelante.

A mediados de este siglo, la presencia evangélica se expandió en la sociedad mexicana, no como resultado del crecimiento de las denominaciones históricas, sino por la aparición de nuevas iglesias más dinámicas que generaron discursos más adecuados a la cultura mexicana, a los desafíos de la sociedad.

Las nuevas opciones religiosas hicieron énfasis en la salvación individual a través del renacimiento en el Espíritu Santo, como es el caso de los grupos pentecostales que tuvieron un crecimiento verdaderamente explosivo (50% cada 10 años, según el Censo de Población).¹ Esta propuesta tiene asimismo un fuerte impacto en sectores católicos, muchos de los cuales se convirtieron a estas nuevas religiones y otros prefirieron permanecer en la Iglesia, pero dentro del Movimiento de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo o en grupos similares, como el Servicio Integral de Evangelización (SINE).

Las nuevas religiones construyeron un discurso religioso distinto basado en el logro de transformaciones de los comportamientos individuales y familiares, con particular énfasis en la ética personal, la moral familiar y la ruptura con ciertos comportamientos considerados como lastres de la sociedad, como el alcoholismo, la infidelidad conyugal, la corrupción y el parasitismo, todos estos elementos considerados desde una ética del trabajo como *gracia divina*. Dentro de esta propuesta cultural alternativa no podemos excluir a grupos que en sentido estricto no son evangélicos, pero que manejan propuestas popularmente consideradas similares, como los testigos de Jehová, La Luz del Mundo o los mormones.

¹ Se puede ampliar con Garma, 1998, y Rivera Farfán, 1998. Como puede apreciarse de ambos trabajos, la discusión es bastante complicada, los criterios que enunciamos arriba son un criterio compartido por los especialistas. Lo más complejo es la forma en que se hace la pregunta en el Censo; Díaz Brenis en la ENAH está actualmente investigando el asunto.

La presencia de los evangélicos, habitualmente constreñida a sectores medios, se diversificó en la segunda mitad de siglo xx. Es evidente su presencia en los grupos indígenas, en los medios campesinos, entre los sectores populares urbanos así como en pequeños grupos pertenecientes a las clases altas de esos entornos. Mención especial requiere la conversión de ciertos grupos de importante incidencia social, como son artistas y deportistas de renombre.

En estos momentos podemos decir que prácticamente todos los sectores sociales tienen feligreses de las nuevas religiones, quienes asimismo han podido consolidar una presencia numérica significativa en varios estados o municipios del país.

De minoría aislada a grupo nacional

Precisar el número exacto de evangélicos en México no es tarea sencilla, ya que incluso se discute arduamente la calidad de los mismos censos de población, la pertinencia del modo de preguntar las preferencias religiosas y la importancia de los elementos contextuales en los diferentes lugares donde éste se aplica. Los evangélicos son un grupo que todos los días se beneficia con nuevas conversiones, del 99% de católicos en 1950 se ha pasado a poco menos del 90% en el censo de 1990; mientras que en el censo del año 2000 los católicos descendieron al 88.2% y los no católicos estaban en poco más de 8%. Si nos atuviéramos a estas cifras más de ocho millones de personas estarían involucradas en nuevas religiones. Ya poseedoras de esta dimensión, y teniendo en cuenta que su distribución no es necesariamente uniforme, podemos decir que existen poblaciones donde la presencia evangélica es altamente significativa. En esta realidad, el comportamiento de minoría aislada no es más pertinente para los evangélicos, ya que esto motiva fuertes discusiones al interior del grupo para definir sus tácticas y estrategias en términos de corto, mediano y largo plazo: también los evangélicos se preparan para el próximo milenio.

Durante mucho tiempo los pastores evangélicos desarrollaron una teología que marcaba la necesidad de marginarse de los procesos políticos, planteando que estas cuestiones no eran apropiadas para el *pueblo de Dios* y que era importante que los cristianos se mantuvieran al margen de las mismas para evitar su contaminación. Simultáneamente y en una suerte de mensaje contradictorio, su adhesión al partido de gobierno les garantizaría la protección necesaria para asegurar su supervivencia; debemos agregar la importancia de la alianza anticlerical con los liberales, que les proporcionó en muchos casos beneficios significativos para el trabajo misionero a los evangélicos, como fue el caso muy documentado y polémico del Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

De la salvación individual a la salvación del pueblo de Dios

Desde los años ochenta la sociedad mexicana ha tenido transformaciones muy importantes, el modelo de Estado paternalista, liberal y nacionalista revolucionario se desgastó, al igual que el proyecto económico proteccionista y keynesiano que fue sustituido por el modelo neoliberal. En este contexto se formuló el concepto de Reforma del Estado, que implicó una reformulación tanto del modelo económico como de los modos políticos y sociales de participación en el mismo. Del mismo modo, la Reforma implicó también un cambio radical en las relaciones entre Estado y sociedad, surgiendo en este contexto el concepto de *sociedad civil*. Por otra parte, la transición planteada no ha sido nada sencilla, ya que asistimos actualmente a un proceso sustantivo de transformaciones que es conocido como *la crisis*.

La crisis puso en entredicho la validez de un paradigma que era visto como inamovible y cuasi eterno por muchos mexicanos. Obligó a repensar las instituciones sociales y políticas y cuando ésta alcanzó al sistema económico transformó los modos de consumo, de reproducción y de acumulación del conjunto de la sociedad. En el caso de los evangélicos, puso en entredicho un elemento clave en su reproducción social: el concepto de *salvación individual*, que en su visión del mundo está íntimamente relacionado con el mejoramiento de sus condiciones de vida, tanto individuales como familiares. *La crisis* obligó a los evangélicos a asumir que la cuestión social los involucra directamente y que sus expectativas individuales y grupales de salvación, que implicaban asimismo el hundimiento y perdición de los pecadores irredentos como resultado de sus faltas, no era algo tan mecánico.²

Por otra parte, el desgaste de los actores políticos implicó también el agotamiento de un conjunto de prácticas que en su momento fueron operativas. Trataremos de sintetizarlas.

a) *La intolerancia y los conflictos religiosos*. El crecimiento de los evangélicos en las comunidades indígenas y campesinas implicó un conjunto de transformaciones en el sistema religioso que está imbricado con el sistema cultural, las conversiones representan actitudes y comportamientos que por su naturaleza cuestionan en muchos casos la vida comunitaria. Hay situaciones en que las conversiones son, de alguna manera, parte de un proceso global de transformaciones culturales y las mismas no generan conflictos. En muchos casos es factible una *negociación étnica* y

² Esto sintetiza una conversación sostenida con un importante líder pentecostal.

cultural adecuada, en otros la conversión pone en peligro determinados aspectos de la vida comunitaria y lleva a los grupos mayoritarios a impulsar problemas que pueden ser sumamente violentos y agresivos implicando a la vez un conflicto entre derechos individuales y derechos colectivos.

En estos momentos hay miles de evangélicos agredidos y centenares de conflictos sin resolver. Los evangélicos están convencidos de que cada vez más el Estado y su entonces partido (el PRI) condicionaban la defensa de los evangélicos en función de sus particulares intereses electorales. En este contexto tienen la convicción de que su seguridad personal y grupal está siendo negociada.

b) *La ética y la moral pública*. Existe la convicción en amplios sectores de la población de la existencia de una corrupción generalizada en el sistema político, cuya expresión más degradante es el papel que asumen en el mismo los narcotraficantes. Otros sectores consideran que el Estado permite una educación de masas, tanto en términos de educación formal como en el manejo de los medios de comunicación, que está basado en el lucro y la ganancia y no en el interés público. Los evangélicos (y en esto coinciden con la Iglesia católica) consideran que debe manejarse la *cosa pública* de acuerdo con criterios cristianos. La crisis económica y el impresionante endeudamiento externo, junto con la descomposición producida por los narcos generan la convicción entre muchos evangélicos que el demonio se ha apoderado del Estado y éste debe ser exorcizado.

c) *La reconciliación y alianza del Estado con la Iglesia católica*. El sexenio de Carlos Salinas de Gortari se caracterizó, entre otras cuestiones, por la inclusión en el sistema jurídico mexicano de los *grandes ausentes*; las iglesias, los indios, las mujeres, los empresarios y, en particular, la iniciativa privada agrícola,³ tuvieron de alguna manera cabida en el sistema político del que antes fueron descartados por no enbonar en un sistema liberal (los indios y las mujeres) y por ser *enemigos históricos* del Estado revolucionario (la Iglesia católica).

La pretendida unión con la Iglesia católica generó entre los evangélicos la convicción de que su alianza con el Estado había sido en realidad una cuestión táctica y no estratégica. El trato preferente dado por Salinas de Gortari a la Iglesia y el papel jugado por sectores de la jerarquía apoyando a su régimen generó profundo un descontento e indignación entre los evangélicos. Aunque, en sentido estricto, no pasó de una negociación con el nuncio y ciertos jerarcas; la jerarquía en realidad guardó

³ Con la notable reforma al artículo 27 constitucional, que para muchos fue la renuncia al gran principio de la Revolución mexicana, elemento decisivo en la legitimación del régimen priista.

ciertas formas hasta que se modificó la Constitución, retomado sus planteamientos de vigencia del *derecho natural* y la subordinación a éste del Estado.

d) *El impacto del terremoto de 1985*. El sismo y la manifiesta incapacidad del Estado para asumir una tragedia de tales proporciones, la pérdida de la dimensión humana del proceso y el carácter humanitario de las necesidades de las víctimas permitieron a las iglesias evangélicas fortalecer sus redes de trabajo nacional e internacional, además de tomar conciencia de la debilidad estructural del Estado, que hasta ese momento era percibido como una especie de *hermano mayor orwelliano*. Algo semejante podríamos decir de la Iglesia católica y particularmente de sus órdenes religiosas, quienes también fortalecieron su presencia en la sociedad civil a través de un eficiente, sofisticado y diversificado sistema de Organización No Gubernamental.

e) *El relevo generacional*. Un aspecto que no ha sido evaluado, aunque ya ha sido mencionado por algunos autores (Scott, 1994) y comentado por algunos protagonistas, es el surgimiento de nuevos pastores, muchos de ellos nacidos en familias ya convertidas, que expresan nuevos intereses y perspectivas sociales, a la vez de disponer de una mayor calificación académica. Los nuevos pastores, muchos de ellos con experiencia universitaria y con estudios en el extranjero, no tienen internalizadas las *paredes del ghetto* religioso como la generación anterior; los jóvenes del 68, nacidos en el contexto del *baby boom*, son los intelectuales orgánicos del nuevo proceso.

Estos nuevos cuadros evangélicos, en su mayoría, han viajado o estudiado en Estados Unidos, Europa, Asia, África y por supuesto América Latina, y están fuertemente influidos por el concepto de *religión civil* estadounidense por lo que no sienten mayores compromisos con el *establishment*. En este devenir, y en el contexto de la *crisis*, esta nueva generación siente que ha llegado el momento no ya de la conversión de las almas, sino de la conversión y salvación de todo el pueblo de Dios, de los mexicanos. Este sentido profético, con elementos *revivalistas*, es indispensable para comprender la dinámica del comportamiento político de los nuevos líderes evangélicos.

f) *La fractura del Partido Revolucionario Institucional*. La división del PRI producida por el surgimiento de la Corriente Democrática, fue un elemento significativo en la reformulación del comportamiento político de los evangélicos mexicanos. El general Lázaro Cárdenas era visto por éstos (y probablemente por muchos mexicanos) como un "Juárez del siglo xx". Durante su gobierno impulsó la participación de los evangélicos en la sociedad mexicana, a la vez que promovía un liberalismo con fuerte sentido popular y social; fortalecía aspectos sustantivos del proyecto agrarista y de la soberanía nacional. Cuauhtémoc Cárdenas, su hijo, durante su gubernatura en Michoacán había impulsado medidas de moral y ética pública, a la vez que enfrentaba infructuosamente a las escuelas confesionales, propuestas que eran vistas por los

evangélicos como pertinentes.⁴ La salida de Cárdenas del PRI, los borrascosos días de la *caída del sistema* en las elecciones de 1988 y la posterior alianza de Salinas de Gortari con la Iglesia en busca de legitimidad, generaban un conflicto de intereses y de comportamientos "consistentes", algo muy significativo entre los evangélicos.

De la alianza a "todo costo" con el Estado a las lealtades de clase

La alianza de los evangélicos con el Estado había sido muy importante para ambos. Éste podía marcarle a la Iglesia católica que si bien era la religión mayoritaria, ya no era la única, y que en su carácter de "árbitro" tenía un papel de moderador y negociador entre las partes. Para los evangélicos, la alianza les había permitido sobrevivir como grupo y obtener beneficios al insertarse en forma preferente en muchos espacios de la administración pública como personal confiable frente a los católicos integristas. En esta situación cualquier crítica al sistema era percibida como peligrosa para la subsistencia del grupo y rápidamente silenciada. En este proceso, muchos evangélicos pudieron hacer carrera política en distintos niveles de la administración y el Estado, lo cual implicó su involucramiento activo o pasivo en un conjunto de acciones contradictorias con la ética y la moral planteada por los evangélicos. De todos modos, existe un número importante de evangélicos que participan en el PRI y que entienden que este comportamiento es consistente por los planteamientos populares, liberales y juaristas del partido. Resaltan en las entrevistas su adhesión ideológica y de principios a su agrupación y su crítica hacia quienes han abusado del poder en beneficio propio, pero entienden que existen dentro de este instituto político posibilidades de desarrollar su proyecto sociopolítico.

Aunque este proceso no es lineal, dejando de lado el papel jugado por ciertos evangélicos en la cúpula del PRI es importante destacar que su participación en el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) fue significativa, sobre todo en la organización de los comités de base, y conviene señalar también que muchas de las estrategias organizativas de los evangélicos fueron aplicadas en el programa. En esta dinámica tuvieron una relación muy estrecha con Luis Donaldo Colosio y se consoli-

⁴ Debemos recordar las excelentes relaciones que tuvo la familia Cárdenas con el Instituto Lingüístico de Verano; doña Amalia Solórzano de Cárdenas y su hijo Cuauhtémoc fueron miembros del Patronato del mismo hasta 1980, año en que salieron a solicitud del gobierno mexicano, en el marco de la ruptura del contrato del instituto con la SIP.

dó asimismo un grupo de evangélicos que inspirado en tácticas corporativas intentó jugar el papel de intermediario entre el partido y las bases evangélicas, proponiendo la construcción de un sector evangélico del PRI, basado en la presunta existencia de un voto evangélico, que ascendería a 17 millones (sic) de electores.

Este manejo tan crudo y hasta descabellado de la situación molestó a amplios sectores evangélicos que en su mayoría percibían cada vez más su alianza con el Estado como algo conflictivo con su sistema de valores, además de que identificaban a estos intermediarios como aventureros que desacreditaban la causa evangélica.

El rol y los cuantiosos recursos asignados por Luis Donaldo Colosio a estos *intermediarios* produjeron discrepancias e indignación en amplios sectores evangélicos. En este contexto fueron surgiendo dos opciones políticas contrapuestas, pero independientes de su participación en el PRI: una orientada hacia la defensa de los derechos de los trabajadores, los campesinos y los indígenas, y otra centrada en los intereses de la iniciativa privada (IP).

Los evangélicos y la Teología de la Liberación latinoamericana

Una de las características del desarrollo del evangelismo en América Latina es el origen estadounidense de la mayoría de los misioneros e iglesias que se implantaron en México y América Latina, a excepción de Argentina, Uruguay, Brasil y Chile donde en muchos casos el asentamiento de población de origen europeo implicó también un trasplante religioso, donde éste jugaba en muchos casos el papel de organizador étnico-nacional para estas minorías.

En muchos casos el desarrollo del evangelismo iba de la mano con el asentamiento de empresas e intereses económicos y políticos norteamericanos, lo que ocasionó el estigma de la colaboración de los evangélicos con los planes de expansión imperial de esta superpotencia. En amplios sectores este involucramiento no fue visto como un estigma sino una realidad alabada o discretamente criticada. El apoyo de sectores evangélicos al régimen de general Augusto Pinochet en Chile y del también dictador y general Ríos Montt en Guatemala o el papel jugado por el ULV en los planes de empresas americanas en la Amazonía. Del mismo modo la manipulación de los evangélicos y su demostración de cierta ingenuidad en política los enfrentó a las dificultades del campo político.

Estos aspectos constituyen cuestiones delicadas que son manejadas con mucho cuidado y cierta vergüenza por los evangélicos, pues en muchos casos sus planes de expansión dependían del apoyo de sus denominaciones económicamente más fuertes asentadas precisamente en los Estados Unidos, en otros casos su ingenuidad política

se transformó en un indicador negativo hacia la acción política (Gutiérrez, 1996). Esto generó muchas suspicacias y en ciertas ocasiones su presencia fue considerada un asunto de seguridad nacional. Es habitual que los evangélicos mexicanos destaquen precisamente la ruptura de lazos con las denominaciones norteamericanas y la configuración de iglesias independientes en un contexto latinoamericano.

En su descargo, los evangélicos mencionan entre otros el apoyo dado a la Revolución cubana, el papel jugado por éstos en respaldo al sandinismo en Nicaragua o a la Unidad Revolucionaria Nacional en Guatemala (URNG).⁵ Es evidente que existe entre los evangélicos un sector claramente influenciado por los conceptos de la Teología de la Liberación y que está respaldado por el Consejo Mundial de Iglesias; en América Latina su expresión es el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

En México siempre existieron evangélicos comprometidos con luchas populares, como es el caso de Rubén Jaramillo, líder agrarista de origen metodista que fue asesinado por el régimen. También es habitual mencionar a Raúl Macín, quien renunció a su puesto de pastor para incorporarse como candidato externo del Partido Comunista Mexicano. Posteriormente se configuró un grupo de evangélicos que apoyó a Cuauhtémoc Cárdenas en la construcción del Partido de la Revolución Democrática (PRD) entre cuyos exponentes más significativos está la presbiteriana Evangelina Corona, ex secretaria general del sindicato de costureras y ex diputada federal por este partido.

Es importante destacar que de hecho existen dos sectores claramente diferenciados, aunque ambos vienen en su mayoría de las denominaciones históricas: un sector sin mayores elaboraciones teológicas, pero involucrado en procesos populares, y otro de cuadros intelectuales y de clase media con un discurso relacionado con la Teología de la Liberación y con las corrientes de Teología Femenina. Estos grupos tienen un peso significativo en el centro, sur y sureste de México.⁶

La Iniciativa Privada de origen evangélico. Las alianzas burguesas

Es también notoria la participación de destacados cuadros evangélicos, como es el caso del senador de Chihuahua J. Jones, por el Partido Acción Nacional, quien es miembro de la iglesia mormona, organización habitualmente relacionada con la Igle-

⁵ Así se denomina el frente que agrupa a las cuatro organizaciones guerrilleras que negociaron el proceso de paz en ese país centroamericano.

⁶ Sin embargo, su peso específico al interior de los evangélicos es reducido, la mayoría se inclina habitualmente hacia opciones conservadoras.

sia católica. En este sentido es paradigmática la posición de Humberto Rice, miembro de la Iglesia congregacional, ex presidente municipal de Mazatlán, ex diputado federal y ex secretario ejecutivo nacional de este partido, donde continuó militando en niveles de dirección nacional; su posición era sumamente clara, concibe al PAN como una formación política semejante a las democracias cristianas europeas y con un sentido ecuménico, estaba convencido de la importancia de la convergencia de laicos con una ética de origen cristiano en la política.

En su pensamiento, el Estado debía estar al servicio de la sociedad protegiendo así su desarrollo económico y garantizando la propiedad, cabe dar a los empresarios por su papel estructural un rol destacado en la configuración de las propuestas políticas, garantizando una administración honesta, eficiente, moral, ética y nacionalista. Desde una posición pragmática consideraba que los postulados de Acción Nacional no reflejan necesariamente posiciones católicas o escolásticas, sino que en términos operativos pueden ser compartidos por todos los cristianos. Posiciones de este tipo son bastante habituales en medios evangélicos de clase media y alta del occidente y el norte de México. Rice reconoce que la Iglesia tiene influencia bastante notoria en ciertas regiones dentro del partido, pero con un criterio de lucidez política, planteaba que precisamente la misión del político era concertar y negociar en la búsqueda de obtener resultados positivos para la concreción de objetivos. La detección de los problemas no impide la realización de los objetivos, sino que son desafíos en la concreción de los resultados y define además con mucha claridad las posibilidades de obtener éxito en la disputa por la hegemonía en torno a un proyecto político, social y económico frente a los sectores que hacen énfasis en las cuestiones ideológicas. Sobre este particular no debemos olvidar que precisamente Rice fue quien confrontó al sector programático que finalmente salió del PAN para configurar el Foro Democrático y además como secretario general del partido durante la presidencia de Carlos Castillo Peraza fue uno de los "arquitectos" de las llamadas *concertaciones* con Carlos Salinas. Rice renunció al PAN con motivo de las invocaciones a la protección de la virgen de Guadalupe que realizó en ese entonces el precandidato Vicente Fox en septiembre de 1999, durante el mitin de cierre de su precampaña. Aunque esto no impidió que otros evangélicos mantuvieran su apoyo al blanquiazul.

El comportamiento político electoral de los evangélicos

Existen pocos estudios sobre el particular, en estos momentos se están desarrollando investigaciones en Xalapa y la ciudad de México a cargo de Felipe Vázquez y de

quien esto describe. El antecedente más conocido es el desarrollado en la ciudad de México por Luis Scott, en 1988. Scott encontró una alta correlación entre ingresos y preferencias electorales: a mayores ingresos la tendencia favorecía al PAN y a menores ingresos al PRD. Influyó la estructura organizativa de la denominación, si esta era vertical había más posibilidades de un voto corporativo hacia el PRI. La edad influía notablemente, los mayores de 50 años tendían a apoyar al PRI, los de 40 a 49 años que vivieron el 68 apoyaban notablemente al PRD y los más jóvenes también. Las mujeres tendían a apoyar al PRI más que los hombres y en la medida que crecía la educación formal había una tendencia mayor de apoyo al PAN (Scott, 1994: 191-196).

En Brasil, Rubem Cesar Fernandes (1998) dirigió una extensa investigación entre los electores evangélicos del área metropolitana de Río de Janeiro. Allí encontró que el voto evangélico se orientaba hacia los partidos de centro y de derecha, siendo muy baja su orientación en los partidos de centro-izquierda e izquierda. Esto a pesar de que todos los partidos llevan candidatos evangélicos. Asimismo los candidatos evangélicos obtuvieron más votos que la media de los que no lo eran y encontraron también que éstos tienen mayores indicadores de participación política y cívica que los católicos. Otro elemento interesante es que para los evangélicos no es un indicador muy significativo votar por un candidato de su misma fe. También encontraron matices de acuerdo al tipo de iglesias. La investigación fue exhaustiva, con más de 40 mil entrevistas donde se hallaron más de 4 mil hogares evangélicos.

La configuración de una estrategia de hegemonía evangélica. Nuevos actores en el campo político

La reformulación de las relaciones de los evangélicos con el sistema político mexicano tuvo su detonante en la situación chiapaneca, pero sería una simplificación imaginarla sólo en esos términos. Sin embargo, el desarrollo del conflicto es paradigmático, pues por las peculiares características del Estado éste representaba un verdadero *laboratorio social*.

Chiapas es uno de los estados con mayor porcentaje de población evangélica y donde los conflictos religiosos tienen una larga data. Desde los años setenta los evangélicos fueron expulsados de las comunidades indígenas tradicionalistas, expulsiones que también se extendieron a los católicos posconciliares de la Diócesis de San Cristóbal. Producidos los primeros hechos (las expulsiones sistemáticas de evangélicos indígenas convertidos), los evangélicos recurrieron a sus contactos con el gobierno que no pudieron o no quisieron resolver el problema; como resultado del conflicto se

configuró un cinturón de campos de expulsados en la ciudad de San Cristóbal, que tiene actualmente alrededor de 30 000 refugiados.

Los expulsados tuvieron pronto conciencia de que los expulsadores habían desarrollado una estrategia de alianzas políticas que convertían a Chamula en una verdadera *urna zapato** para el partido de gobierno, a cambio de esta incondicionalidad política, los expulsadores tenían respaldo político adecuado. Del mismo modo las gestiones de carácter judicial nunca se resolvían o si se obtenía un fallo favorable nunca se aplicaba. La dureza del conflicto y el agotamiento de las gestiones en instancias formales los llevó a vincularse al PRD, consiguiendo que un candidato de origen evangélico fuera designado diputado estatal plurinominal. Tampoco esto fue solución pues pronto el diputado fue cooptado y los evangélicos entraron en conflicto con la dirección de este partido; también rompieron con el EZLN.⁷ Por su parte, el PAN es visto como un grupo muy vinculado a la Iglesia católica, la cual tiene estrategias bastante agresivas contra los evangélicos como una forma de mantener su menguada feligresía.

Agotada la paciencia y las opciones dentro del sistema político existente, imposibilitados de sentirse parte del gobierno u oposición leal al mismo, exasperados los ánimos por el despojo de sus bienes, la pérdida de tierras, golpizas, vejaciones, violaciones y asesinatos, un sector evangélico obtuvo armas y repelió agresiones en forma violenta, con cuatro muertos reconocidos del lado expulsador, aunque otros elevan aún más esta cifra. Esto llevó a una reformulación del campo de fuerzas políticas, que obligó a los expulsadores a negociar y al Estado a atender con más cuidado el asunto, pues un nuevo factor en el campo político-militar significaba más complicaciones para la realidad política, de por sí ya muy conflictiva. Aunque la negociación se reabrió, el *encanto* de las alianzas posibles era ya un hito en la historia.

El hecho de que un sector social como los evangélicos tuvieran que apelar a estos niveles de violencia implicaba una toma de conciencia ante la necesidad de configurar una estrategia política propia, en la perspectiva de realizar transformaciones profundas en el sistema político existente. En este contexto la creación de una opción política propia es un paso casi necesario, es aquí donde asumen la necesidad de adoptar una actitud profética "para liberar al pueblo de México del Príncipe de las Tinieblas".

* Término electoral que hace referencia a que el 100% de una población vota por un mismo partido.

⁷ Estos aspectos están extensamente descritos en la entrevista realizada por Morquecho a Abdías Tovilla (1998) y en el artículo de Aramón y Morquecho (1998) en la misma publicación ("Chiapas, el factor religioso", en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, núm. 2).

Cabe señalar que la ejemplificación desarrollada no agota la cuestión en un proceso local, sino que procesos análogos se han ido desarrollando en otras regiones de México.

En términos filosóficos, son las concepciones de origen *reformadas* (calvinistas) las que se adaptan mejor a las nuevas circunstancias. Esta concepción no hace una diferencia *dualista* de la realidad (cuerpo-alma, sagrado-profano, Estado-Iglesia, Derecho natural-Derecho positivo), ni aplica el concepto de *subsidiariedad*. Los *reformados* parten de la existencia de diversas esferas de la realidad, interrelacionadas y todas producto del *plan de Dios*. Esta concepción les permite considerar que la decisión de actuar en política no es propia, sino que el hecho de ser planteada por distintas personas que no se habfan puesto de acuerdo es la evidencia de este Plan. Parte del mismo es también que los pastores no se involucren en cuestiones partidistas, sino que precisamente la gracia recibida es el don del ministerio y no el del político, aunque es su obligación alentar a los laicos a que asuman sus ministerios respectivos.

En el análisis de la realidad político-ideológica consideran que los principales partidos políticos existentes tienen una fundamentación filosófica-ideológica de origen religioso: el PRI es visto como un producto del iluminismo y el liberalismo, humanista y racionalista; el PAN es considerado un producto de la escolástica católica aristotélico-tomista y el PRD es visto como un híbrido del humanismo racionalista y las concepciones marxistas en franca decadencia. En este contexto, un proyecto político inspirado en la filosofía *reformada* contemplaba una opción teórico-filosófica que no estaba cubierta por ninguna opción política existente. Cabe señalar también que esta conceptualización político-filosófica fue resultado de una elaboración que intentaba explicar la nueva configuración desarrollada por el campo político, y en lo particular la reformulación de los límites entre éste y el religioso así como los nuevos roles asumidos por los distintos actores de ambos campos.

Una nueva simbolización de lo político

La conciencia de la nueva situación llevó a los evangélicos a discutir su papel en los campos político y social; la conciencia de *ghetto*, aislacionista y característica de la alianza a *todo costo*, fue sustituida por una reformulación del papel de los evangélicos en el campo político, que de un apoliticismo activo y de apoyo acrítico al partido de gobierno pasaban a configurar una opción política propia, tomando distancia de las propuestas políticas existentes, apostando a una caída de la configuración del sistema político. Esto implicó necesariamente una reformulación de las posiciones teológicas y pastorales que planteaban la marginación hacia los evangélicos de la política.

Del proyecto a la organización. Las primeras etapas

Este proyecto surgió entre la intelectualidad evangélica neopentecostés con influencia reformada y se desarrolló siguiendo un plan perfectamente diseñado. Se cuidaron detalles legales y los pastores interesados renunciaron en tiempo y forma a su ministerio ante la Secretaría de Gobernación. Parte del proyecto fue discutido entre los evangélicos chiapanecos expulsados, un sector de vanguardia en el proyecto que tiene una conciencia bastante clara de las implicaciones de lo político y religioso, aunque también fue apoyado por grupos del centro y del norte del país que tenían desde hacía bastante tiempo experiencias de participación en distintos partidos políticos con bastante éxito.

El 8 y 9 de marzo de 1996 se convocó al Primer Simposio Nacional de Laicos en el hotel Sevilla Palace de la ciudad de México, la convocatoria estaba firmada por Fernando Ruiz de la Rosa, un pastor renunciante que fungía como coordinador general. Es interesante destacar que en la invitación al evento no figuraba formalmente ninguna institución que lo respaldara.

La convocatoria estaba basada en una serie de interrogantes que esbozaban un paradigma teórico, filosófico, ético y de acción política, un diagnóstico, un conjunto de problemas a resolver y los agentes del cambio.

La primera pregunta destacaba "¿Hasta dónde la ética cristiana saludable permite la participación del creyente en la vida pública de una nación?" El siguiente punto era más bien una admonición: "¿Seguirán los creyentes automarginados de la esfera política y como testigos pasivos de una corrupción que es incontenible?" Más programática, la tercera pregunta inquiere si "¿Será suficiente la información bíblica que nos puede dar luz y marcar pautas sobre este importantísimo aspecto?" El diagnóstico político era sencillo y contundente: "¿Permitiremos que en el influyente sector gubernamental se siga enseñoreando con toda libertad y dominio el Príncipe de las Tinieblas?" Los agentes del cambio están definidos para los convocantes: "creemos que en esta transición que vive nuestra nación, Dios está levantando a un gran ejército de laicos con una renovada mentalidad y con una actitud tanto propositiva como participativa, deseosos de coadyuvar en la restauración moral de las instituciones oficiales". La propuesta era más precisa: "¿Dejaremos que las trascendentales decisiones políticas, legislativas y sociales del país se sigan tomando sin considerar el punto de vista y el interés de la voz evangélica?" Los resultados son previsibles para el grupo: "Estamos en el umbral de lo que será una invasión de creyentes con principios y fundamentos cristianos, en posiciones de preeminencia tanto públicas como privadas, que afectarán positivamente a la sociedad civil. Las condiciones están propicias para este gran levantamiento".

En el simposio fue designado un comité integrado por cinco personas; Fernando Ruiz de la Rosa se presentó como abogado y ex pastor. Los demás miembros eran un ex diputado federal por el PAN, un educador, un ex subprocurador de Coahuila y un filósofo. El licenciado Cobo era el portavoz del comité ejecutivo, que contaba con tres meses para hacer un proyecto definitivo del Frente de la Reforma Nacional y definir si se creaba un partido político.

Durante la conferencia de prensa, el doctor García de la Sienra hizo algunas precisiones conceptuales. Según él, la Iglesia católica poseía dos partidos políticos, el PAN y la Teología de la Liberación y el FZLN, al PRI la Masonería y cometía la falacia de plantear una sociedad laica, cuando en realidad responde en forma encubierta a la concepción religiosa de la masonería. El PRD fue definido como una amalgama confusa entre liberales y marxistas. En este contexto los evangélicos tienen derecho a impulsar su propia concepción del mundo, en el marco de una organización política abierta a ciudadanos de distintos credos religiosos pero interesados en un proyecto político común.

De la organización a la Asociación Política Nacional

Un paso significativo fue obtener el reconocimiento de Unamos Nuestros Objetivos (UNO) como Asociación Política Nacional (APN), una forma jurídica recientemente creada y que sirve de base para la expresión de las corrientes políticas que no llegan a constituir un partido; para su registro es necesario contar con más de siete mil afiliados y tener presencia en varios estados. En el folleto explicativo se argumenta que la organización fue creada en 1990, y figuraban como autoridades de la misma dos de los integrantes del Comité Ejecutivo del Frente de la Reforma Nacional.

El nombre de la asociación define su carácter plural, diverso y pluriclasista, aunque en sus objetivos reivindica un programa político basado en una ética de origen reformada.⁸ La APN se plantea como objetivo la fundación de un partido político, para lo cual requiere de 165 mil afiliados y tener presencia en 21 estados.

La UNO propone dirigentes "que mantengan una auténtica proyección de honestidad en sus actos y realización, de conducta vertical, de trabajo y de convicción", convoca a

⁸ Es importante destacar que el licenciado Tapia, líder de la UNO-APN, proviene del Movimiento de la Renovación Carismática Católica y que se lanzó a la arena política como parte de una *revelación o mandato divino* que experimentó.

todas las clases sociales y económicas (a) que formen una gran fuerza electoral, (a quienes) han perdido la Fe en sus representantes... que han sido maltratados por sus diferentes ideologías, creencias y pensamientos, las cuales no son del agrado de diferentes gremios, no sólo gubernamentales, o eclesiásticos... (a quienes) no ha llegado la justicia y están sumidos en una pobreza radical, en un país tan rico a la vez tan pobre, debido a las acciones vergonzosas (y conocidas por todos) mismas que nos han victimado en nuestro propio país [...] El único camino para que el curso del país cambie... es que los dirigentes gubernamentales y representantes sean dirigidos por personas con trayectorias limpias y verticales, en sus probadas acciones. UNO respeta la Constitución, las leyes y las instituciones, así como el orden jurídico que la sustenta... se obliga a no subordinarse a partidos políticos extranjeros y rechaza cualquier apoyo de los ministros de culto y conduce sus actividades por medios pacíficos y democráticos.

Propone "un México mejor, en el cual reine la democracia y que el único escudo empleado por el mexicano sea la verdad, fundada en la paz, construida según la justicia y realizada en la libertad, de esta manera tendremos a un país organizado e integral, digno ejemplo para América y el Mundo"; concluye señalando que son "gente con vocación de servicio".⁹

La disputa por la hegemonía en el campo político evangélico

En sus inicios el proyecto político había sido recibido con escepticismo por muchos analistas y los propios evangélicos. Sin embargo, la Comisión de Filosofía Política de Confraternice, dirigida por laicos, había sido un elemento clave en la configuración teórica de la propuesta política. Esta novedad en el campo político implicó a su vez la obligación de que los evangélicos militantes de distintos partidos políticos definieran su posición frente al proyecto político.

La Confraternidad Evangélica de México (Conemex), en el marco de su XIII Asamblea anual, realizó entre el 25 y el 27 de febrero de 1997 una "Consulta pastoral sobre la participación política de los evangélicos en México", evento que tuvo la virtud de reunir a representantes calificados de la mayoría de las tendencias políticas en las cuales están involucrados los evangélicos. Algunos elementos ya fueron adelantados en este trabajo, pero nos interesa analizar la dinámica del contexto y los elementos de confrontación de los diversos actores.

⁹ Tríptico distribuido durante la reunión, un ejemplar está en los archivos de nuestro proyecto.

Como es sabido, existen varias organizaciones que coaligan a las denominaciones evangélicas; Conemex es una de ellas y congrega preferentemente a las denominaciones históricas. Es relativamente pequeña pero tiene prestigio en los medios evangélicos. Fue la encargada de organizar el primer encuentro de los evangélicos con el presidente Carlos Salinas. Es miembro de la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (Conela) y de la Fraternidad Mundial de Iglesias (WFCh). Habitualmente confluye con Confraternice, en el marco del Comité Nacional Evangélico de Defensa, en la organización de los homenajes a Benito Juárez los días 21 de marzo; cabe señalar que en 1998 reunió a más de 20 mil personas.

Confraternice por sí sola organizó a finales de 1996 una Oración por la Paz en el Zócalo de la ciudad de México, que reunió a cerca de 38 mil personas. Una cifra similar a la que reunió la Arquidiócesis Primada de México en la Plaza de Toros México para rezar el Rosario con motivo de los 50 años de sacerdocio del papa, el 26 de octubre de 1996. El mismo 21 de marzo a las 10 de la mañana, la Federación de Iglesias Cristiano-Evangélicas de México (Ficemex) intentó realizar una marcha de homenaje a Juárez que no reunió más de 400 personas. Confraternice reúne actualmente a 160 asociaciones religiosas en su mayoría pentecostales. La consulta se realizó en la Comunidad Teológica de México. No incluiremos en este documento lo tratado en la Asamblea Anual.

La consulta abrió con la reflexión de Javier Ulloa, director del Seminario Bautista, quien reseñó los conceptos de *apoliticismo evangélico latinoamericano* por la influencia misionera, el *complejo de minoría* y la *escatología futurista*, según la cual "la misión de la Iglesia se reduce a la salvación de las almas". Comentó el carácter vergonzoso de algunos casos de participación política de los evangélicos, los calificó de ingenuidad política y oportunismo, aunque destacó que en algunos casos hubo aportes significativos. Después de criticar el conformismo pasivo, disfrazado de realismo, planteó que el cambio del mundo lo vivimos "por el hecho de ser fieles a Cristo... como toda nuestra vida, a la luz de la esperanza del Reino... del amor, la justicia, la igualdad, es decir de la vida". Más dura fue la exposición de Evangelina Corona, presbiteriana, ex diputada federal perredista y líder sindical, quien destacó las dificultades cotidianas de acción política, los mecanismos de cooptación y coacción; criticó las declaraciones de De la Rosa, quien propuso que "Cristo reinara de Gobernación a Los Pinos" y terminó acusando de aventureros y oportunistas a quienes intentaban crear el partido.

El día siguiente fue importante en términos conceptuales, Adolfo García de la Sierna expuso los ya desarrollados criterios filosóficos que justificaban la participación de los evangélicos en política a partir de su análisis de las esferas del mundo. Explicó que no proponía un partido confesional, ni una teocracia, sino que por el contrario hablaba de una organización basada en una ética cristiana; propuso llamarlo

el Partido de la Reforma, al mismo tiempo nos sugiere que es el partido de los que quieren transformar la esfera política para ponerla en obediencia a Cristo.

La disertación de Carlos Martínez García estuvo centrada en las dificultades encontradas por los evangélicos en su participación política en América Latina, su disertación era más bien una sociología electoral. Planteó que los evangélicos no estaban preparados para organizar un partido y que habían tenido incluso experiencias desastrosas y vergonzosas, citó como ejemplo los casos de Guatemala y Chile, destacó asimismo la ingenuidad demostrada en el apoyo a Fujimori en Perú. Comentó que en Nicaragua sólo el 3% había votado por el candidato evangélico cuando los mismos eran cerca del 20% del total de la población. Terminó manifestando su oposición a la creación de un partido evangélico argumentando sobre lo contraproducente de su carácter corporativo.

La disertación de Humberto Rice, alto dirigente panista, estuvo centrada en su historia personal; destacó su carrera empresarial y su involucramiento en clubes de servicios, explicó su participación en la política por la crisis del gobierno de José López Portillo y consideró que el programa del PAN era congruente con sus expectativas políticas. No consideró que hubiera contradicción entre ser evangélico y ser panista, rechazó las versiones del presunto control que ejerce la Iglesia católica sobre dicho partido y no estuvo de acuerdo con los análisis filosóficos de De la Sienra sobre ese grupo. Planteó en todo momento que su vida era evidentemente "un plan trazado por Dios". Se opuso a la formación de un partido de inspiración evangélica.

El licenciado Armando López Campa, director general de Asuntos Religiosos y senador suplente del PRI por Aguascalientes, analizó las posiciones del Estado mexicano sobre la participación política de las iglesias; destacó la importancia de los cambios constitucionales de 1992, detalló las reservas legales sobre la participación de los ministros de culto en política partidista y planteó la importancia de que los laicos en tanto ciudadanos participaran activamente en política; criticó a los fundamentalistas, fuente de las posiciones intolerantes y destacó el carácter laico del Estado como clave para mantener la convivencia social. Planteó las restricciones legales existentes para incluir términos y denominaciones de carácter religioso en nomenclaturas y programas partidistas. El entorno era bastante amable. López Campa criticó a las autoridades municipales del PAN en Aguascalientes que obligan a su personal a asistir a retiros espirituales. El momento de mayor tensión fue cuando los pastores hablaron del papel profético que ellos tienen, lo cual podría en algún momento interpretarse como un involucramiento en cuestiones políticas, respaldando de alguna manera al arzobispo Rivera en su confrontación de octubre de 1996.

El último día de trabajo fue de enfrentamiento entre los líderes evangélicos. Se inició con una disertación del senador del PRI por Chiapas, Pablo Salazar Mendicu-

chía, quien manifestó su abierta oposición a la formación de un partido evangélico debido al carácter corporativo del mismo. Analizó las diferencias entre autoridad y poder, sugiriendo en su disertación que lo más importante era la participación en la sociedad civil como estrategia para transformar actitudes. Consideró que la corrupción era parte de la naturaleza humana y que la misma se registraba en todos los partidos políticos. En el programa de preguntas tuvo una ríspida confrontación con Arturo Farela de Confraternice. Su posición fue clara y mostró los parámetros de la participación de evangélicos en el partido de gobierno. Planteó que la separación entre Iglesia y política debía mantenerse ya que son dos espacios que no deben confundirse.

Cabe señalar que tiempo después Pablo Salazar fue elegido gobernador de Chiapas por una alianza de todas las fuerzas políticas contra el PRI convirtiéndose en el primero gobernador evangélico del México contemporáneo.

El "plato fuerte" del día fue una mesa redonda donde participaron Fernando Ruiz de la Rosa, director de Acción Política de Confraternice y miembro del Comité Político Nacional de UNO y del Frente de la Reforma Nacional; Jesús Alzúa Pérez de Panadem; Adolfo García de la Sienra de Confraternice; Carlos Martínez García, a título personal y Javier Ulloa del Seminario Bautista. La mesa no presentó ideas nuevas pero fue importante por la misma confrontación de ideas; lo más notorio fue la confrontación entre los miembros de las denominaciones históricas (Ulloa y Martínez), opuestos al partido, con De la Rosa y de la Sienra, sustentadores del proyecto político. Definitivamente los argumentos de UNO dejaron a la defensiva a los "históricos", por otra parte fue notoria la preferencia de la mayoría de los líderes evangélicos hacia la formación de una opción política propia y de la búsqueda de opciones pastorales que incrementen la participación de los evangélicos. La mesa redonda terminó sin que se definieran conclusiones, aunque sirvió para que los participantes pudieran evaluar la calidad de las propuestas. La UNO anunció el Segundo Simposio Nacional de Laicos en Monterrey, los días 7 y 8 de marzo de 1997. Los pastores recalcaron que las iglesias se mantendrían al margen de las políticas partidistas, pero que ellos alentarían a sus feligreses para que en su calidad de ciudadanos evaluaran seriamente su participación en la política, como parte del *plan de Dios para su salvación personal*.

La reunión de Monterrey

El Segundo Simposio Nacional de Laicos en Monterrey tuvo un carácter regional y estuvo marcado por el proceso electoral en el estado de Nuevo León, donde el PRI necesitaba todos los apoyos posibles para derrotar al PAN. Los líderes evangélicos

locales estaban más interesados en la conformación de un espacio político propio desde donde obtener puestos de elección popular. Asimismo Ruiz de la Rosa prefería negociar con el PRI e independizarse de la influencia de Confraternice y el Frente de la Reforma, restaurando de alguna manera la alianza evangélicos-liberales, como así fue. Finalmente el PRI perdió las elecciones estatales y con ello naufragaron las posibilidades de este grupo de evangélicos regiomontanos.

Más compleja fue la crisis que tuvo el cardenal Suárez con los empresarios católicos, quienes de alguna manera le exigían un respaldo al cual se negó. Llamó la atención un publicitado cumpleaños del cardenal, donde estuvo invitada la plana mayor del PRI a nivel nacional y local.¹⁰ Las presiones fueron fuertes y el cardenal presentó su renuncia que nunca sería aceptada; en ese contexto se complicaba para los evangélicos realizar en forma mecánica una asociación entre la Iglesia y el PAN; paradójicamente ambas cúpulas religiosas exhibían preferencias similares.

La presencia de un expositor de la Iglesia del Verbo de Guatemala produjo comentarios de algunos asistentes; el religioso detalló la influencia que ellos tenían sobre el proceso político guatemalteco y sin dar nombres estaba claro que explicaba el rol del general Ríos Mont y de su partido, el Frente Republicano Guatemalteco, como única posibilidad de contener el triunfo de los *comunistas de la guerrilla*. No analizó la crisis que sufriera el partido MAS, de inspiración evangélica, quien había intentado un autogolpe tipo Fujimori y fracasó. Los representantes de Confraternice estaban molestos pues no fueron consultados para esta invitación que en su opinión *sexgaba* demasiado el proyecto.

Un comportamiento diferente pudo apreciarse en las elecciones federales, particularmente con motivo de los comicios para gobernador. En este caso los evangélicos tuvieron reuniones con los tres candidatos más importantes y un sector minoritario de ellos apoyó al ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas, quien a su triunfo designó al licenciado Pascoe Pierce, un viejo militante de 1968 de origen anglicano, como delegado, además de otros cuadros de la Teología de la Liberación de origen evangélico en su administración. Cabe mencionar que también obtuvieron posiciones significativas cuadros políticos procedentes de la Teología de la Liberación católica.

En el caso de Jalisco, fue muy mencionado el papel de los fieles de la Iglesia de La Luz en el triunfo del hijo del ex gobernador Cosío Viadurri en la elección uninominal de un disputado distrito de ese estado.

¹⁰ En una colorida nota de la revista *Proceso*, se cuenta que asombrado, al ver a la plana mayor del PRI, el alcalde panista de Monterrey preguntó irónicamente si no se había equivocado de cumpleaños, a lo cual un connotado líder priísta le retrucó que se había equivocado de partido.

Las complicaciones del estado de Chiapas. La crisis de los paradigmas evangélicos

El creciente rol social y político de los evangélicos en el estado de Chiapas hizo que su papel se intensificara notablemente, por lo que se ha transformado en un verdadero laboratorio político-religioso. Las agresiones contra los evangélicos por parte de autoridades locales se mantuvieron y las iglesias tomaron distintas actitudes. Lo más notable fue el comportamiento de la cúpula presbiteriana nacional, quien no realizó históricamente acciones serias para defender a sus agremiados indígenas agredidos por los tradicionalistas chamulas de otras localidades. Ese vacío fue cubierto por Confraternice que se planteó como una opción pentecostés y neopentecostés solidaria con los indígenas expulsados. Su comportamiento riguroso y testimonial le permitió proyectarse a nivel nacional e internacional. Además del desarrollo de las iglesias históricas como bautistas, nazarenos y presbiterianos se expandieron los adventistas, menonitas (conversionistas) y otros grupos religiosos; por ejemplo, en la costa es muy importante la expansión de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Luego las iglesias históricas se carismatizaron y se articularon con las opciones pentecostales y neopentecostales en torno a Confraternice, pero las constantes agresiones sufridas contribuyeron a que desarrollaran la organización de autodefensa Guardián de mi Hermano, que abarca más de 40 comunidades y cuenta con todos los recursos necesarios para enfrentar en todos los terrenos las agresiones de los tradicionalistas, como en su momento lo demostraron.

A diferencia de otros estados, y teniendo en cuenta los niveles de politización de la sociedad chiapaneca, los evangélicos tuvieron asimismo un proceso intenso de politización y se vincularon con todas las opciones políticas existentes; por su parte los intentos de desarrollar una opción política propia fue de algún modo descartada, pues con bastante pragmatismo percibieron que traía muchas dificultades y que sería muy complicado unificar un mosaico tan diverso en un solo membrete partidario, por razones similares descartaron la formación de una asociación política nacional o estatal, pues las reglas de este tipo de organizaciones obligan a pactar con algún partido en cada proceso electoral. Como explicó en su momento Abdías Tovilla (1998), los evangélicos participan, al igual que los católicos, en el EZLN, con Las Abejas, con el PRI, con el PRD y con el PAN, asimismo están involucrados con las guardias blancas paramilitarizadas; ante esa diversidad sería imposible unificarlos en un solo partido.

Cabe destacar que las distintas organizaciones evangélicas de otros países apoyan con fuertes recursos a todos estos sectores, de acuerdo a sus afinidades teológicas. Por ejemplo, la organización estadounidense Pastores por la Paz tuvo fuertes

problemas con el gobierno mexicano por su decidido apoyo al zapatismo, esta organización se había hecho conocer por el significativo respaldo dado a las corrientes evangélicas cubanas solidarias con el régimen castrista. El Consejo Mundial de Iglesias respaldaba el diálogo ecuménico del obispo Samuel Ruiz García con ingentes recursos que por supuesto no se los daría a Confraternice, por más evangélica que ésta fuera.

Pero hay un punto en el que confluyen, y es en la garantía de su seguridad personal e integridad física y social frente a las agresiones externas. Desde esa perspectiva tienen libertad para aliarse contra las agresiones de los caciques chamulas vinculados al PRI, pero pueden también responder con la misma contundencia frente a las posibles agresiones por parte de grupos vinculados al EZLN. Es interesante la explicación que se da en ciertos medios evangélicos sobre la masacre de Acteal, para tener una idea del clima social y político existente:

Entre julio, agosto y septiembre de 1997 empezaron las agresiones contra católicos y evangélicos prístas (20 muertos). Pasó ...yo siento que ellos (los evangélicos) apoyaron a la parte oficial que estaba allí dentro. Siento que de esta manera empezaron a conseguir armas. La cuestión es que el caso de Acteal fue un acto de venganza muy lamentable porque ahí se les va la mano. Sacrificaron a inocentes, mujeres y niños. Ya había antecedentes (Morquecho, 1998: 101-102).

En este contexto se explica la defensa decidida que dio Confraternice a los evangélicos detenidos por la masacre de Acteal, según Arturo Farela, quien encabeza la defensa de los inculcados ya que en su opinión han sido falsamente acusados mientras los verdaderos culpables han mandado a los detenidos como *chivos expiatorios*.

De organizaciones de protesta a opción de poder

En la Cámara de Senadores durante el periodo 1997-2000 se tuvo noticia de dos senadores evangélicos designados por el PRI: la bautista María de los Ángeles Moreno Uriegas, quien se desempeñó como presidenta de la Gran Comisión, el mismo cargo que tuvo en el periodo anterior en la Cámara de Diputados. Miembro también del gabinete de Carlos Salinas de Gortari es de alguna manera la persona proveniente de estas alternativas religiosas que ha desempeñado cargos más altos, aunque la misma María de los Ángeles se ha ocupado de aclarar que sus cargos políticos los tiene y desempeña en tanto ciudadana y prístia y no como evangélica; fue también

presidenta del PRI y rechaza enérgicamente cualquier tipo de asociación al respecto. El otro evangélico es el nazareno Pablo Salazar Mendiguchía quien representó al estado de Chiapas y fue miembro de la Cocopa; en 1999 renunció al PRI para encabezar una alianza opositora ante la perspectiva de ser gobernador del estado sureño, esta alianza triunfante implicó a todos los partidos de oposición frente al PRI. Queda sobre la mesa la pregunta sobre la actuación de los evangélicos en el proceso electoral; cabe recordar que el estado de Chiapas es uno de los estados con mayor porcentaje de población evangélica de México con cerca del 30 % y que hay municipios donde más de la mitad profesa esta religión.

En otro orden de ideas, el grupo original del proyecto político evangélico se escindió en distintas perspectivas, uno de los promotores principales reconoció en privado que formar un partido político era evidentemente algo muy complicado y que eso le requería demasiadas energías al grupo, por lo que comenzaban a descartar de hecho esta posibilidad. Pero asumían también que necesitaban hacer acuerdos con los ya existentes para conseguir espacios políticos en función de sus intereses. El resultado fue que grupos del norte quedaron articulados al PRI, al PR y al PAN; produjo asimismo mucha inquietud en sectores del Partido de la Democracia Social (PDS) una negociación de gente de La Luz del Mundo con este instituto político para conseguir posiciones en las elecciones del 2000, y otros especialistas mencionaron negociaciones de este grupo religioso con otras opciones políticas.

En el centro del país, un sector pequeño pero importante ingresó al PRD y otro grupo que tiene presencia también en el norte se articuló a los Amigos de Fox, generando un movimiento que se llamó en la jerga de los especialistas Evangélicos por Fox, cuyo exponente más importante fue Adolfo García de la Sienra (1999-2000). Amplios sectores de los evangélicos, al menos de sus cúpulas, mantuvieron su alianza histórica con el PRI, incluso los que en algunos momentos plantearon la ruptura, como Arturo Farela, quien propuso no votar por los partidos que apoyan a los intolerantes (refiriéndose a los chamulas priistas), lo cual motivó un fuerte llamado de atención de la Secretaría de Gobernación en su momento, luego llamó a votar "por quien sea", pues aclaró que los evangélicos rechazan el voto corporativo, pero hizo énfasis en no votar por Fox, debido a su relación con el catolicismo al haber invocado a la Virgen de Guadalupe (*El Universal*: 11/V/2000: A8). Días después planteó que los evangélicos eran neutrales y no tenían voto corporativo; finalmente salió un documento de Convergencia Cristiana cuestionando la representatividad de Farela y apoyando a Fox. Nuestro trabajo de campo nos ha mostrado una gran versatilidad en las alianzas a nivel local; según operadores políticos entrevistados a nivel local, la negociación implica trabajo y acuerdos específicos con cada grupo religioso.

Apenas se estaban conociendo los resultados electorales del año 2000, los poderosos obispos y cardenales de la Teología de la Prosperidad, que habían apoyado a Francisco Labastida, el abanderado del PRI, movieron sus influencias y lograron recomponer la situación, desplazando al grupo que había hecho la campaña en el área religiosa. Esto implicó que los Evangélicos por Fox quedaran abruptamente fuera de juego y debieron sufrir la burla de los que habían apoyado al PRI y al PRD.

Es evidente que un grupo de evangélicos (probablemente sea el 11% ubicado mayoritariamente en el norte del país), siga apoyando al PAN por razones ideológicas. Sin embargo, más de la mitad de los evangélicos suelen apoyar al PRI en las elecciones y alrededor del 25% apoya habitualmente al PRD. Esto varía por estados; es muy probable que en lugares donde haya conflictos religiosos como Chiapas, Oaxaca o Hidalgo los evangélicos prefieran al PRD, como se vio en los recientes conflictos en San Juan Chamula, pues tienen la confianza de que éstos no han negociado con su seguridad personal.

En el Distrito Federal, un sector de evangélicos anunció una alianza con este partido. Un elemento decisivo en su comportamiento fue que los priístas reafirmaban la laicidad del Estado y pretendieron convencer a los evangélicos de no doblegarse ante las presiones de los fundamentalistas católicos que trataban de impulsar la intolerancia religiosa. En este campo el PRD ha sido más consecuente, aunque muchos de ellos tienen más afinidad ideológica con el PRI.

Preparando las elecciones en el 2003

Un aspecto interesante del sistema político mexicano es que constantemente hay elecciones a nivel estatal, sin embargo las más importantes son las elecciones federales que se realizan cada tres años; las que implican cambio presidencial tienen el sesgo de la polarización de votos pues en México no existe la segunda vuelta electoral. Las intermedias implican la renovación de la Cámara de Diputados y varias estatales, particularmente las del Distrito Federal. Los diputados pueden elegirse de dos maneras: en forma directa por distritos electorales, son 300 cuya elección es por mayoría simple, y otros 200, llamados plurinominales, se eligen por representación proporcional del total de votos obtenidos por cada partido.

Esta situación es importante para que los partidos más pequeños midan fuerzas y realicen en muchos casos alianzas parciales en distritos. Los evangélicos tienen presencia en varios partidos y asociaciones políticas nacionales y actualmente están negociando en forma muy discreta cuotas de candidatos y posiciones que reflejen el creciente papel que tienen en la sociedad mexicana.

Los evangélicos en la coyuntura del 2003

Los Evangélicos por Fox quedaron totalmente desarticulados después del año 2000, cuando no pudieron consolidar sus posiciones en el proceso de transición, sin embargo las intenciones de crear una opción política no se desvanecieron, los intentos más fuertes para conseguirla fueron la creación de una asociación política nacional, el Partido de la Esperanza Social (PES), quien finalmente negoció con Convergencia por la Democracia, dirigida por Dante Delgado Renauro, un ex miembro del PFI; asimismo Salvador Ordaz Montes de Oca, miembro de la Iglesia mormona, fundó el Partido Liberal Mexicano (PLM) e intentó obtener el registro. El resultado fue notoriamente desalentador para ambas propuestas: los miles de votos evangélicos que supuestamente acarrearía el PES en Chiapas y otros estados nunca llegaron y el PLM no obtuvo el 1.5% necesario para obtener el registro definitivo.

Conclusiones

En trabajos anteriores, donde habíamos reseñado el proceso de surgimiento de las opciones políticas evangélicas señalábamos el surgimiento de un nuevo actor en el campo político, que por sus características incidiría sobre la configuración del campo religioso y sobre los límites entre ambos. Poco tiempo después el arzobispo primado católico sostuvo una confrontación con el área religiosa de la Secretaría de Gobernación, donde convergieron dos concepciones del Estado: la del liberalismo estatista y la del derecho natural. Fue evidente que la Iglesia reafirmó sus principios y que dejó muy claro que continuaría expresando sus opiniones sobre cuestiones políticas de interés general, aunque se deslindaba de asumir posiciones partidistas. Los evangélicos sostienen posiciones semejantes. Estos elementos nos hacen considerar que desde 1992 se ha configurado una reformulación de los escenarios del campo religioso y que los límites con lo político se han transformado.

Es evidente también que las iglesias, cualquiera que sea su denominación, no están interesadas en involucrarse en cuestiones partidistas, pero sí les importa que los grupos de laicos más cercanos a las mismas participen activamente en política; "la política es algo muy importante para dejársela a los políticos" (profesionales), opinó Pablo Salazar Mendicuchía y las iglesias le tomaron la palabra.

Es importante destacar que la conceptualización de lo político desde la perspectiva evangélica se ha transformado y no necesariamente todos los evangélicos apoyarán estas nuevas opciones políticas, pero es evidente que las mismas recibirán el

apoyo de muchos evangélicos y de miembros de otras confesiones religiosas que coincidan con sus planteamientos éticos y filosóficos, que por sí mismos implican una reformulación de los sistemas de visión del mundo dentro de la sociedad mexicana. Las miradas están cambiando y muchos mexicanos tratan de compatibilizar su conciencia de feligreses con sus prácticas de ciudadanos.

Sin embargo, la moneda está en el aire, los evangélicos quieren demostrar a la sociedad que ellos son una opción para la salvación de millones de mexicanos y además plantean una reformulación del concepto de *pecado social*, no en la perspectiva católica de la opción preferencial de los pobres, sino solucionando desde los sistemas de valores cuestiones estratégicas en la renovación moral, como la lucha contra la corrupción y diversas formas de parasitismo así como otras actividades consideradas demoniacas. En el fondo, el problema es expulsar de la gestión pública a los representantes de Satanás.

VI

El año de 1998. La Iglesia frente al Estado y la recomposición de sus tendencias internas

Este capítulo intenta realizar un balance de las dinámicas internas de la Iglesia católica, apostólica y romana en México desde finales de 1997 hacia los últimos meses de 1998, antes de la cuarta visita del papa a México, que será motivo de un capítulo especial. Nuestra estrategia de exposición estará orientada a exponer la dinámica de los actores internos de la organización y su relación con sectores laicos de gran influencia institucional, a la vez que tendremos en cuenta su relación con otros actores sociales, políticos y económicos.

La configuración del campo religioso en México (Masferrer, 1998) implica la participación de una multiplicidad de actores sociales, políticos y religiosos que se desarrollan en perspectivas de ciclos y de coyunturas históricas, una de las cuestiones más complicada en el análisis es el carácter local, regional, nacional e internacional de los actores mismos, que obliga al analista a manejar un conjunto de lecturas polisémicas, aquello que Meyer sintetizó alguna vez como "el juego de ajedrez en varios tableros y varios juegos en el mismo tablero".

En este documento analizaremos los cambios en las estrategias de la Iglesia católica, a nivel nacional e internacional, en el contexto del fin de la Guerra Fría y del inicio de un nuevo milenio; avanzaremos en una tipología de los distintos actores del campo religioso en México y su posicionamiento en la coyuntura actual a partir de premisas históricas, en la perspectiva de construir el futuro que cada proyecto religioso se propone tomando en cuenta su experiencia y proyecto histórico-religioso. Aunque no podemos olvidar que la Iglesia es una institución cuya característica fundamental es el desempeño en términos de *larga y larguísima duración*, nunca olvida su propia historia como recurso estratégico para movilizar, actualizar y reforzar su *capital simbólico*, el cual implica ante todo un esfuerzo social y humano continuo en función

de la organización, donde las individualidades son pertinentes en tanto se articulan adecuadamente; del mismo modo los procesos de sacralización-desacralización son cuestiones a las que la institución está muy atenta pues necesita mantener y renovar permanentemente el *capital simbólico* y ante los cuales cualquier otro proceso se subordina, como veremos más adelante.

La Iglesia católica americana hacia el nuevo milenio

Entre el 16 de noviembre y el 12 diciembre de 1997 las jerarquías más significativas de la Iglesia católica viajaron a Roma para participar del Sínodo de las Américas. Por primera vez en la historia de la Iglesia contemporánea se reunían en un pleno los obispos de los países de habla inglesa con los latinoamericanos para programar una estrategia continental. Dicho evento estaba enmarcado en un plan del Vaticano para definir políticas comunes y formas de interacción y apoyo mutuo de las distintas iglesias particulares en los diversos continentes.

El evento tuvo gran importancia pues el continente americano alberga a más de la mitad de los católicos del mundo y es la fuente más sustantiva de recursos materiales y humanos a nivel mundial. Por su importancia y nivel de participación, ésta fue la deliberación más significativa desde el Concilio Vaticano II realizado después de 10 años de caído el Muro de Berlín, y teniendo en cuenta las francas posibilidades de fallecimiento o retiro del papa en un futuro cercano es un balance de este pontificado y una discusión de las nuevas alternativas organizativas y estratégicas de la Iglesia, que contribuyó decisivamente al desplome del bloque soviético, *rescatando* a los países católicos de Europa Oriental de esta forma de dominación. Asimismo se encuentra ya libre de la presión del mayor intento de consolidar Estados ateos en el planeta, y puede ahora proponer nuevas estrategias para la posGuerra Fría, enmarcadas en el contexto del nuevo milenio, lo que definirá en nuestra opinión una nueva etapa en la historia humana.

Cabe señalar que el frente histórico contra el comunismo en el que se insertaba la Iglesia, distorsionaba a su interior las dinámicas institucionales de los distintos actores del pluralismo católico, por lo que ahora debemos acostumbrarnos a observar a la primera institución globalizada, actuando como un agente polisémico en los diferentes contextos que ya describimos.

El desafío de la Iglesia católica es muy semejante al que enfrentó en el siglo xvi, expandiendo las fronteras religiosas, articulando nuevas tierras y nuevos pueblos a su fe, formulando estrategias para expandir las fronteras de la cristiandad frente al Islam, las religiones africanas y las grandes religiones asiáticas, que mediante los procesos de globalización establecen verdaderas *cabezas de puente* en los países del

Primer Mundo, donde se fundara el cristianismo moderno, y en el continente americano debe consolidarse el catolicismo frente a las demás opciones cristianas y no cristianas que se desarrollan.

La participación activa de la Iglesia en el derrumbe de los países socialistas de Europa del Este y el *efecto dominó* que impactó a la Unión Soviética lograron mostrar al mundo la importancia de los factores religiosos en los movimientos sociopolíticos, puso de relieve el papel de las cuestiones espirituales y la posicionó como receptora de las lealtades primordiales en momentos de crisis y transición, en sociedades donde se suponía que la misma había sido históricamente derrotada, aunque en realidad habían sido eventos históricos de lectura pertinente en términos de *corta duración*.

Mención especial requiere el papel de los Estados Unidos en el campo religioso latinoamericano, en términos de su relación con el Vaticano; los primeros se erigen en una *potencia protestante*, impulsora de opciones evangélicas y paracristianas que compiten activamente con el catolicismo en América Latina, región que durante mucho tiempo fue considerada un espacio exclusivo de los católicos. Espacio exclusivo en términos religiosos para la Iglesia católica, pero también *patio trasero* en la estrategia de dominación política de los Estados Unidos. El Vaticano en términos geopolíticos opera como una potencia europea, es a su vez una *cabeza de puente* de los capitales de este origen, mientras los norteamericanos no pueden perder de vista la necesidad de expandir opciones religiosas cristianas y paracristianas generadas a su interior y como resultado de una visión del mundo específica; las denominaciones religiosas desarrolladas en ese país, tienen a su vez un perfil común, resultado de la llamada *religión civil* estadounidense, cuyas características no podemos dejar de lado si queremos tener una perspectiva adecuada de análisis.

La alianza estratégica de los Estados Unidos contra las opciones marxistas y socialistas durante la Guerra Fría guió las actividades de las jerarquías del Vaticano y de ciertas Conferencias Episcopales en América Latina durante ese periodo. Esto se expresó en el respaldo que la derecha católica y el Vaticano dieron al régimen del general Pinochet en Chile y el notable silencio frente a la oposición de la mayoría del Episcopado chileno a dicho régimen, o también el apoyo a los sectores conservadores nicaragüenses contra los sandinistas, donde participaba significativamente la Teología de la Liberación. La derecha católica respaldada por el Vaticano se alió con grupos evangélicos de derecha de origen americano contra sus propios feligreses y ganó la partida cooperando a la derrota sandinista y de los sectores de Teología de la Liberación nicaragüenses alineados en esta opción.

Del mismo modo, la jerarquía no tuvo mayor inconveniente en apoyar a los regímenes de seguridad nacional de inspiración católica, como fueron los casos de Argentina, Chile y Uruguay. En Argentina llegaron al extremo de mantener capellanes militares

dentro de los campos de tortura y desaparición de personas, que daban *apoyo espiritual* al personal encargado del exterminio. En forma notoria, durante su visita a este país el papa no se refirió a los desaparecidos y la Conferencia del Episcopado Argentino nunca recibió a los organismos de derechos humanos, apareciendo ostensiblemente junto a los militares en eventos públicos, mientras celebraban solemnes *Te Deum*, las ceremonias especiales de unción y sacralización del poder político, que se consideran en este caso resultado de la voluntad de Dios. Del mismo modo, asumió como "accidentes" los evidentes asesinatos del obispo Angeleli de la Rioja y del también obispo Carlos H. Ponce de León de la Diócesis de San Nicolás, sin contar los sacerdotes, monjas y seminaristas desaparecidos (C.N.S.D.P., 1985:347-360); veinte años después, la Iglesia católica pidió disculpas por su silencio durante el proceso militar.

Mención especial requieren dos casos de presencia política de la Teología de la Liberación en América Latina, el más conocido y que ya analizamos es el de Nicaragua, donde rápidamente fueron suspendidos *a divinis* los hermanos cardenal y monseñor Descoto, funcionarios de alto rango y sacerdotes; menos comentado fue el caso de Haití, donde un sacerdote salesiano, Jean-Bertrand Aristide, dirigió un movimiento popular, el *Lavalas*, y posteriormente llegó a la presidencia; fue también suspendido *a divinis* y una vez derrocado, la dictadura del general Cedras, de religión evangélica, sólo era reconocida por República Dominicana (por evidentes instrucciones de los Estados Unidos, aunque esta potencia dijera formalmente lo contrario) y la Santa Sede.

No podemos dejar de mencionar la sistemática sustitución de obispos progresistas por conservadores en Brasil, Perú y otros países, así como el *activo silencio* después del asesinato del obispo Romero en El Salvador, donde no se les ocurrió ni siquiera excomulgar a los paramilitares que lo asesinaron en plena homilía y luego el representante del papa, que también fue discrecionalmente balaceado durante el agitado cortejo fúnebre, que no pudo llegar al cementerio y obligó a su sepultura en la misma Catedral, dijo eclécticamente que no le constaba quiénes habían disparado¹ alegremente contra la multitud.

Hacia el Sínodo de las Américas

Con tales antecedentes, la mayoría de los especialistas en la Iglesia católica estaban convencidos de que el Sínodo de las Américas sería controlado por los sectores con-

¹ Comentario personal de José Álvarez Icaza, palabras que también fueron recogidas por la prensa.

servadores, más aún en el caso de los mexicanos, para quienes la designación de monseñor Marcial Maciel, superior de la Legión de Cristo, como miembro del Comité Organizador del Sínodo era el preludio de un fortalecimiento de estas posiciones dentro de la Iglesia en el continente. Una lectura semejante tuvo la invitación como auditor del Sínodo al padre José Manuel Pereda Crespo, fundador y superior de Los Cruzados de Cristo Rey,² quien propuso que “ante la tentación del poder y el dinero, así como las sectas y nuevas formas de religiosidad, sólo un testimonio de características propias al martirio, ayudaría a mantener la unidad de la Iglesia y haría más claro su anuncio a Jesucristo. Terminó planteando que la autenticidad del testimonio sólo puede venir de la contemplación de la Cruz”. También llamó la atención que el único laico mexicano invitado al Sínodo fuera el arquitecto Federico Müggengurg y Rodríguez Vigil, director del Centro de Estudios Sociales del Consejo Coordinador Empresarial y también identificado con grupos conservadores.

No podemos dejar de mencionar que los documentos preparatorios del Sínodo habían sido fuertemente cuestionados por las distintas comisiones episcopales nacionales, quienes les habían hecho severas críticas, que sistemáticamente no eran tomadas en cuenta en los documentos siguientes. La Conferencia Episcopal Mexicana publicó en el DIC sus discrepancias con los *Lineamenta*;³ esta publicación fue percibida por los especialistas como una pública toma de distancia con los organizadores del Sínodo. La crítica central a los mismos era que se apartaban de las políticas fijadas en las distintas Asambleas Generales de la CELAM, lo cual implicaba en forma elíptica la relativización de los acuerdos de Puebla y Santo Domingo y el rescate de las posiciones del tan polémico CELAM de Medellín.

Sin embargo, una lectura cuidadosa de las Propositiones del Concilio, que fueron leídas por el cardenal Juan Sandoval Íñiguez, relator general del Sínodo, daban algunas pistas sobre las tendencias que se habían consolidado en este importante evento eclesial, donde se había mantenido la opción preferencial de los pobres y los participantes del mismo comentaron a sus allegados el fracaso de los sectores más conservadores de la Iglesia para mantener posiciones sacramentalistas como las arriba enunciadas. En particular, señalaban la firme preocupación de los obispos de habla inglesa por mantener posiciones en este sentido, asumiendo el impacto del neoliberalismo.

² Esta orden religiosa aparece como vinculada a El Yunque, una sociedad secreta de inspiración católica, dedicada al trabajo pastoral entre estudiantes y militares; aparece una interesante descripción de la misma en la obra de Álvaro Delgado (2003, 77-85). La congregación tiene un obispo, Hilario Chávez Joya, de Nuevo Casas Grandes.

³ Así se llamaba uno de los documentos preparatorios del Sínodo.

lismo sobre sus feligreses, en su mayoría vinculados a sectores pobres o minorías nacionales poco favorecidas en los Estados Unidos. Del mismo modo, los intentos de eliminar a la CELAM, sustituyéndola por un organismo cupular a nivel continental, que hubiera quedado en manos de los operadores del evento, también fue desbaratado y la coordinación continental fue tomada por dos comisiones de enlace de las respectivas conferencias regionales; todo esto implicó el fortalecimiento de los respectivos episcopados nacionales, de la autonomía de los obispos frente al Vaticano y trajo consigo una pérdida de autoridad de las facciones religiosas que se amparan detrás de la figura del papa para generar un poder burocrático que intentó consolidarse por encima de las autonomías relativas diocesanas y de las órdenes religiosas, que implicaba una ruptura de las reglas de juego institucionales.

Finalmente, llamó la atención que no fueran divulgadas las conclusiones del Sínodo y que se informara que tardarían alrededor de un año en conocerse, lo cual en lenguaje eclesástico se acostumbra asumir como una evidencia de que las conclusiones no eran del agrado de los organizadores, quienes habitualmente ya traen el documento para que sea simplemente ratificado. Un dato interesante es que el papa asistió a las sesiones de trabajo, lo cual mostraba no sólo el interés por el evento sino también la intención de tener una versión de primera mano que no fuera la misma filtrada por el entorno más inmediato que habitualmente rodea al papa y que según algunos *vaticanólogos* "lo tienen cercado".

El posicionamiento de la Iglesia católica en México frente a Acteal

Hechos posteriores confirmarían las versiones que habíamos recogido, en primer lugar el 22 de diciembre. Apenas producida la masacre de Acteal se conocía una airada protesta del pontífice, quien en español expresaba su repudio a la matanza perpetrada: "La alegría de estas fiestas navideñas ha sido turbada por un cruel episodio ocurrido en una Iglesia de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, en México: numerosas personas que estaban rezando han sido masacradas en la antevíspera de la Navidad". De inmediato comenzó a observarse un alineamiento de todo el Episcopado mexicano en torno a Samuel Ruiz y Raúl Vera, incluso obispos que tradicionalmente habían criticado a Ruiz lo respaldarían con visibles declaraciones. En este caso contrasta la reacción inmediata y notablemente diferente con el caso Romero en El Salvador.

Más adelante el citatorio judicial con motivo de las contundentes declaraciones del obispo Raúl Vera en Sevilla, produciría nuevas molestias en la Iglesia; el momento

más complicado y con mayores contenidos simbólicos y que evidentemente retiró al gobierno cualquier posibilidad de apoyo eclesial a sus posiciones fue cuando se consideró el hallazgo de *El Evangelio según San Marcos* y otras publicaciones religiosas y de derechos humanos en Tojolabal, que tenían el pie de imprenta de organismos de la Diócesis como la prueba contundente de la implicación del obispo en el movimiento armado. Este hecho en términos católicos tenía fuertes reminiscencias de la Guerra Cristera y movilizó dichos elementos de su memoria histórica. Igual efecto produjo una campaña sistemática proveniente de periodistas que habitualmente reproducían posiciones gubernamentales en el sentido de que todos los problemas de Chiapas se solucionarían si Samuel Ruiz salía de la escena de aquel estado.

Mientras los obispos, incluyendo al arzobispo primado Norberto Rivera, se alineaban respaldando a Samuel Ruiz, llamó poderosamente la atención de los observadores el comportamiento del nuevo equipo editorial de *Nuevo Criterio*.⁴ En el primer número (2a. quincena de diciembre de 1997), el cual estuvo dedicado a cuestiones sobre sexualidad y familia, se destacó la participación de Sandoval Íñiguez, Pereda Merlo, Marcial Maciel y Federico Müggengbug en el Sínodo; se expusieron las declaraciones del nuncio Mullor previas a su viaje a Chiapas y reseñó una presentación de Onésimo Cepeda en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.⁵ El primer número de 1998, fechado para la primera quincena de enero, curiosamente no mencionó la declaración del papa sobre Acteal, pero sí destacó el presunto rechazo del Sínodo a los sacerdotes políticos y la condena al narcotráfico; dedicó varias páginas al viaje del papa a Cuba, reseñó la presencia del nuncio en la Basílica el 12 de diciembre, no comentó su viaje al estado de Chiapas y logró cerrar la edición sin mencionar nada sobre los conocidos sucesos en aquella entidad, omitiendo incluso las opiniones de su propio arzobispo y del papa; una verdadera "proeza editorial". Las omisiones fueron notables y acarrearón la renuncia airada del antiguo consejo editorial. Para la segunda quincena la nueva administración editorial incluyó con notable retraso la declaración del papa sobre Acteal y transmitió un claro respaldo a la Diócesis de San Cristóbal, recordando incluso el documento enviado por el obispo Raúl Vera a la Secretaría de Gobernación en octubre de 1997. El elemento que consolidó

⁴ Periódico oficial del Arzobispado de México, antes se publicaba quincenalmente y ahora es semanario. Tiene un tiraje de 25 000 ejemplares y se vende en las parroquias o por suscripción. Recientemente el arzobispo Rivera se deslindó del mismo asumiendo que la publicación del mismo corresponde a Investigaciones y Publicaciones Católicas A.C. (*Nuevo Criterio*, 10-16/III/2001). Esta Asociación Civil es considerada por los expertos como vinculada a la Legión de Cristo.

⁵ Esta universidad es parte del sistema universitario del Opus Dei.

el alineamiento de la jerarquía detrás de Samuel Ruiz aparentemente fueron las acusaciones contra éste (*Nuevo Criterio* 227, 1998: 10-11).

Entre el ahora sí y el antes no

Pero a nuestro entender, estos elementos no son suficientes para explicarnos la posición del papa y sectores significativos de la Iglesia, dentro y fuera de México, frente a la cuestión chiapaneca. Una de nuestras hipótesis de trabajo es que ante la opinión pública internacional la actitud de Samuel Ruiz posicionó a la Iglesia católica y le brindó una imagen de compromiso social y crítica del sistema, defensora de los derechos humanos, de los pobres y de los indígenas, postura que la benefició y le permitió a su vez rescatar las actividades de Samuel Ruiz y la Teología India, que es percibida en términos institucionales como una estrategia adecuada para deslindarse de la *leyenda negra* del papel jugado por la Iglesia católica durante el periodo colonial, además que le permitió poner distancia con los *impresentables respaldos* que oportunamente diera a los regímenes de seguridad nacional de América Latina y a las *dictaduras bananeras* centroamericanas, en el marco de la *alianza histórica* contra el bloque soviético, que por cierto, ya es historia. En este contexto no podían dejar a Samuel Ruiz *a la deriva*, como en su momento lo hicieron con el difunto monseñor Romero en El Salvador, pues la pérdida y deterioro del capital simbólico hubiera sido sustantiva.

Entre Acteal y La Habana. Los hitos de una nueva política vaticana

Las posiciones de la Iglesia católica se definirían cabalmente en Cuba. La visita pastoral de Juan Pablo II a la isla estaba rodeada de un sinnúmero de interrogantes y de hipótesis, la mayoría de las cuales hacían una analogía entre Polonia y Cuba y otras rememoraban la fuerte controversia pública sostenida por el papa con Ernesto Cardenal, sacerdote y funcionario sandinista, enfrentado con la jerarquía local que apoyaba a los contras y la política norteamericana en Centroamérica. Molestaba a los sectores progresistas de la Iglesia el decidido apoyo que el papa simultáneamente había dado a las dictaduras militares del Cono Sur, tardando más de diez años en recibir a las Madres de la Plaza de Mayo. Los Estados Unidos por su parte habían comprometido al Vaticano haciendo trascender las negociaciones sostenidas en torno a una estrategia conjunta para Europa del Este, cuestión que no por cierta molestó a

la diplomacia vaticana, acostumbrada a la discreción y la negociación sutil, ambigua e incluso contradictoria.

Fidel Castro, por su parte, había sostenido una estrategia a largo plazo en su relación con la Iglesia católica, librando un fuerte conflicto con el clero cubano, en su mayoría español y franquista que se había alineado con los grandes capitalistas cubanos. Luego fortaleció a las religiones afrocubanas, y para evitar que se le tachara de antirreligioso dio una gran apertura a las versiones norteamericanas de los protestantes históricos y a ciertos grupos pentecosteses, quienes a su vez se convirtieron en fuertes cuestionadores del bloqueo dentro de los Estados Unidos.⁶ Cabe recordar que el grupo ecuménico norteamericano Pastores por la Paz, que después cobró notoriedad en México por su involucramiento en Chiapas, es el mismo que precisamente a través de México embarcaba y embarca aún donaciones para Cuba, burlando en forma ostentosa las restricciones del bloqueo contra la isla, lo cual puede entenderse también como una voluntad expresa de las iglesias protestantes norteamericanas de mantener vínculos y presencia, en la eventualidad de un descongelamiento de las relaciones.

Castro había mantenido excelentes relaciones con los miembros más conspicuos de la Teología de la Liberación latinoamericana eliminando de los estatutos del Partido Comunista y de la Constitución artículos ateos y claramente antirreligiosos, permitiendo la afiliación de los creyentes y configurando un Estado laico y ya no ateo. Había recibido con todos los honores a los obispos de la Teología de la Liberación, como fue el caso de monseñor Méndez Arceo, quien declararía que entre cristianismo y marxismo había diferencias pero no contradicciones; pero el documento más evidente fue su histórica entrevista con Frei Beto, allí se *abrirla de capa* y asumiría una identidad confesional católica de origen, pero que se había afectado por un profundo desengaño, molesto por las actitudes colonialistas, fascistas, racistas, convenencieras, anticientíficas y retrógradas del clero cubano en su mayoría español y franquista (posiciones de las cuales se ha deslindado ya el clero español, en su nueva etapa democrática y ahora sí antifranquista); una lectura cuidadosa de los reproches castristas que lo habrían llevado a alejarse del catolicismo y de la Iglesia, curiosamente en su mayoría son parte de los cambios aplicados por el Concilio Vaticano II. La Revolución cubana, anterior a este evento y sacudida por los abatares de la Guerra Fría, donde los Estados Unidos prefirieron en su momento *regalarle* un

⁶ Lo cual está adecuadamente descrito en *Cuba. La religión en la Revolución*, de Hageman y Wheaton, compiladores, 1974.

aliado a los soviéticos, obligándolo a desarrollar tendencias autoritarias por el hostigamiento sistemático antes que apoyar reformas democráticas y agraristas, que hubieran implicado conflictos con sus aliados estratégicos, las oligarquías y los militares latinoamericanos que 20 años después serían *democratizados* y obligados a replegarse por ser *inconvenientes* para la política de los Estados Unidos. En esta perspectiva, el fracaso de la Alianza para el Progreso y el oscuro asesinato de su gestor, el presidente Kennedy, primer y único católico que desempeñara dicho cargo, no son meras coincidencias, sino que marcaron la falta de voluntad política del complejo industrial-militar que controlaba esa superpotencia.

La Iglesia católica, alineada en el contexto de la Guerra Fría y del conflicto Este-Oeste, no tuvo otra salida que apoyar la política estadounidense y respaldar a los exiliados cubanoamericanos de Miami; sin embargo, para el Vaticano, los Estados Unidos son una potencia protestante y que está convencida que apoyan la expansión del protestantismo en el mundo, en claro detrimento y abierta confrontación con el catolicismo en muchos casos. Es evidente que cuando el papa critica el capitalismo salvaje y deshumanizado se refiere a los Estados Unidos. En Cuba, el pontífice criticó al neoliberalismo y al ateísmo, manteniendo la opción preferencial por los pobres; en este contexto y teniendo en cuenta la tradición liberal y ahora neoliberal del Estado mexicano no dejó mayores dudas de que los favores del Vaticano apuntaban hacia otras opciones. La asistencia de un nutrido y selecto grupo de obispos mexicanos, latinoamericanos y norteamericanos —pensamos— no fue una simple cuestión de protocolo sino que el espacio fue empleado para afinar tácticas de aplicación de las conclusiones del Sínodo.

El pluralismo católico

Algunos elementos clave en la reformulación del pluralismo católico son el desarrollo del Concilio Vaticano II y los procesos de contacto y cambio cultural ya descritos. Un elemento adicional es la dinámica de cambio al interior de las ordenes religiosas y de los diferentes grupos de laicos.

En términos de propuestas teológicas, es importante tener en cuenta el desarrollo de la Teología de la Liberación latinoamericana y el impulso dado a la Teología India, un intento de configurar un rito indígena dentro de la misma Iglesia católica; y en rotunda oposición a estas propuestas, están los desarrollos de la Teología de la Prosperidad dentro de la Iglesia católica, grupos muy pequeños pero potentes en términos de recursos económicos y apoyos de los grandes empresarios católicos, que se oponen a la Teología de la Liberación y que están dispuestos a confrontarla y erradicarla.

En medio debemos ubicar una amplia franja de sacerdotes, obispos y laicos mexicanos, que no están interesados en mezclar religión con política, pero que son particularmente sensibles a las injusticias sociales y a la particular situación de los indígenas y de los pobres con quienes tienen tanto compromisos como remordimientos históricos.

Otra cuestión que ha sido poco estudiada es la dinámica interna de la Teología de la Liberación latinoamericana que ha sufrido fuertes transformaciones internas que pensamos no han sido evaluadas adecuadamente. La más notoria fue el debilitamiento de las corrientes que intentaban una fusión o congruencia entre cristianismo y marxismo y el fortalecimiento de posiciones vinculadas al fortalecimiento de la utopía cristiana radical. En términos generales, la utopía marxista, después de las experiencias soviética, camboyana y china es vista como propuesta peligrosa y susceptible de generar opciones autoritarias y sin viabilidad en los procesos de globalización.

La caída del Muro de Berlín, la derrota sandinista, la derrota electoral del pr de Lula en las elecciones presidenciales en Brasil,⁷ notoriamente apoyado por la Teología de la Liberación brasileña, han obligado a esta tendencia a reflexionar sobre sus posibilidades. Lo más notorio es que esta corriente hace énfasis actualmente en los derechos humanos, la *armonía con la naturaleza*, la democratización de la sociedad y los derechos de los pobres y los indígenas. En este contexto su posibilidad de realizar alianzas con otros sectores sociales son más amplias que en la época de la influencia marxista entre los católicos radicales, quienes eran vistos con desconfianza por los sectores integristas que los consideraban auténticas *cabezas de puente* de los marxistas ateos.

El punto de alianza más claro es la aceptación del concepto de *inculturación* del evangelio por el Vaticano, lo más notorio de la confluencia fue la aceptación del rito de Zaire, Camerún y otros países africanos como oficiales dentro de la Iglesia católica (entrevista con el ex nuncio de Costa de Marfil, 1998). Este concepto dio cabida a la Teología India dentro de la institución, aunque todavía no tenga un reconocimiento formal. Es notorio que sus teólogos no sólo no han sido llamados al orden sino que tienen un apoyo creciente de los episcopados nacionales e incluso dentro del Vaticano, aunque existen presiones de los sectores conservadores, particularmente de Ratzinger, para prohibirla, considerándola herética; sus teóricos han sido sometidos a

⁷ Cabe señalar que esto no es definitivo y que actualmente está realizando un proceso de acumulación de fuerzas mediante triunfos a nivel municipal y estatal, donde ponen de manifiesto una gestión de gobierno transparente (M. Aubrée, comunicación personal), que culminaría con el triunfo de Lula da Silva en la presidencia en el 2002, asumido el 1.º de enero de 2003.

fuertes juicios inquisitoriales y en estos momentos está circulando un borrador que prácticamente prohibiría todas las expresiones tradicionales de religiosidad popular e indígena en las ceremonias católicas.

Sin embargo, la Iglesia católica ha sido visualizada por muchas generaciones de mexicanos y latinoamericanos como aliada de sectores oligárquicos y empresariales; *la reacción*, como ha sido genéricamente identificada, pero que evidentemente no representa actualmente a la institución. La cuestión más interesante es la configuración de corrientes de la Teología de la Prosperidad, una concepción religiosa que considera al dinero una bendición de Dios y a los empresarios líderes predestinados y elegidos de Dios. Por su estructura organizacional y visión del mundo se oponen radicalmente a la Teología de la Liberación latinoamericana, y tienen sus expresiones tanto en la Iglesia católica como entre los evangélicos. La construcción de un *mega-seminario* o de una ultramoderna catedral en medio de feligreses pobres y paupérrimos son cuestiones cuyo impacto en la sociedad contemporánea todavía no conocemos.

De San Cristóbal al Istmo de Tehuantepec

Uno de los asuntos más controvertidos entre los analistas de la Iglesia católica es la evaluación de las tendencias de la misma, y una de las cuestiones más notorias es el dinamismo de los actores del campo religioso. Todos recuerdan la reunión que el presidente Carlos Salinas tuviera con el pleno del Episcopado Mexicano el 12 de diciembre de 1991, en Los Pinos, donde les presentó el proyecto de reforma del artículo 130 constitucional y otros vinculados a éste (3°, 5°, 24° y 27°). Pronto estallaría una compleja y pública polémica entre la CIRM y la CEM por los términos de dichos acuerdos. Apparently el asunto terminó con un llamado de atención público a la CIRM y la acusación de intentar un magisterio paralelo, algo habitualmente considerado grave en la Iglesia.

¿Qué significó el conflicto? En una institución donde se atribuye tanta importancia a las cuestiones simbólicas no tenemos conclusiones precisas y nos falta también un análisis de la cuestión; hubo quienes eludiendo un análisis serio, nuevamente lo redujeron a *estados de ánimo* e incluso problemas de *carácter personal*. Sin embargo el asunto no es nada sencillo y también en esos mismos tiempos el Vaticano prácticamente intervino en la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y le impuso un *secretariado desde fuera* designado directamente por el Vaticano y rompiendo la estructura de colegialidad. Asimismo viene imponiendo sistemáticamente a las órdenes que solicitan su registro un voto especial de obediencia al Papa, exigencia que ha tenido varias lecturas. Para comprender la importancia de estas acciones debemos

recordar que alrededor del 75% del personal clerical de tiempo completo de la Iglesia católica son religiosos y religiosas. La hipótesis que venimos trabajando considera que estas exigencias son una muestra de debilidad de las estructuras burocráticas del Vaticano para mantener un control centralizado y que existen a su interior tendencias que rescatan el pluralismo y la autonomía en el desarrollo de carismas y propuestas pastorales, respetando la diversidad, pero manteniendo los factores de unidad en la universalidad.

Desde esta perspectiva, la eliminación de una tendencia dentro del Episcopado mexicano mediante la designación de obispos exclusivamente de una corriente, y la imposición de coadjutores que contienden con el obispo titular, son percibidas por el conjunto del Episcopado como algo que afecta el capital simbólico, desestructura los esquemas de autoridad, y aleja a un conjunto significativo de feligreses, generando el riesgo de una situación cismática o de avance de otras iglesias.

La ruptura de las reglas de juego y los intentos de este sector de la burocracia vaticana para imponer una propuesta determinada son vistos como peligrosos por el conjunto de los sectores eclesiásticos y ha producido una confrontación interna de suma importancia, que está llevando al aislamiento de este grupo burocrático que finca sus expectativas en la sucesión papal. En esta perspectiva debemos ver la pérdida del control de la CEM por parte del *grupo compacto* o también llamado *Club de Roma*, cuyos exponentes más notables son el antiguo arzobispo de Zacatecas, Javier Lozano Barragán, que ahora está en un dicasterio en Roma y fue designado cardenal en el consistorio de 2003.⁸ Los cardenales arzobispos de Guadalajara y de la ciudad de México (Juan Sandoval Íñiguez y Norberto Rivera respectivamente), los arzobispos de Yucatán y el antiguo de Oaxaca, trasladado a Durango (Emilio Berlie y Héctor González Martínez), y el obispo de Ecatepec Onésimo Cepeda y que integra como *miembro honorario* al ex nuncio Girolamo Prigione.⁹

Entre el “siempre no” y “el tantito”. Las dificultades del nuncio

Un ejemplo interesante puede apreciarse en la controversia que generó la trajinada solicitud de renuncia de monseñor Arturo Lona a la Diócesis de Tehuantepec.

⁸ Es importante destacar que su designación no debe verse en tanto mexicano sino que dicha posición es habitualmente sede cardenalicia; en ese sentido se habría tardado siete años en obtener la distinción.

⁹ También formaba parte del mismo el fallecido obispo de Cuernavaca, Luis Reynoso.

A principios de octubre, y casi superponiéndose a las celebraciones del 30 aniversario de los eventos del 2 de octubre de 1998, el obispo Lona inició un ayuno de protesta a razón de que 15 días atrás, es decir el 21 de septiembre, el nuncio Justo Mullor le había solicitado la renuncia. Simultáneamente el arzobispo emérito de Oaxaca, Bartolomé Carrasco Briseño, hacía declaraciones respaldándolo y recibía además el apoyo de su presbiterio en el marco del Sínodo Diocesano. Hasta ese momento el asunto estaba en el estilo habitual de los ya tradicionales y conocidos *golpeteos* contra los obispos de la Teología de la Liberación. Sin embargo el asunto que parecía una tragedia terminó en comedia; ningún obispo respaldó al nuncio. Los obispos que comentaron algo se refirieron en forma elogiosa al trabajo diocesano de Lona y *la puntada* la dio otro obispo emérito que se caracteriza por su locuacidad e *integrismo*: monseñor Genaro Alamilla explicó que el nuncio como extranjero no conocía el país y que lamentablemente estaba rodeado de gente muy poco inteligente. Desde Roma el nuncio aclaró que nunca le habían pedido la renuncia y junto con el cardenal Norberto Rivera aclaraban que habían recorrido distintas dependencias vaticanas y no habían recibido comentario alguno, lo que finalmente terminó fortaleciendo a monseñor Lona y dejó al coadjutor Felipe Padilla Cardona en una situación delicada, a la vez que se fortalecían las autoridades de la Conferencia del Episcopado Mexicano y el grupo compacto aparecía públicamente rompiendo un acuerdo de la misma CEM.

Ya de regreso, el nuncio comentó que simplemente le había solicitado a Lona que se coordinara o mejor dicho se subordinara a su coadjutor. En una declaración "de banqueta" Samuel Ruíz dijo que había un acuerdo en el Episcopado para que Lona dirigiera su Diócesis hasta el día que cumpliera 75 años (1/11/2000). Pero mas interesantes son las declaraciones del mismo Lona a Rodrigo Vera en *Proceso*, allí describe los cambios implementados por el coadjutor, pero muestra también una estrategia firme orientada a lograr la continuidad de su proyecto pastoral y, al igual que Carrasco Briseño, es evidente que piensa permanecer en la Diócesis después de que se jubile¹⁰ y que las conclusiones del Sínodo Diocesano serán también desarrolladas aún cuando asuma el cargo su sucesor.

Los expertos que conocen la Diócesis de Tehuantepec consideran que la profundidad de los proyectos y programas desarrollados por Lona han logrado una inserción de tal calidad que será muy difícil desbaratar su proyecto pastoral. Quedan todas las interrogantes propias del momento, pero llaman la atención las declaraciones del

¹⁰ Es interesante destacar que aún siendo obispo emérito se presentó al frente de sus feligreses para recibir a la Caravana Zapatista cuando llegó a Juchitán en el año 2001, lo que muestra la debilidad de su sucesor.

nuncio desde Roma diciendo que finalmente *no pasaba nada y que todo era una confusión*. Evidentemente la única confusión fue la de quien le dio instrucciones al nuncio para que continuara la ofensiva contra monseñor Lona, sino solicitándole la renuncia, sí orillándolo a que prácticamente se considerara un títere de su coadjutor hasta cumplir los 75 años, pensando que los tiempos eran los mismos de años anteriores, cuando les fue sumamente fácil neutralizar a Carrasco Briseño como arzobispo de Oaxaca con un coadjutor, quien al asumir no pudo controlar a su presbiterio y debió "arrojar la toalla" consiguiendo un cómodo traslado a su natal Durango en el 2003. Evidentemente los tiempos ya no eran los mismos y el Episcopado mexicano no parece estar dispuesto a repetir las escenas que protagonizaba el nuncio Prigione. Todos estos elementos nos permitieron vislumbrar en su momento un cambio en la correlación de fuerzas del Episcopado y el desarrollo de un nuevo proyecto de Iglesia y de nación por parte de ésta.

Queda planteada una pregunta que deriva de la propia esencia simbólica de la designación de un obispo, si éste es un continuador de los apóstoles y es elegido por inspiración del Espíritu Santo; ¿cuándo termina su carisma, al fallecer o al cumplir los 75 años?, ¿puede entonces más el Código Canónico que el Espíritu Santo?

En esos días el Sumo Pontífice se entrevistaba con dos personajes que no se caracterizan por sus prácticas piadosas: el entonces gobernador de la ciudad de México, Cuauhtémoc Cárdenas, una persona que declaró abiertamente no profesar ninguna religión, y el nuevo Primer Ministro de Italia, el primer ex comunista occidental que encabeza un gobierno. Evidentemente la Guerra Fría es ya un capítulo de la historia y nos queda por dilucidar cuáles serán las nuevas orientaciones de la institución más antigua del mundo occidental, que hasta ahora siempre nos ha sorprendido por su inteligencia y capacidad para afrontar los desafíos.

VII

Vamos por México. Los objetivos de la cuarta visita del papa

Introducción

En este capítulo haremos un breve análisis del contexto histórico de la situación interna en la Iglesia católica; sus relaciones con el Estado mexicano, su articulación a nivel mundial y la repercusión de los niveles internacionales en los cambios locales de la Iglesia. Así contextualizado, nos introduciremos al análisis de procesos y acontecimientos recientes que nos permiten una lectura más apropiada del impacto de la cuarta visita papal y las políticas de la Iglesia católica en la sociedad mexicana contemporánea.

Un estudio de la cuarta visita de Juan Pablo II a México realizado desde una perspectiva antropológica plantea desafíos teóricos y metodológicos significativos. Para un mejor conocimiento del asunto y con el objetivo de comprender la importancia del papa en el campo religioso y la sociedad mexicana contemporánea, hemos desarrollado distintas estrategias destinadas a aplicar la antropología de la religión en sociedades complejas con un enfoque multidisciplinario, donde la antropología comparada es un recurso que también empleamos en forma sistemática. La cooperación con los sociólogos nos ha permitido implementar estrategias de recolección de información, que combinan criterios cualitativos con cuantitativos, tales como encuestas y sondeos telefónicos, sin dejar de lado la observación participante, la técnica de informantes clave y otros recursos más tradicionales de nuestra disciplina, como el análisis de documentos y entrevistas de prensa, que aun con todas sus limitaciones suelen aportar datos, mismos que insertados en modelos analíticos adecuados pueden ser significativos.

Contextos y coyunturas. La situación internacional cuando fue designado Juan Pablo II

Es importante un señalamiento acerca de las diversas situaciones y contextos socio-políticos donde se realizaron las distintas visitas pastorales a fin de evaluar el significado de la cuarta visita pastoral de Juan Pablo II a México, la cual, se ha aclarado, no fue una visita de Estado, aunque esta definición formal no impidió que fuera recibido y despedido por el presidente, que se reuniera en la residencia presidencial con el cuerpo diplomático y también con el entonces jefe de gobierno del Distrito Federal, Cuauhtémoc Cárdenas, quien le entregara las Llaves de la Ciudad, con todo su gabinete y los poderes legislativos y judiciales de la misma, los cuales, a nivel federal, también estuvieron en la recepción.

La llegada al papado de Juan Pablo II se dio en una coyuntura nacional e internacional sumamente peculiar que implicaba los procesos de transición más significativos a nivel mundial, latinoamericano y mexicano durante la segunda mitad del siglo xx. En el plano internacional, la década de los setenta se percibía como en una situación de empate estratégico entre las dos grandes superpotencias (Estados Unidos y la Unión Soviética), quienes, ante la imposibilidad técnica de supervivencia después de una guerra termonuclear, habían apelado a la política de *distensión*, una estrategia que implicaba reconocer la imposibilidad de la guerra abierta, pero que desarrollaba guerras de baja intensidad localizadas en distintos puntos estratégicos y con armamentos convencionales.

En América Latina el avance de los movimientos armados, el triunfo de la Revolución sandinista, la consolidación de las guerrillas salvadoreña y guatemalteca suponían la presencia de Cuba y su aliado, la Unión Soviética, en el continente en niveles nunca antes vistos. Los Estados Unidos respaldaban a los regímenes de seguridad nacional, una estrategia autoritaria que no titubeaba en la violación sistemática de los derechos humanos y el aniquilamiento de los movimientos sindicales y populares contestatarios, incluso dentro de la misma Iglesia (C.N.S.D.P., 1985:347-360), bajo el pretexto de la lucha anticomunista.

Esto no debe extrañarnos, pues los Estados Unidos, imbuidos de la doctrina de la *real politik*, no tuvieron mayor problema en apoyar a los regímenes comunistas y genocidas de China y de Camboya, a los fundamentalistas islámicos afganos o a los chiítas de Irán (antes de la toma del poder), contra los prosoviéticos iraquíes, y por supuesto a los israelitas contra los sirios, también aliados de los rusos, con tal de ganar espacios y conflictos locales, escindiendo al bloque socialista para derrotar al enemigo principal, la Unión Soviética, quien por su parte hacía cosas parecidas.

La Iglesia católica bajo el papado de Pablo VI había percibido la ambigüedad existente y se preparaba para desarrollarse en los sistemas socialistas. Como sobreviviente a los regímenes esclavistas, al feudalismo, a las monarquías despóticas europeas y a los sistemas capitalistas, su desarrollo en los sistemas socialistas sólo era un desafío más. Había tendido puentes de diálogo con los partidos comunistas de Europa occidental, en particular españoles e italianos, y al igual que la Iglesia luterana de Alemania Oriental se preparaba para coexistir con los ateos socialistas, una Iglesia *en, pero no con*, el socialismo. En la misma Cuba se preparaban para revisar su política y corregir errores de la Iglesia desarrollados por el clero mayoritariamente español franquista, que se había enfrentado sin ninguna perspectiva de futuro con la triunfante Revolución cubana a principios de los años sesenta. En un gesto de lucidez política ni Cuba ni la Santa Sede jamás habían roto relaciones diplomáticas; Castro, un ex alumno de lasallistas y jesuitas, nunca hizo la pregunta *¿cuántas divisiones tiene el Vaticano?*

Estado e Iglesia en América Latina

En América Latina la Iglesia católica estaba en un franco proceso de reformulación de sus estrategias a partir de la aplicación de las conclusiones del Concilio Vaticano II y de la percepción del agotamiento del ciclo de las oligarquías nacionales que se negaban a eliminar los rasgos feudales y autoritarios de las sociedades nacionales. Tanto el fracaso de las propuestas reformistas de Kennedy, primer y único presidente católico de los Estados Unidos, como la experiencia del fracaso histórico de la asociación de la Iglesia española con el régimen de Franco, hicieron que la Iglesia replanteara sus estrategias locales. Apoyó discretamente la Revolución boliviana de 1952 y respaldó con entusiasmo los reformismos militares de Perú y Ecuador que en los años sesenta realizaron sendas reformas agrarias e incluso expropiaron haciendas de propiedad eclesiástica y liberaron a los peones acasillados que las mismas tenían (Vázquez, 1962). En esta perspectiva y viendo la experiencia italiana y alemana impulsaron el desarrollo de los partidos demócratas cristianos en América Latina para contrarrestar a comunistas y socialdemócratas.

Al calor de las conclusiones del Concilio, la Iglesia católica se sacudió el carácter de religión de Estado o de protegida por el Estado de que gozaba en la mayoría de los países latinoamericanos y desarrolló la Teología de la Liberación latinoamericana, que se basaba en una lectura de la Biblia centrada en la liberación de los judíos cautivos del Faraón y las luchas de los mismos por lograr su libertad de la esclavitud y la opresión, el ejemplo de los *primitivos cristianos* y sus experiencias comunitarias

y de lucha contra la dominación romana y sus aliados del *establecimiento* judío, un alejamiento de las tradiciones de Iglesia de Estado que habían iniciado con el emperador constantino en la decadente Roma imperial (Gutiérrez, 1984). La participación de sacerdotes en movimientos populares de Brasil, Colombia, Venezuela, Argentina, Chile, Perú, Honduras, Guatemala, El Salvador y otros países de la región e incluso en movimientos armados, cuyo arquetipo era el legendario cura Camilo Torres, hicieron que los conflictos internos de la Iglesia católica latinoamericana se agudizaran y que los partidos democristianos fracasaran por la escisión de los mismos en alas derechistas e izquierdistas.¹

La Iglesia había respaldado a los populistas y reformistas militares latinoamericanos, como fue el caso de Argentina (Perón), Perú, Ecuador y Panamá, pero su ala conservadora y en particular el clero de las Fuerzas Armadas había respaldado activamente a los regímenes de seguridad nacional que destruyeron a los populistas en Argentina, Uruguay, Chile, Brasil, Bolivia y Paraguay.

Los Estados Unidos, a la vez que respaldaban a los católicos conservadores, apoyaban la expansión de los protestantes conservadores en América Latina, mientras Fidel Castro con su instinto político apoyaba a los protestantes progresistas, daba espacios a los pentecostales, otorgaba cierta cobertura a las religiones afrocubanas y entablaba un diálogo constructivo con los católicos de la Teología de la Liberación latinoamericana (Frei Beto, 1990).

En este tablero tan complicado la realidad mexicana era una complejidad singular; mientras que en América Latina fue un lugar común afirmar que cuando la Iglesia le retiraba su apoyo a un político éste tenía los días contados, desde la Independencia la Iglesia católica mexicana se caracterizaba por apostar al perdedor. Aplicó un juicio inquisitorial y excomulgó a los sacerdotes héroes de la Independencia, tardó más de 150 años en hacer un homenaje a los mismos, aunque curiosamente no anuló los fallos de la Inquisición.² En 1857, derrotada por Juárez, recurrió a las potencias euro-

¹ Podemos citar la ruptura de la Democracia Cristiana Chilena con el MAPU de izquierda; en Perú la rc de Cornejo Chávez apoyó el reformismo militar de Velasco Alvarado, pero el derechista rc de Bedoya Reyes se mantuvo en la oposición; en Uruguay el Partido Blanco fungió como una rc de hecho, pero la izquierda cristiana registró su propio lema, con el cual se presentó el izquierdista Frente Amplio que incluyó el rc, el rs y más tarde a los Tupamaros, para citar algunos ejemplos de escisión del proyecto político católico.

² Al respecto, es interesante rescatar la explicación algo surrealista de la jerarquía católica, según la cual el obispo que les hizo el juicio inquisitorial estaba electo pero todavía no había sido consagrado, por lo cual el juicio sería jurídicamente inexistente y nulo en términos de derecho canónico y por ello no había nada que anular.

peas, que se retiraron; apoyó a Maximiliano de Austria quien fue fusilado y debió entonces cargar el estigma de recurrir a potencias extranjeras. Durante la Revolución mexicana apoyó al indefendible y feroz dictador Victoriano Huerta. En forma sistemática la Iglesia mexicana había confundido liberales anticlericales, pero creyentes con antirreligiosos y ateos. Por su parte los liberales identificaban a la Iglesia con *La Reacción*, el enemigo mil veces derrotado que siempre resucitaba (Collin, 1999).

Lo más notable fue la Cristiada, la única guerra religiosa del siglo xx en América Latina. Los insurrectos, desde una perspectiva integrista, estaban convencidos de que los Artículos Constitucionales en materia religiosa eran de tal gravedad que ameritaban un alzamiento armado; evidentemente tenían el respaldo de un sector de la sociedad, pero la inmensa mayoría de los católicos mexicanos se negaron a apoyar tal opción, pues consideraban que las prioridades nacionales eran otras (Meyer, 1988); pero además, si bien católicos, no eran integristas ni fundamentalistas y de algún modo respaldaban a los liberales, eran anticlericales pero muy religiosos y aislaron tanto a los integristas, quienes fueron derrotados, como a los ateos y antirreligiosos, que fueron expulsados del poder, como Garrido Canabal.

Quien percibió la realidad y la imposibilidad de enfrentar los sentimientos religiosos de la población pero sí a los curas fue Lombardo Toledano, quien impulsaba manifestaciones anticristeras con pancartas tales como "Cristo fue el primer socialista del mundo" (*El Universal*, 1926-1992: 137). Nuestra hipótesis de trabajo es que la Cristiada no debe verse solamente como un conflicto entre católicos y liberales sino también como una guerra entre católicos que defendían distintos proyectos nacionales. Sin la derrota de los integristas, la Iglesia católica en México no hubiera podido consolidar su identidad como Iglesia particular.

La derrota del integrismo cristero fortaleció a los sectores dialoguistas de la Iglesia, quienes se planteaban la existencia de una sociedad católica pero con un Estado laico; este sector que se había negado a participar de la Cristiada implementó una política de alianzas que fue muy clara respaldando la expropiación petrolera de Lázaro Cárdenas, acción que fue correspondida con una distensión por el régimen cardenista y fortalecida por la declaración de Manuel Ávila Camacho de asumirse creyente y católico, a la vez que quitaba la educación socialista. Definidos los términos de la soberanía del Estado y los espacios de la religión y la Iglesia, se inició un proceso de acercamiento histórico entre ambas instituciones, el *modus vivendi*, que no podía resolverse en forma sencilla pues había heridas y brechas históricas profundas y complejas (Soriano Núñez, 1999).

En México los vientos renovadores del Concilio Vaticano II soplaron distinto. La renovación del ritual fue conflictiva en zonas rurales y urbanas de influencia cristera

e integrista, quienes vieron el proceso con suma desconfianza e incluso rechazaron los cambios. El Estado posrevolucionario que enarbolaba banderas agraristas y nacionalistas vio con agrado a la Teología de la Liberación y la misa en lengua nacional, entre otras cuestiones. El clero se había deslindado del Movimiento del 68 por su perspectiva anticomunista, aunque rescataron algunos aspectos de la protesta (CEM, 1968:118-120). Ambos actores decidieron explicitar este acercamiento con la histórica visita del presidente Luis Echeverría al Vaticano el 9 de febrero de 1974, donde comenzó a negociarse en forma notable un cambio profundo y estructural en las relaciones Estado-Iglesia, que debía ratificarse a su vez con una visita del papa a México.

La primera visita del papa a México: nuevos contextos y distintos protagonistas

Esta visita planeada para ser realizada por Paulo VI fue aplazada por su enfermedad y luego por su fallecimiento. La designación de Juan Pablo I fue un intento de la Iglesia por profundizar la línea de Juan XXIII y Paulo VI, sin embargo su muerte coincidió con una reorganización de los sectores conservadores, quienes optaron por designar a Juan Pablo II, el primer papa no italiano en más de 400 años y además formado en la *Iglesia del silencio*, de resistencia al ateísmo y al comunismo y que impulsaría una propuesta de *nueva cristiandad* y no la estrategia de *diálogo constructivo* de los anteriores papas. Juan Pablo II había percibido la debilidad estructural del sistema soviético y consideraba que *el eslabón más débil de la cadena socialista* era Polonia y hacia allí enfilaría sus acciones.

Esto implicaba una alianza estratégica de los Estados Unidos y la OTAN con el bloque socialista (Ezcurra, 1984). La Teología de la Liberación latinoamericana sería vista como altamente sospechosa de ser un *caballo de Troya* comunista y los procesos de liberación nacional y social de América Latina eran considerados cabezas de puente de los soviéticos en el continente. Juan Pablo II no titubeó en respaldar a los regímenes de seguridad nacional, incluso en contra del criterio de los Episcopados nacionales, como fue notorio en Chile y Brasil (Ezcurra, 1988).

Una lectura reduccionista del conflicto Estado-Iglesia en México permitiría muchas comparaciones con Polonia, ambos países marianos, con la mayoría abrumadoramente católica y con gobiernos profundamente anticlericales (Méndez Arceo, comentario de una entrevista con el papa). Hasta allí las semejanzas, pero las diferencias son sustantivas. Para la mayoría de la Iglesia mexicana y latinoamericana los Estados Unidos son percibidos como una potencia protestante, que apoyó el desarro-

llo de los evangélicos, de los liberales y masones en el continente, uno de los principales apoyos de sus adversarios. Los soviéticos que obsesionaban al papa polaco eran una cuestión muy lejana y el exponente más cercano, la Revolución cubana, tenía notorias simpatías entre muchos latinoamericanos, y la asociación con los regímenes de seguridad nacional derrumbaba un paciente trabajo de la Iglesia latinoamericana para no ser más vista como religión de Estado. Los puntos más crudos de la controversia fueron el apoyo del papa a la contra nicaragüense, el público regaño a Ernesto Cardenal y la *suspensión a divinis* de los sacerdotes miembros del gabinete sandinista; del mismo modo, el silencio del vaticano ante el asesinato en plena eucaristía del arzobispo Romero en El Salvador no dejaba lugar a dudas de hacia dónde estaban orientadas las alianzas.

Derrumbando especulaciones y especuladores

La presencia del papa en México derribaría todas las previsiones; millones de personas acudieron a verlo, a recibir su bendición, a aclamarlo y respaldarlo. Esta verdadera explosión social derribó de un plumazo a los analistas que trasplantaban mecánicamente las teorías de la secularización en Europa y planteaban el ingreso de México a la posmodernidad y el fin de las ideologías, otros proponían la pérdida de influencia del clero sobre las masas y no faltaban los neopositivistas que preveían el avance irreversible del proceso de secularización. Para estos analistas la presencia del papa sería un elemento que fortalecería al Estado pues le brindaría legitimidad. Sin embargo, la presencia masiva y espontánea se convertiría en el primer acto de culto público de esa magnitud por parte de los católicos desde 1857 y marcaría el inicio de la consolidación de la sociedad y de la Iglesia frente al Estado.³

La magnitud de estas demostraciones también tendrían su influencia sobre la izquierda mexicana; el marxista y presuntamente ateo Partido Comunista organizó una peregrinación con banderas rojas hacia la Villa de Guadalupe, acto que culminaría con una misa celebrada por el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, quien

³ En 1982 Olivares Santana, secretario de Gobernación, comentaba a sus amigos masones: "si a estos clérigos les imponemos una multa de 32 pesos como marca la ley se van a burlar: son capaces de traerme 32 millones y pagar por adelantado, un millón más de violaciones a la Constitución. La única sanción efectiva, moral y material, que puedo aplicarles, es tenerlos cinco horas esperando en la antesala". Versión de Carlos Vázquez Rangel (*Proceso*, 12/10/1992: 6). Evidentemente los tiempos de Plutarco Elías Calles en que deportaba obispos eran ya parte de la historia.

planteaba que *entre marxismo y cristianismo había diferencias pero no contradicciones*; esta singular peregrinación sirvió para fundar el *marxismo guadalupano*, un sincretismo político-religioso único en el mundo, que sería el fermento para la posterior disolución del partido en transformaciones sucesivas. Al calor de estas consideraciones, Enrique Dussel publicó el que probablemente sea su libro menos leído, *El Marx cristiano* (Dussel, 1988).

El papa y los sectores conservadores de la Iglesia asumirían este respaldo como un apoyo a la línea conservadora del mismo y al calor de estas movilizaciones de masas aplicarían severamente su orientación reduciendo sistemáticamente los espacios logrados por la Teología de la Liberación latinoamericana. En México, se presentaría un elemento que habría de complicar las cosas; como ya mencionamos, la situación de *vencida en guerra* que se aplicaba a la Iglesia la hacía muy débil frente al Estado y la trágica historia de derrotas constantes y elecciones *equivocadas* provocaba la tendencia a un *perfil bajo* de sus jerarquías y laicos. Las movilizaciones de masas serían capitalizadas en el corto plazo por el Vaticano y no por la Iglesia particular; el delegado apostólico Prigione supo capitalizar con gran habilidad el carisma del papa en poder independiente para su propia gestión, y el Episcopado mexicano prefirió *dejarlo hacer* con tal de que lograra los cambios constitucionales.

El Episcopado se fijó una táctica de perfil bajo e incluso de aparente respaldo al Estado y al gobierno, por ello en el caso Chihuahua en 1986 el delegado apostólico no titubeó en impedir la suspensión de culto público con que amenazaba el obispo Almeida (Guzmán, 1989) y no tuvo mayor reparo en asistir a la toma de posesión del presidente Carlos Salinas. Del mismo modo apoyó la designación sistemática de obispos conservadores y tomó medidas para neutralizar la influencia de la Teología de la Liberación, cerró el Seresure,⁴ un seminario regional progresista, clausuró otros centros de formación teológica como el IRES y el CRR y puso coadjutores para disciplinar a los obispos remisos (Canto Chac y Pastor, 1997).

A pesar de estas muestras de apoyo y buena voluntad el Estado no enviaba las ansiadas modificaciones constitucionales. La gestión del papa se continuaba fortaleciendo con la derrota de los comunistas en Polonia, la disolución del bloque socialista y la descomposición de la Unión Soviética. En América Latina la derrota sandinista, la neutralización del FMLN⁵ en El Salvador y el empate estratégico en Guatemala

⁴ Seminario Regional del Sureste, una actividad interdiocesana, desmantelada por el entonces obispo de Tehuacán, Norberto Rivera Carrera, siguiendo instrucciones del nuncio Prigione.

⁵ Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional, una agrupación de cuatro organizaciones guerrilleras de El Salvador; luego se convirtió en partido político.

marcaría el fin de la época de los movimientos de liberación nacional y social de corte antiimperialista e influidos por la Revolución cubana.

Percibiendo la nueva realidad, los Estados Unidos iniciaron el desmantelamiento de los regímenes de seguridad nacional por considerarlos innecesarios e impresentables y apoyó una estrategia de *democratización* del continente basada en procesos electorales *transparentes* y proscribiendo los golpes de Estado. La derrota del bloque soviético y la neutralización de los socialismos asiáticos (China, Corea y Vietnam) definió la disolución de la alianza estratégica de los Estados Unidos con la Iglesia y marcó nuevas contradicciones en el planeta. La más notoria fue la construcción de tres grandes bloques capitalistas, que se disputan el control de los mercados ex socialistas y tercermundistas: Estados Unidos, Europa y Japón.

Pero a su vez la Iglesia reorientó sus contradicciones, reformulando el concepto de *fronteras estratégicas*; mientras que antes eran soviéticos contra prooccidentales, ahora son católicos contra protestantes, cristianos contra musulmanes, occidentales contra orientales.

Las transformaciones al interior de la Teología de la Liberación latinoamericana y la consolidación de la Teología de la Prosperidad

En América Latina los comunistas siempre fueron débiles y después de la caída del bloque soviético se convirtieron en auténticas piezas políticas de museo,⁶ no fueron nunca un problema para la Iglesia católica. Por su parte la Teología de la Liberación latinoamericana prácticamente depuró de sus filas a las corrientes influidas por el marxismo, las cuales quedaron totalmente desprestigiadas al conocerse los excesos del marxismo real. En este contexto se fortalecieron dentro de la Teología de la Liberación las corrientes humanistas de la opción preferencial por los pobres y las corrientes etnicistas de la Teología India, que plantean la construcción de lecturas del Evangelio para cada pueblo y no sólo para el grupo nacional mayoritario de los distintos estados-nación latinoamericanos.

La corriente de la Teología India se fortaleció institucionalmente dentro de la Iglesia católica, asimismo la opción preferencial por los pobres ha sido una constante en las políticas pastorales de la Iglesia y tiene además un profundo respaldo evangélico. La oficialización de los ritos africanos llevó a que la Teología India se transfor-

⁶ Sólo tienen presencia significativa en Uruguay y Chile.

para en el concepto de *Iglesia autóctona* y se independizara del bloque tradicional de la Teología de la Liberación (Ruiz García, 1998). Al transformarse en Iglesia autóctona las iglesias particulares de zonas indígenas como San Cristóbal o Tehuantepec se consolidaron dentro de las políticas fijadas en el Concilio Vaticano II en materia misionera y se insertaron en posiciones difíciles de cuestionar en términos doctrinales.

La Iglesia católica siempre ha tenido un discurso policlasista o incluso transclasista que incluye a todas las clases sociales; el fenómeno más notable de la segunda mitad de este siglo en México es la construcción, dentro de la Iglesia católica, de la Teología de la Prosperidad, la contraparte estructural de la Teología de la Liberación, la *opción preferencial por los ricos* y que implica la configuración dentro de la Iglesia católica de órdenes religiosas o prelaturas especializadas en la atención de este sector social.

Los empresarios, en este enfoque, tienen un liderazgo y una responsabilidad social que deben ser adecuadamente orientados por la Iglesia, pero lo más importante es la noción de que *ellos son los elegidos*. Además en una estructura donde cada sector se mueve en torno a sus convicciones más profundas es legítimo o al menos razonable que cada corriente realice las acciones necesarias para obtener la hegemonía de su propuesta. En esta perspectiva, el hecho de que el único sacerdote mexicano que acompañaba al papa en el avión desde Roma, para realizar la segunda visita en mayo de 1990, fuera el padre Marcial Maciel, superior general y fundador de la Legión de Cristo, no dejaba mayores dudas de hacia dónde se inclinaban las preferencias en ese momento.

Afirmando el camino. La segunda visita del papa

La segunda visita del papa Juan Pablo II a México tuvo lugar en medio de una situación de distensión interna. Asentada la crisis de 1988 el presidente Carlos Salinas de Gortari implementaba con entusiasmo el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), que aparentemente llamó la atención del pontífice; sus discursos resaltaron el papel de la solidaridad, un valor muy significativo en la Iglesia, empleado en Polonia por la Iglesia y traducido en el sindicato liderado por Walesa. La relación del papa con Carlos Salinas fue más cordial y estrecha que la fugaz bienvenida que le diera José López Portillo en 1979, y los analistas políticos, especializados en cuestiones inmediatas, resaltaron los réditos obtenidos por el gobierno.

La segunda visita tuvo una estrategia institucional que repetía un formato que se había afinado después de la primera. El papa se reunió con representantes y perso-

nas significativas de los distintos sectores de la sociedad mexicana (intelectuales, empresarios, etc.) a quienes convocó a incorporarse a la nueva evangelización. La presencia del papa nuevamente convocó multitudes pero no en el número de la primera visita; produjo malestar en muchos asistentes el trato preferencial que recibían asistentes que contaban con boletos para entrar a lugares privilegiados, eran en muchos casos personas vinculadas a las empresas que habían financiado el viaje y que repartían los boletos entre su gente.⁷

Nuestro equipo de investigación detectó una disminución de las asistencias con respecto a la primer visita y un cierto abultamiento de las cifras reales por la prensa, sin embargo esto no quiere decir que había disminuido el interés de los católicos mexicanos por el papa. En nuestras encuestas previas a su llegada, el 80% de nuestros entrevistados de sectores populares y más del 60% de las clases medias se proponía ir a verlo, sin embargo en este caso muchos prefirieron hacerlo por televisión. En las entrevistas realizadas después de la visita muchos de nuestros entrevistados estaban convencidos de haber recibido la bendición papal a través del televisor y nos contaron con mucha devoción que se habían arrodillado y rezado frente al mismo. Esta relación *virtual* con el Pontífice obliga a revalorar el impacto de las restricciones constitucionales y legales para el acceso de las iglesias a los medios masivos de comunicación.

Lo que caracterizó entonces a la segunda visita fue una estudiada, notoria y precisa reconciliación entre la Iglesia y el Estado, un fortalecimiento de los sectores eclesiásticos vinculados a la Teología de la Prosperidad⁸ y la impresión en sectores vinculados a la toma de decisiones en el Estado de que *ahora sí* se podía contar con la Iglesia para sus planes.⁹

Entre finales de 1991 y mediados de 1992 se dieron los conocidos cambios. La reforma de los artículos 3º, 5º, 24º, 27º y 130º constitucionales y la correspondiente Ley reglamentaria formalizó un proceso de reconciliación histórica que se inició con Lázaro Cárdenas y Manuel Ávila Camacho. El ambiente de diálogo entre la Iglesia y el presidente Salinas fue descrito por Sergio Méndez Arceo (1991) en una entrevista

⁷ Una descripción de los preparativos en materia comercial y publicitaria puede verse en *Proceso* (30/4/1990: 14-22).

⁸ Estas negociaciones fueron denunciadas, entre otros, por José Álvarez Icaza, *Proceso* 30/4/1990: 16-17.

⁹ Esto era rechazado por el sector liberal del *pa*, al respecto son paradigmáticas las declaraciones de Federico Reyes Heróles, quien cuestionó las negociaciones de Carlos Salinas de Gortari: "lo que no se puede es actuar con puro pragmatismo en lo que se refiere a un asunto tan delicado como es la legislación en torno de los derechos de los cleros" (*Proceso*, 26/2/1990: 18).

publicada por *Proceso*,¹⁰ allí describe el clima de fiesta y de aceptación de los planteamientos de Carlos Salinas que enmarcan la negociación. Cabe recordar que la presentación del proyecto de cambio constitucional se entregó al Congreso el 10 de diciembre, en las vísperas del guadalupanismo, es decir, del 12 de diciembre, para beneplácito de la jerarquía católica y para molestia de los evangélicos, que se sintieron francamente ninguneados después de tantas muestras de lealtad al sistema político.

Entre la transición y la ruptura. La importancia estratégica de la tercera visita

La tercera visita pastoral del papa a México, acontecida a finales del 1993, marcó de alguna manera el fin de la presunta *luna de miel* entre el Estado y la Iglesia católica. Para algunos analistas el papa venía a agradecer los cambios legales; sin embargo nuestro equipo de investigación realizó entrevistas en la ciudad de México y Mérida, Yucatán, y se encontró con la novedad de que la mayoría de la población no sabía de estos cambios legales, ni siquiera habían reparado en la ficción jurídica según la cual la Iglesia católica donde se había bautizado, confirmado, comulgado y casado era *inexistente jurídicamente*,¹¹ lo cual a 65 años de la Cristiada hablaba de cambios sustantivos en la memoria histórica de los mexicanos.

Varios elementos comenzaban a tensar las relaciones Estado-Iglesia y quizás el síntoma más notable era la polémica suscitada por el confuso asesinato del cardenal Juan Jesús Posadas, sin embargo, lo más complicado era el conflicto al interior de la Iglesia, donde se produjo un alineamiento entre los obispos de la Teología de la Prosperidad y el nuncio Prigione, quienes aceptaban la versión oficial del entonces procurador Jorge Carpizo¹² en el sentido de que el cardenal había sido asesinado por error, y la actitud obstinada y silenciosa del resto de la jerarquía que rechazaba tal versión (González, 1996). Sin embargo, en términos eclesiales lo más llamativo era la crítica que la Conferencia de Institutos Religiosos de México (CIRM) hiciera a la Conferencia

¹⁰ *Proceso*, 16/12/1991: 8-9.

¹¹ Las dificultades populares para comprender esta figura legal ponía en entredicho el sistema jurídico que la sostenía.

¹² Es llamativa la polémica en torno al asesinato del cardenal Posadas, donde en forma entusiasta el nuncio y los obispos de la Teología de la Prosperidad estaban complacidos por la explicación a la confusión, mientras que el resto del Episcopado rechazaba, discreta pero firmemente, esa hipótesis, trabajando sobre la versión del atentado; una síntesis puede verse en *Proceso* (7/6/1993:7-17) y en el ya mencionado libro de Fernando M. González (1996).

del Episcopado Mexicano (CEM) por la forma en que se había negociado el cambio en las relaciones Estado-Iglesia.¹³ La CIRM acusaba a la CEM de haber cambiado la legalización por un *plato de lentejas*, habiendo comprometido más de lo necesario a la institución con el Estado. La CEM le respondió agriamente y la acusó de intentar un *magisterio paralelo*.

Esto sirvió para fortalecer dentro de la CEM al sector que no estaba de acuerdo con los arreglos y pactos realizados por el nuncio y la Teología de la Prosperidad. El conflicto entre el nuncio Prigione y el cardenal Corripio, manejado por la prensa como una cuestión de estilos personales, no era tal, una vez que la Iglesia católica, apostólica y romana en México había logrado sus objetivos en materia legal volvía por sus fueros y el ahora nuncio no era un *vicepapa*, como algunos querían verlo, sino simplemente un funcionario importante de la burocracia vaticana. Corripio, asimismo, no hablaba por cuenta propia; como cardenal y arzobispo primado próximo a jubilarse era el único que podía enfrentar al nuncio sin temer ninguna consecuencia.¹⁴ El respaldo de la burocracia vaticana a Corripio fue evidente pues aun retirado lo mantuvo más de un año como administrador de la Arquidiócesis, para los observadores este trato contrastaba con el recibido por Sergio Méndez Arceo, quien fue sustituido el mismo día que cumplió 75 años.¹⁵

El asesinato del cardenal Posadas era mencionado como un factor que dividía al clero y enfrentaba a un sector de éste con el presidente Carlos Salinas, la versión del procurador Jorge Carpizo está plasmada en el *Informe sobre los homicidios acontecidos en el aeropuerto de Guadalajara el 24 de mayo de 1993*, la aceptación de dicha versión estaba contenida en el documento *Para realizar la verdad en el amor: caso del Cardenal Posadas*, firmado por Adolfo Suárez Rivera y Ramón Godínez Flores, presidente y secretario general de la CEM respectivamente, y la respuesta a su vez estaba en un documento entregado a la prensa por los tres obispos auxiliares de Guadalajara el mismo 4 de junio de 1993, publicada en la prensa nacional, donde afirmaban que "el asesinato del señor cardenal pudo haber tenido otros móviles que no sólo afectarían a la Iglesia, sino a la estabilidad misma del país,"¹⁶ lo cual sería

¹³ Como se recordará esto fue analizado en el capítulo III.

¹⁴ Las controversias pueden seguirse en la prensa escrita, al respecto pueden consultarse varios números de la revista *Proceso* (8/11/1993:25).

¹⁵ Existen varios libros biográficos de don Sergio; una reseña sintética pero sustanciosa está en *Proceso* (10/2/1992: 6-13) con motivo de su fallecimiento; contiene sus tres últimas cartas, artículos de Enrique Maza y Rodrigo Vera. Allí describen las estrategias de *ninguneo*, *banca* y *congeladora* de la jerarquía contra Méndez Arceo.

¹⁶ *Cursivas nuestras.*

grave. De ahí que la clarificación de este hecho exija a todos, autoridades y pueblo, una sincera búsqueda de la verdad y la justicia".¹⁷ Aunque para complicar más el panorama el mismo Suárez Rivera comentó al corresponsal de *Proceso* en Monterrey, Carlos Jaquez, que "la mayoría de los obispos y el pueblo no creen en la versión oficial sobre el asesinato del cardenal Posadas: Si no se realiza una investigación franca, se disminuirá la confianza".¹⁸ La desconfianza se extendió a la Comisión de Justicia de la Cámara de Diputados quienes formaron a su vez una comisión para dialogar con Jorge Carpizo y manifestarle sus opiniones sobre la confusión.¹⁹ El caso Posadas es un pendiente para las relaciones Estado-Iglesia y fija profundas brechas al interior del Episcopado mexicano.

Nuestro trabajo de campo en Mérida nos mostró algunas cuestiones sustanciales que reorientaron nuestra investigación. El campo donde el papa celebraría la misa estaba diseñado para albergar a un millón de personas y la prensa habló de estas cifras reproduciendo en forma acrítica los comunicados eclesiásticos. Según nuestros cálculos que han sido adecuadamente ratificados, los asistentes no rebasaron los cien mil, incluyendo al numeroso equipo de seguridad que se había dimensionado para garantizar la integridad del supuesto millón de fieles (se habla de al menos 10 mil agentes de seguridad, movilizados para tal fin, quienes habrían terminado rellenando los espacios en literal carácter de *acarreados*)²⁰ y un análisis cuidadoso de los videos transmitidos muestra que la mayoría de las tomas fueron exclusivamente sobre los dos grandes espacios reservados para invitados especiales; pudimos entrevistar a jóvenes que trabajaron como voluntarios y nos confirmaron la baja asistencia a los actos y que la mayor parte de los asistentes eran de la península yucateca.

Las entrevistas realizadas tanto en Mérida como en México nos mostraron tiempo después que efectivamente la mayoría de los entrevistados había seguido los pormenores a través de los medios de comunicación. Pero también detectamos en nuestras entrevistas con laicos comprometidos y sacerdotes que en muchos casos se había dado prioridad a la asistencia mexicana a Denver antes que a Mérida. La Iglesia, con su lenguaje sutil, aclaraba así que estaba en comunión directa con el papa, pero que no necesitaba ningún intermediario que la condicionara en Mérida. Más notable fue el comportamiento de la prensa yucateca estudiada durante los días de la tercera visita, el *Diario de Yucatán*, considerado un portavoz de los católicos, criticaba el

¹⁷ *Proceso*, 7/6/1993:14-15.

¹⁸ *Proceso*, 7/6/1993:14.

¹⁹ *Proceso*, 7/6/1993:16.

²⁰ Dato proporcionado en forma confidencial por una fuente vinculada al asunto en cuestión.

cooptamiento de la figura del papa por el sistema político, mientras *Por Esto*, el periódico liberal y fuertemente anticlerical, destacaba en forma enjundiosa la visita y el papel de los oficiales gubernamentales en la relación con el papa, en una suerte de *papeles invertidos*, pero nuestros entrevistados en Mérida no eran tan ingenuos y planteaban abiertamente que era una maniobra del PRI para congraciarse con los católicos y obtener su voto en las próximas elecciones. Algo similar se dijo por la asistencia de la gobernadora interina Dulce María Sauri a la misa solemne por el aniversario de la fundación de la ciudad (Franco Cáceres, 2003).

Suponemos que éstas fueron las razones para una asistencia inferior a la prevista, pensamos que era un mensaje sutil pero concreto de la Iglesia mexicana al nuncio, a su entorno y a los sectores vaticanos que podrían apoyarlo, no podía ir mas allá de los consensos generados por la Iglesia particular en su conjunto y la *piedra libre* de que había gozado antes de 1992 era simplemente una cuestión táctica. No podemos descartar un estado de ánimo diferente en la sociedad, donde el carisma de la figura del papa pasaba ahora por otros aspectos espirituales, como ya señalamos en otra parte de este trabajo.

Nuevas estrategias institucionales

La culminación del pontificado de Juan Pablo II es una realidad que el mismo papa percibe, y la Iglesia, con un criterio moderno e institucional, decidió elaborar un balance general de la organización por continente, tratando de superar las visiones nacionales y regionales para promover la interacción continental entre bloques de países con diferente desarrollo relativo. Por sus características, el Sínodo de las Américas intentó definir estrategias institucionales para el tercer milenio y se propuso una síntesis de las propuestas, en muchos casos contradictorias, implementadas en la segunda mitad del siglo xx. Los intentos de hegemonía de los sectores de la Teología de la Prosperidad fueron frustrados y por primera vez en 20 años de continuos golpeteos la Teología de la Liberación (ya exorcizada de la influencia marxista) y la Teología India fueron aceptadas en el marco de la nueva evangelización.

En América ahora el principal problema para la Iglesia católica son los americanos protestantes y neoliberales que respaldan la expansión de los evangélicos y neopentecostales en América Latina y convierten a los migrantes católicos latinos en Estados Unidos. Ya derrotada la Unión Soviética y el antes temido Fidel Castro desempolvando estampitas, recordando padrinos y su matrimonio religioso, abriendo el país a los misioneros católicos y restaurando la Navidad, dejando de ser un fiero dictador para transformarse simplemente en un gobernante algo autoritario suscepti-

ble de reformarse y quizás hasta de "salvarse si se arrepiente a tiempo de sus pecados". En el mismo orden de ideas la detención del general Pinochet fue un dolor de cabeza para la burocracia vaticana que respaldó con entusiasmo los regímenes de seguridad nacional en su momento y en este trance debió devolverles *favores*. Pensamos que la actitud de la cancillería británica de *filtrar* a la prensa la carta del cardenal Sodano, secretario de Estado del Vaticano, pidiendo clemencia para Pinochet, debe verse como una estrategia de la Iglesia anglicana de golpear y debilitar las posiciones de este personaje que ha sido uno de los mayores obstáculos en el diálogo entre ambas confesiones católicas,²¹ además de colocar *fuera de base a los papistas*, como se conoce en términos anglicanos a los católicos romanos. Conociendo la rigurosidad de la cancillería inglesa sería ingenuo pensar que la *filtración* fue obra de un *espontáneo*.

El realineamiento del Episcopado mexicano

Una vez resuelto el reconocimiento legal, el mayor desafío para los actores del campo religioso, incluyendo tanto a laicos como a iglesias y al propio Estado, fue encontrar canales de diálogo y espacios de concertación. La Iglesia ya no estaba tan preocupada por tener un *perfil bajo*, estaba dispuesta a ejercer plenamente los derechos que adquirió y también deseaba ampliar derechos a los cuales se sentía acreedora pero los consideraba negados o restringidos; por otra parte, la Iglesia católica se siente siempre presionada y cuestionada por sus propios feligreses que le reclaman apoyos y soluciones a sus problemas. Se configuraban así distintas tendencias al interior de la misma sobre cómo abordar estos nuevos desafíos que implicaban tanto sectores dialoguistas como rupturistas o aquellos que intentaban nuevos puntos de equilibrio. Estos últimos son mayoría; deseaban una equidistancia de los actores que ingresaban del campo político al campo religioso y estos sectores no tenían ni tienen mayor compromiso con el Estado en su actual configuración; veían con mucha desconfianza a los sectores de la Teología de la Prosperidad pues los percibían como demasiado proclives a la negociación en corto plazo con los poderosos, en particular con los neoliberales.

Este sector mayoritario del Episcopado y de las órdenes religiosas prefiere un deslinde adecuado con estos sectores sin que esto implique una ruptura con los mis-

²¹ En México los anglicanos se definen como católicos, pero no romanos.

mos, en su visión deben subordinarse a los intereses institucionales y no pueden aceptar que los intereses de un sector se impongan a los de la Iglesia, por ello se opuso decididamente a que el papa inaugurase la Catedral de Ecatepec, y logró que *ahora sí* los boletos de las misas del pontífice se distribuyeran de acuerdo a un sistema de cuotas por países, Diócesis, órdenes religiosas y grupos de laicos, garantizando que la cuarta visita pastoral expresara a todos los sectores de la Iglesia y sirviera para consolidar las organizaciones de laicos, base de la consolidación y expansión institucional frente al crecimiento de otras alternativas religiosas que en forma sistemática les disputan los feligreses. La Iglesia deseaba que la cuarta visita sirviera para consolidar internamente a sus feligreses y laicos comprometidos a impulsar las nuevas propuestas pastorales. Más adelante veremos matices significativos.

Preparando el nuevo milenio

La percepción de estas nuevas fronteras hizo que la Iglesia católica se reposicionara y estableciera nuevas alianzas y a su vez entablara o reiniciara viejos conflictos. En este continente, donde viven más de la mitad de los mil 20 millones de católicos y a su vez donde están los cuatro países con mayor número de católicos del mundo, Brasil (120 millones), México (85 millones), Filipinas (67 millones) y Estados Unidos (62 millones), este último país de mayoría protestante se expande sobre América Latina y *hacia adentro* convirtiendo a los católicos; la Iglesia católica lo percibe como su principal antagonista. Esto explica ciertas actitudes, como la visita del papa a Cuba, la crítica del bloqueo americano, la reunión del Consejo del CELAM en Cuba y el rechazo al neoliberalismo. Así como los límites del diálogo ecuménico, en la visita sólo fueron invitados ortodoxos y anglicanos.

Un dato adicional lo podemos hallar en las habituales declaraciones de Miguel Serrano Limón, vocero de Pro Vida, quien critica la política de control natal como una imposición del capital financiero internacional de origen americano (BM y FMI) para manipular y despojar de valores humanos nuestra región. Comentamos esto último para destacar las dificultades de trasladar las categorías analíticas del campo político al campo religioso. La construcción de un modelo analítico del campo religioso pasa precisamente por la elaboración de categorías específicas que no trasladen en forma analógica las del campo político, por ejemplo derecha-izquierda, reaccionarios-progresistas. Cabe recordar la decidida oposición de la Diócesis de San Cristóbal, con Samuel Ruiz, su obispo en ese entonces, a la despenalización del aborto en dicho estado, promovida por el entonces gobernador Patrocinio González Garrido.

La singularidad del caso mexicano

Una de las peculiaridades del caso mexicano es la profunda religiosidad de la sociedad, junto con una historia de desconfianzas y rupturas con la Iglesia, donde, a diferencia de otros casos como Colombia, fue sistemáticamente derrotada (Reforma, Cristiada). Esto obligó a la Iglesia a insertarse profundamente en la sociedad y a tomar distancia del Estado para sobrevivir, para encontrar canales de reproducción social y simbólica en una realidad donde la religión es más poderosa que la Iglesia (Giménez, 1978).

Según los estudios realizados en las dos visitas anteriores es importante destacar que uno de cada cuatro entrevistados consideraba que el papa hacía milagros, adquiriendo la connotación de un santo vivo,²² esto es muy importante para comprender la importancia de la bendición que el mismo otorga, tanto físicamente como a través de la televisión y la radio, otorgándole así un nuevo papel a los medios y reformulando el concepto de *templo* al estilo de los teleevangelistas, por ello muchos televidentes aceptaban sin mayores críticas los presuntos milagros del papa que veíamos en la televisión.²³ Este concepto de *santo vivo* no es extraño a nuestra cultura, incluso en la sociedad mexicana tenemos otros casos, aunque por razones teológicas la Iglesia católica los rechaza habitualmente. También sirve para explicar el Encuentro de Generaciones en el Estadio Azteca. Esta concepción del papa haciendo milagros se mantuvo firme en la cuarta visita.

La peculiaridad de la cuarta visita

Los sectores mayoritarios dentro del clero y los laicos comprometidos en la Iglesia católica, apostólica y romana en México son las corrientes que hacen de la doctrina de la Iglesia el eje de su vida cotidiana; de algún modo herederos históricos de la

²² Según esta información de nuestras entrevistas, un porcentaje alto de nuestros informantes cree que el papa hace milagros y se irá al cielo directamente: no a la sepultura como cualquier mortal; muchos le acreditan una gran potencia simbólica a su bendición, otros le rezan pidiéndole milagros, todos estos son elementos típicos del trato a un santo, en términos de la cultura mexicana.

²³ Recordemos tres *spots* televisivos difundidos antes de la cuarta visita donde el papa apagaba una llave de gas abierta en una vivienda popular, evitando que muriera la familia; en otro caso aparecía también providencialmente y ayudaba a un desesperado automovilista a cambiar una llanta al borde de la carretera, y, finalmente, un niño preguntaba a sus padres por qué se llamaba Juan Pablo y éstos le respondían que le habían suplicado al papa por su salud y éste lo había salvado de morir.

Cristiada, tienen un catolicismo cuyo modelo es la *cultura del Bajío* y su principal expresión es la peregrinación anual al Cerro del Cubilete, en términos populares la sociedad mexicana los identifica como *los mochos*. Este sector tiene además un profundo sentimiento antiestatista, que asume al Estado liberal, surgido como resultado de la Reforma y la Constitución de 1917, la fuente de todos los males de la sociedad y el país.²⁴ Su importancia es capital en la Iglesia: dos tercios del Episcopado han nacido en esta región y por razones históricas definen institucionalmente *el modo de ser católico en México* (Soriano Núñez, 1999).

La búsqueda canonización del padre Pro y la lograda canonización de los 25 mártires sacerdotes y laicos de la Cristiada son otra expresión orgánica de este importantísimo sector.²⁵ En términos políticos son habitualmente nacionalistas, antiestatistas y conservadores; por el contrario de la Teología de la Prosperidad, que apuesta a la globalización y al neoliberalismo, es privatizadora pero no antisistema, y se lanza a la cooptación de la clase política. Si se hiciera una traslación analógica desde categorías de análisis político no se los diferenciaría y aparecerían bajo el rubro de *conservadores*, pero este traslado mecánico de categorías impide ver la realidad en el campo religioso.

Estos elementos diversos pero convergentes deben tomarse en cuenta para entender el conflicto de Prigione con los obispos vinculados a la Teología de la Liberación latinoamericana, la *opción preferencial por los pobres*. Planteando así la cuestión puede darse la tentación de verla en términos de oposiciones de clases sociales, las cuales no descartamos, pero estas dos corrientes son minoritarias dentro de la Iglesia. Una lectura más cuidadosa nos hace ver que Prigione tuvo también una confrontación muy dura con el entonces arzobispo primado Corripio y con la Conferencia de Institutos Religiosos de México. Ambos exponentes de los sectores *mochos y liberadores*.²⁶

²⁴ No está de más mencionar los polémicos discursos pronunciados en el Cerro del Cubilete por Carlos Medina Plascencia, en ese entonces gobernador interino de Guanajuato, así como su aparición en público con altos prelados o simplemente asistiendo a celebraciones eucarísticas y comulgando como cualquier feligrés. Puede verse en *Proceso*, 10/2/1992: 14-17, una interesante reseña de estas cuestiones.

²⁵ Es interesante destacar que apenas se dieron los cambios constitucionales se aprobó en el Vaticano la beatificación de los 25 mártires de la Cristiada, por petición especial de la CEM (*Proceso*, 24/2/1992: 14).

²⁶ Una lectura cuidadosa de las declaraciones de los obispos nos muestra a éstos muy cautos pero también muy firmes en el respaldo a Samuel Ruiz; si bien muchos no coincidían con éste, no podían aceptar que el gobierno liberal y prista metiera las manos dentro de la Iglesia. Una reseña interesante de estos dimes y diretes está en *Proceso*, 8/11/1993: 18-25. Este artículo publicado dos meses antes del

Prigione, apoyado por las corrientes de la Teología de la Prosperidad, intentó un control desde la cúpula de la institución mediante la designación de obispos afines y la marginación de sus oponentes. Esto casi lo logra, sin embargo, en la última renovación de autoridades de la CEM, los sectores del Bajío ganaron por escaso margen a los *Prigione boys*, como se autodenomina a esta corriente, con lo cual se ha iniciado un proceso de reversión de la tendencia, donde jugó un papel fundamental el nuncio apostólico Justo Mullor, quien entre otras cosas construyó una capilla en el terreno antes ocupado por la famosa cancha de tenis de Prigione.²⁷ Allí el papa ofició la misa reservada para empresarios y funcionarios, la cual fue dedicada a la memoria del cardenal Posadas Ocampo y de donde la mayoría de los asistentes salió taciturno y poco locuaz (lunes 25 de enero de 1999 por la mañana), como narró toda la prensa al día siguiente.

En esta perspectiva debe verse el ascenso del actual presidente de la CEM, de obispo de Torreón a arzobispo de San Luis Potosí, además de otras designaciones recientes. El nuncio impidió que el papa inaugurase la Catedral de Ecatepec, construida con fondos de empresarios afines a la Teología de la Prosperidad, cuyo obispo, Onésimo Cepeda, es considerado uno de los exponentes típicos de dicha tendencia, aunque en un gesto de reconciliación Onésimo recibió el altar empleado por el papa en el Autódromo Hermanos Rodríguez, en una misa multitudinaria. La inauguración de esta edificación *superstar* en uno de los municipios urbanos más marginados del país hubiera afectado la imagen del papa. Para marcar la dimensión del conflicto, cabe mencionar que se anunció que la Catedral de Ecatepec se inauguraría el 18 de marzo de 1999 y el nuncio avisó que no estaría presente, pues debía entronizar como arzobispo de San Luis Potosí a Torres, exactamente ese mismo día.

La inauguración se suspendió y finalmente se hizo al siguiente mes con una misa solemne a la cual asistieron treinta obispos; una vez concluida, se retiraron apresuradamente varios de ellos, entre los que figuraban el presidente y el secretario general de la CEM, quienes no tuvieron la posibilidad de saludar al presidente Ernesto Zedillo quien llegó minutos más tarde y develó una placa alusiva, tampoco se quedaron a la comida inaugural y no pudieron compartir *el pan y la sal* con el cardenal Rivera Carrera²⁸ el padre Marcial Maciel, el banquero Harp Helú y otras personalidades,

alzamiento del EZLN es importante para comprender los cambios en la correlación de fuerzas dentro del Episcopado y el debilitamiento de Prigione por su alianza con Carlos Salinas.

²⁷ Es conocido que en aparentes partidos ingenuos de tenis entre el entonces delegado apostólico Prigione y Manuel Bartlett se habían fraguado las reformas constitucionales de 1992, cuando se construyó la capilla, en un lugar que se llamó Rinconada de los Ángeles.

²⁸ El cardenal Sandoval Íñiguez se disculpó por no asistir pues providencialmente debió viajar a Roma.

entre ellos el propio presidente Ernesto Zedillo. Otro ausente notable fue el Nuncio Mullor quien tenía comprometida su asistencia con el obispo de Tuxpan con motivos de su cumpleaños episcopal.²⁹ Sin embargo, a la semana siguiente 65 obispos y el nuncio Mullor se daban su tiempo y se reunían en Tuxtla Gutiérrez para festejar el cumpleaños episcopal (25 de abril de 1999) del obispo Felipe Aguirre Franco.

Esta reunión era una demostración de fuerza del Episcopado, mostraba a propios y extraños quiénes tenían la hegemonía dentro de la jerarquía, servía también para revalidar un apoyo a la Iglesia chiapaneca frente al Estado y dejaba *fuera de base* a los obispos y religiosos de la Teología de la Prosperidad.

Durante la inauguración de la Catedral de Ecatepec la prensa publicó un diálogo entre el presidente y el obispo Cepeda, que es ilustrativo: el obispo destacó que había construido la catedral en menos de un año, gracias a los sustantivos aportes de empresarios y habría comentado que la rapidez se debía a que no había dependido de actividades comunitarias de su propia feligresía local. Esta eficiencia le valió en forma jocosa uno de los habituales chistes del presidente sobre el gabinete, en el sentido de que enviaría a los secretarios a que mejoren su eficiencia aprendiendo con el obispo. Este intercambio de palabras produjo malestar en el Episcopado, pues se considera una falta de caridad despreciar de esa manera y en forma pública las ofrendas de la feligresía por modestas que éstas sean.

Cabe señalar que en realidad la Catedral de Ecatepec no fue la última del siglo o segundo milenio, como pomposamente se publicitaría para su inauguración; el lunes 20 de noviembre de 2000, una fecha paradigmática, se consagró la Catedral de Jesús, Señor de la Misericordia, en la Diócesis de Ciudad Nezahualcóyotl, y asistieron los ausentes del otro festejo: los cardenales Corripio Ahumada y Sandoval Íñiguez, el arzobispo Luis Morales, reelecto presidente de la CEM, Fernández Arteaga de Chihuahua, Guizar Díaz de Tlalnepantla, Carlos Aguiar Retes, de Texcoco y secretario general de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, tres obispos auxiliares de la ciudad de México (Felipe Tejeda, Guillermo Ortiz y Luis Fletes) y el obispo de Atlacomulco, Constancio Miranda.

En su homilía monseñor José María Hernández González destacó que tardó 21 años en construirse dicha catedral, que pudo concretarse gracias al esfuerzo de la comunidad que durante todo este tiempo se organizó; hay que recordar que Ciudad

²⁹ Nuestra hipótesis es que la inasistencia de Mullor a este evento marcó la ruptura del mismo con la cancillería mexicana y definió el agotamiento de su misión diplomática, aunque es evidente que su inasistencia fue concertada con la cúpula de la CEM, la cual no quiso encontrarse con el presidente Ernesto Zedillo y su séquito, además de algunos comensales *incómodos*.

Nezahualcóyotl tiene una gran población migrante que está acostumbrada a realizar trabajo comunitario para mantener y construir sus templos. Fortaleció sus organizaciones de laicos, las cuales se involucraron en el trabajo, y hasta el municipio, que por cierto es del PRD, puso el hombro para completar la obra, que según el obispo les ayudará "para servir con amor a nuestros hermanos, especialmente a los más necesitados".

Este cambio de correlación de fuerzas en el Episcopado mexicano explica el cese de hostilidades contra los obispos de Teología de la Liberación, la cual a su vez se ha reformulado: en las zonas indígenas ha asumido el concepto de *Teología India*. Claro ejemplo de ello fue el respaldo a Arturo Lona, obispo de Tehuantepec, quien ante el conflicto con su coadjutor en octubre de 1998 pudo enfrentarlo y el nuncio, junto con el cardenal Norberto Rivera se vieron obligados a dar una conferencia de prensa en Roma aclarando que en el Vaticano nadie tenía nada contra Lona y que nunca se le había pedido la renuncia. Esta teología está basada en las conclusiones del Concilio Vaticano II en materia de política misionera, allí la Iglesia asumió que La Palabra debe revelarse en los términos de las culturas de los pueblos y además plantea que todos los pueblos son elegidos de Dios. En esta perspectiva se explica también la traducción de la misa a las lenguas nacionales y el abandono del latín; este esfuerzo de la Iglesia por abandonar sus políticas aculturadoras se complementa con el concepto de *Nueva Evangelización*, la reinserción de los valores cristianos en una sociedad donde las tendencias secularizantes *alejan* las sociedades de Dios.

La organización de la cuarta visita. Un grave tropiezo de la Teología de la Prosperidad

El 4 de enero de 1999, radioescuchas y televidentes se enteraron con asombro por el propio cardenal primado Norberto Rivera que la Iglesia había pedido el apoyo de feligreses y empresas para la cuarta visita y a continuación otra voz explicaba que la marca Sabritas vendería sus clásicas bolsas de papas fritas con estampitas del papa, la virgen de Guadalupe y Juan Diego; las bolsas se identificaban con una cinta que incluía el escudo del Vaticano. La fuerza de ventas de Sabritas vendería por dos pesos un álbum para pegar las imágenes, este dinero iría a la Arquidiócesis. El escándalo fue de tal magnitud que el aviso había sido retirado hacia las 8 de la noche de ese mismo día. Lo más interesante es que las bolsas de papas fritas y el escudo del Vaticano se transformaban en basura, esto chocaba con la cultura mexicana de relación con los símbolos nacionales; debemos recordar que el Vaticano es también un Estado. Días después se produjo un escándalo en México por el intento de emplear el

escudo nacional, precisamente, en las camisetas de la selección nacional, junto con propaganda comercial, propuesta que recibió el repudio tanto de las autoridades como de la sociedad en general.

Pero el bombardeo televisivo continuó; en *spots* propagandísticos el público era informado de presuntos milagros realizados por el papa, la publicidad estaba a cargo de un conjunto de empresas que adquirían la función de promotores oficiales de la visita; podían usar el logotipo de la misma y/o el escudo del Vaticano previo pago de una suma considerable de dinero y de cuantiosas donaciones en especie, a esto se le deben agregar otros recursos recaudados, como los 300 dólares por persona cobrados a los medios, más de dos mil reporteros acreditados, más cuantiosas comisiones cobradas a las empresas que ingresaron sus productos al Autódromo y al Estadio Azteca y que según versiones recogidas en medios empresariales fueron cobradas por adelantado y mediante cheques expedidos a nombre de personas físicas; sólo en contados casos los empresarios habrían obtenido recibos de instituciones de Asistencia Privada y sólo por una parte del dinero entregado. Todo esto exacerbó las suspicacias y revivieron los *imaginarios colectivos* que consideran a los sacerdotes en actividades puramente lucrativas y que abusan de la credulidad de las personas. Esto fue aprovechado por La Luz del Mundo para sacar desplegados en los periódicos mencionando supuestas inversiones de capitales de la Iglesia. En las encuestas aplicadas pudimos recoger el malestar de los católicos por estos despliegues publicitarios.

Es importante destacar que estas estrategias publicitarias, como el evento tele-evangelista del Estadio Azteca, no son casuales, responden a una concepción del mundo de la opción preferencial por los ricos, las masas de fieles aportantes son reemplazados por empresarios donantes, la fuerza de los catequistas es reemplazada por vendedores de sabritas y expertos en medios. El papa, sentado en su trono giratorio se transformó en un elemento icónico del sistema y las actuaciones en los cuatro escenarios laterales, siguiendo el esquema de la clausura del Mundial de Fútbol de 1986, pretendían ser una *puesta al día* del teatro de la evangelización.

Otra cuestión interesante es la organización de la participación masiva en los eventos del autódromo y el Estadio Azteca, los boletos se distribuyeron con base en cuotas, pero el Comité Organizador local trató siempre con dos *categorías* de personas: feligreses (de pesero y salario mínimo) e invitados especiales. En el autódromo los feligreses ingresaron desde el día anterior y la hora límite eran las cinco de la mañana del domingo. Al entrar eran introducidos en jaulas enormes de donde sólo podían salir para ir al baño. Esto último era una metáfora pues sólo había 600 letrinas para 430 mil personas. Hubo gente que salió antes pues no pudo soportar las condiciones; un muerto y más de mil atendidos son un síntoma de la escasez de las previsiones. Sin embargo los invitados especiales ingresaban después de las seis de la

mañana y en autobuses que los llevaban desde sus hoteles hasta la puerta, para ocupar sillas numeradas. En el Estadio Azteca la *gente bonita* consiguió las posiciones de la cancha, mientras que los sectores populares eran ubicados en las tribunas. Estas acciones afectaron el *capital simbólico* de la Iglesia y los sectores de la Teología de la Prosperidad comenzaron a perder espacios institucionales que antes tenían consolidados.

A pesar de estas condiciones francamente difíciles y la marcada desorganización, los feligreses acudieron masivamente a los actos y participaron en las vallas organizadas en el paso del papa hacia distintas actividades congregándose así millones de personas; nuestros cálculos elevan a más de cinco millones de *presencias*, concepto que se aplica en el estudio de santuarios y que consiste en la sumatoria de las personas que asisten a los distintos actos, pero pudiendo repetirse la persona en distintas ocasiones.

El proyecto institucional. La Exhortación Apostólica

Es importante destacar que la visita tuvo varios niveles analíticos, las cuestiones conceptuales e institucionales deben deslindarse adecuadamente de los aspectos logísticos antes mencionados. En los contenidos de la *Exhortación Apostólica Iglesia en América* que firmara el papa están las orientaciones y contenidos de la política institucional; en este caso el discurso de la Iglesia católica implica no sólo lo escrito sino también un conjunto de actos que por su simbolismo contextualizan e incluso redefinen lo dicho. En esta parte nos centraremos en el diagnóstico, las propuestas, los actores y los adversarios. Un problema adicional fue la saturación de información que tuvimos antes, durante y después de la visita. La misma tiene una calidad variada y en muchos casos la anécdota se sobrepuso a lo medular. Destacaremos algunas cuestiones significativas, dando elementos para que en sucesivas contribuciones podamos aportar al lector un modelo comprensivo del proyecto pastoral y social de la Iglesia católica en México y en el continente, misma que tiene repercusiones sobre lo político y lo económico.

A su arribo al aeropuerto Juan Pablo II destacó el plan salvífico de Dios y la dignidad del ser humano en el marco de sociedades justas, reconciliadas y abiertas en un proceso técnico que sea convergente con el necesario progreso moral. La Iglesia, señaló, "quiere revelar mejor su identidad...manifestarse auténtica y libre de condicionamientos mundanos". Planteó que la fe católica transformó el mestizaje y los antagonismos étnicos "en unidad fraternal y de destino", obra de franciscanos, dominicos, jesuitas, agustinos y otros predicadores. Sin embargo cabe destacar que en la

Cruz de la Evangelización construida por Cementos Tolteca en la Glorieta de Peralvillo no están incluidos los jesuitas, ello podría explicar por qué el papa la bendijo sin bajar de su vehículo. Terminó su exposición llamando a conjugar el cristianismo con la "moderna racionalidad de corte europeo, que tanto ha querido enaltecer la independencia y la libertad", en una notable propuesta de diálogo con los liberales, cuestión que como veremos más adelante es línea dentro de la Iglesia mexicana.³⁰

El sábado por la mañana, durante la exposición de las conclusiones del Sínodo en la Basílica de Guadalupe, el pontífice hizo énfasis en cuestiones doctrinales y confirmó una vez más las posiciones doctrinales de Nueva Cristiandad, pidiendo que los laicos "en todos los campos de la vida social, profesional, cultural y política actúen de acuerdo con la verdad y la ley nueva que Jesús ha traído" y reafirmó la opción preferencial por los pobres y que "todos, gobernantes y ciudadanos, aprendan a vivir en la auténtica libertad, actuando según las exigencias de la justicia y el respeto a los derechos humanos, para que así se consolide definitivamente la paz".

Más contundente fue en su disertación frente al cuerpo diplomático, allí propuso

un sistema social que permita a todos los pueblos participar activamente en la promoción de un progreso integral, o de lo contrario no pocos de esos pueblos podrían verse impedidos de alcanzarlo... expone al hombre al peligro de convertirse en un número o en un puro factor económico... podría perder progresivamente la conciencia de su valor trascendente. El centro del programa es que la persona humana debe ser el centro de todo orden civil y social, y de todo sistema de desarrollo técnico y económico. No hacerlo equivaldría a ir contra Dios, cuya imagen viviente es el hombre.

Luego criticó todo atentado contra la vida, desde su principio hasta su fin natural, el uso de las armas, la corrupción, la invasión de la vida privada, las campañas publicitarias falaces, los monopolios y las drogas.

Estos pronunciamientos fueron respondidos por el cardenal Norberto Rivera quien sorprendió a propios y extraños, reconociendo avances en la

³⁰ Sobre este particular no es ocioso mencionar la misa concelebrada por el arzobispo Luis Morales Reyes y los obispos Abelardo Alvarado Alcántara y José Guadalupe Galván Galindo, presidente, secretario general y tesorero de la *COM*, dedicada a la memoria de don Fernando Gutiérrez Barrios, distinguido priísta y connotado miembro de la masonería mexicana. Esta misa se celebró en la iglesia de la Esperanza de María en la Resurrección del Señor, frente a Perisur. El obispo Galván no pudo llegar, lo que causó muchas expectativas en la prensa, pues la misa, celebrada el 30 de noviembre del 2000 (*Excelsior*, 28/11/2000: A33), el último día del régimen priísta, se esperaba contase incluso con la presencia de Fidel Castro Ruz, quien debió llegar al país en la madrugada del 1º de diciembre por sus conocidas discrepancias con el doctor Zedillo (Eugenia Jiménez Caliz, comentario personal).

democracia, en la educación, en la macroeconomía, en las comunicaciones y en otras áreas... que ha entrado en el reto de la globalización; pero... está pasando (México) por situaciones difíciles, ha sido engañado y la pobreza lo invade, la violencia y los modelos extraños a su idiosincrasia lo están minando ...ha sido presa de los intereses inhumanos de los capitales económicos del mundo y de la deshonestidad interior.

Hasta aquí su diagnóstico y para ello un programa, se pronuncia al igual que Jesús "contra la violencia en todas sus formas...de aquéllos que humillan y explotan a los demás, a los que dan sentencias injustas, de los que imponen cargas que ellos mismos no pueden soportar", y agregó: "la Iglesia Católica jamás pretendió inculcar en el corazón del hombre la pasividad y la resignación humillante ante las injusticias". También rechazó que sus pronunciamientos fueran utilizados en luchas estériles de unos contra otros, en lugar de desarrollar proyectos inclusivos y participativos.

Este último párrafo, extraído de su homilía del domingo 31 de enero, muestra un cambio sustantivo en los planteamientos habituales del arzobispo y que parecen regresar al tono de sus homilías de 1996. Su discurso al igual que el del papa se encuentra ahora más cercano al Concilio Vaticano II y al CELAM de Medellín. Cabe destacar que nuestros investigadores escucharon discursos semejantes en distintos templos de la ciudad semanas posteriores a la cuarta visita.

¿Qué pensará la gente sobre estos planteamientos? Podemos comentar que nuestro equipo de investigación Religión y Sociedad de la Escuela Nacional de Antropología e Historia realizó una encuesta sobre valores religiosos y comportamiento electoral dos meses antes de las elecciones federales de 1997, allí el 90% de los entrevistados nos dijo que no quería que las iglesias se metieran en política, pero a su vez dos tercios de esos mismos entrevistados dijeron estar de acuerdo en que las iglesias opinaran sobre cuestiones sociales, políticas y económicas, en conjunto o al menos alguna de ellas. Los feligreses estaban interesados en que sus pastores los orientaran o incluso expresaran sus angustias y carencias, pero son ciudadanos y no menores de edad, están dispuestos a correr los riesgos del ejercicio de su libertad y no quieren que las iglesias les digan lo que deben hacer en términos operativos y concretos o *técnicos*, como suelen decir los documentos eclesiales.

Como destacamos en otra parte, la Iglesia está basada en la institucionalidad y la colegialidad de los obispos en la toma de decisiones, el cardenal Norberto Rivera es el mismo de siempre, pero como miembro prominente de la institución más antigua del mundo occidental sabe respetar tiempos, acuerdos y orientaciones; al respecto queda en el aire la pregunta si realmente fue él quien redactó el discurso o fue simplemente una tarea asignada por el equipo que controlaba institucionalmente la visita del papa. Si comparamos los discursos de Juan Pablo II con la Carta Pastoral que publi-

có un año después la Conferencia del Episcopado Mexicano podemos encontrar notables semejanzas y es importante mencionar incluso que en la asamblea donde se aprobó la carta Norberto Rivera se retiró una hora antes para no votar.

Curiosamente la fuerza de la Iglesia está en mantenerse en el campo religioso, en el orden moral y ético, en los valores, y no caer en la trampa de ingresar al campo político, aunque lo que diga repercuta en el mismo; para los políticos el desafío es no sentirse ni aludidos ni respaldados y tampoco intentar ingresar en esa calidad al campo religioso, sino comprender el nivel y la calidad de los señalamientos. El interés de la Iglesia es evangelizar el continente en el Tercer Milenio y lo que de ello resulte.

Es común que la Iglesia nunca dé la razón totalmente a ninguna tendencia; una organización como la Iglesia mexicana que alberga en su interior al 88% de los creyentes debe siempre mantener un *equilibrio estructural dinámico* que le permita mantener en su seno a tendencias dispares y contradictorias. Es habitual también el envío de mensajes ambiguos y polisémicos, del mismo modo los elementos formales son cuestiones que implican aspectos de fondo, son típicos el *ninguneo*, la *congeladora* y la *banca*, que sirven para ubicar hegemonías y preponderancias, pero sin olvidar que todo debe quedar dentro de los límites.

Un ejemplo de esto es la declaración de *banqueta* que hizo el papa en el avión, donde respondiendo a una pregunta sobre la cuestión indígena dijo:

En Chiapas está monseñor Samuel Ruiz... lo he encontrado ya hace años también. Ciertamente que ahora se piensa mucho en sustituir la Teología de la Liberación con la Teología Indigenista; sería otra versión del marxismo. Pero yo pienso que la solución verdadera puede estar en el camino de la solidaridad. Finalmente, México, ciudad de México, se encuentra en el mismo puesto donde había en otro tiempo una ciudad azteca. Son ellos los primeros poseedores ¿no? De esta tierra, de estos lugares. Tienen derecho. Existe un Estado democrático constitucional, contemporáneo, existen las leyes del Estado que deben resolver tanto problemas entre los no indígenas y los indígenas. Diálogo, sí; diálogo (L'Osservatore Romano, 6-1571, 5 de febrero de 1999, p. 11, edición semanal en español).

En forma confusa se refiere a una traducción de la Teología de la Liberación en Teología Indigenista (otra versión del marxismo). Después aparecen versiones según la cual dijo *indígena* y en otros casos *india*, pero antepuso una suerte de transitivo *yo pienso que*. Cualquier estudiante de antropología sabe que *indigenismo* son las políticas del Estado y que es lo opuesto a *indio*. Con esto se construyeron primeras planas de periódicos y notas de agencias informativas. Se podrían hacer varias tesis de lingüística sólo con el manejo de esa declaración, sin embargo, en el documento del Sínodo de las Américas se pueden leer prácticamente todos los postulados de la

Teología India como posición pontificia, incluso una contundente mención al cumplimiento de los pactos contraídos con los indígenas. Cuestión que de alguna manera formula en la segunda parte de la declaración que matiza notablemente la primera y plantea los derechos de los indígenas como primeros pobladores. Parecen dos discursos distintos hechos por personas diferentes. Para completar la confusión, cabe recordar que en una institución, modelo de estructura burocrática como la Iglesia, hay una adecuada categorización de los documentos pontificios, las entrevistas de prensa no tienen mayor relevancia y no es lo mismo pensar que ordenar, en un momento el papa debe también aceptar las decisiones de la burocracia, aunque él piense otra cosa.

Debemos comentar que *L'Osservatore Romano*, el órgano oficial del Vaticano, insertó los discursos y documentos del Sínodo, además de los discursos del presidente Ernesto Zedillo y del gobernador Cuauhtémoc Cárdenas, incluyendo el texto de la breve y espontánea bendición que recibiera el Gobierno de la Ciudad y su personal, a quienes nadie hubiera imaginado en actividades tan piadosas. En el siguiente número, donde se completó la información de la visita, apareció la famosa entrevista del avión de la cual ya se reprodujo una parte.

Sin embargo, *Nuevo Criterio*, el semanario del Arzobispado, no mencionó la entrega de las Llaves de la Ciudad, pese a ser el boletín de la Arquidiócesis de la ciudad, pero se dedicó extensamente a la entrevista del avión, allí la Teología Indigenista ya se transformó en *India*. Las proezas editoriales de *Nuevo Criterio* son ampliamente conocidas: el número siguiente a la matanza de Acteal no incluyó la condena del papa a la misma, ni mencionó el estado de Chiapas ni nada sobre el mismo en todo el número.

Mientras se construían estas auténticas *cortinas de humo*, que permitían a cada quien decir algo a partir de tomar una parte, el sábado 23 de enero la mesa principal del banquete para 600 comensales en el Hotel Presidente, obispos, empresarios y algún político podían ver con asombro al cardenal Norberto Rivera sentado con el secretario de Estado del Vaticano, Angelo Sodano, al prelado del Opus Dei Echeverría y en una mesa muy cercana al obispo que *regresó del frío*, Samuel Ruiz García. En la despedida del papa el martes 26 de enero, cualquier televidente podía observar entre los apenas 12 prelados que lo despedían, a un obispo que destacaba de los demás por su blanca vestimenta y encanecidos cabellos, el obispo coadjutor de San Cristóbal, Raúl Vera. Mientras que otros prelados que habían tenido mejores posiciones en las anteriores visitas, como es el caso de Marcial Maciel, observaban desde las gradas que albergaban a los 4 mil invitados a la despedida. Esto explica la conferencia de prensa dada en el Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos) el lunes 25 de enero, donde Ruiz, Vera, Concha y otros sacerdotes y laicos reclama-

ron para su tendencia el reconocimiento del papa e hicieron pública una situación de retroceso de la Teología de la Prosperidad al interior de las cúpulas eclesíásticas.

El domingo 7 de febrero el arzobispo primado Norberto Rivera, manteniéndose en la línea definida en la misa del autódromo, volvió sobre los temas sociales y aclaró que la Iglesia no podía predicar fuera de contexto y que para ello era necesario que denunciara las injusticias sociales y se definiera sobre ciertas cuestiones políticas. Este mensaje era repetido con matices en los distintos templos de la Arquidiócesis; simultáneamente la oficina de prensa del Arzobispado continuó con sus críticas sobre la Teología India y el obispo Samuel Ruiz aclaró que si bien el pontífice respaldó los derechos indios, esto no significaba que respaldara a la Teología India, y se apoya en la declaración del papa durante el viaje a la ciudad de México. Este comportamiento no es casual, el arzobispo aceptó la línea definida en el Sínodo y la aplicó en forma disciplinada, pero no por ello renuncia a sus posiciones y las explicitó. Como dijo alguna vez un conocido historiador católico: "la Iglesia juega varios juegos en distintos tableros y varios juegos en el mismo tablero".

En términos generales podemos afirmar que la Iglesia católica en América se propuso ingresar al tercer milenio espantando los fantasmas del clóset: una rediscusión de la Inquisición y homenajes a los excomulgados sacerdotes héroes de la Independencia, el retorno a la opción preferencial por los pobres, una crítica al neoliberalismo, el señalamiento de los pecados sociales, cuyos mayores protagonistas son los empresarios y funcionarios, la crítica al capitalismo salvaje y todas sus consecuencias deshumanizantes. En sus políticas pastorales mantuvieron la propuesta de la nueva evangelización y el proyecto de Nueva Cristiandad, que implica la subordinación de las instancias sociopolíticas al Derecho Natural; no por casualidad una de las plegarias en el Estadio Azteca fue "perdónanos (Dios mío) por haber aceptado muchas veces que te desterraran de nuestras escuelas y de nuestra educación", y el planteamiento de la *conversión* de los funcionarios civiles.

Es evidente que la Iglesia católica siguió planteando nuevos desafíos a la sociedad en su conjunto y seguirá siendo un actor múltiple, complejo y polifacético. Un desafío a la imaginación. Esto lo veremos con más claridad en la redacción de la Carta Pastoral del año 2000.

VIII

Entre la visita del papa y el nuevo milenio. Las frustradas expectativas del Apocalipsis y la alternancia político-religiosa

El año de 1999 fue un año complejo en la dinámica del campo religioso mexicano. Los primeros meses estuvieron signados por la cuarta visita de Juan Pablo II a nuestro país. En abril se inauguró la Catedral de Ecatepec, pomposamente publicitada como la última catedral del milenio y la primera en ser visitada por el presidente de la República en más de un siglo, pues el ingreso del presidente Carlos Salinas a la Catedral de Guadalajara —con motivo de las exequias del asesinado cardenal Posadas— a nadie le interesa contabilizarlo, con lo cual se cerró simbólicamente un ciclo histórico que puso en evidencia fuertes conflictos al interior de la jerarquía católica, que abarcan temas como el de Chiapas y la sucesión presidencial del año 2000. Por su lado, los evangélicos con un perfil discreto han crecido al doble de su membresía en 10 años y siguen desafiando a la Iglesia católica, abandonando la noción de minoría que los llevaba a una alianza *sin condiciones* con el Estado liberal. Las expectativas milenaristas y apocalípticas causaron gran inquietud en la sociedad mexicana y pusieron de relieve la existencia de fuerzas en el campo religioso que escapan al control institucional, asimismo se está haciendo notorio el empleo de recursos de origen religioso en las campañas políticas como un elemento para definir el perfil de identidad de los candidatos, lo cual ha generado a su vez nuevas polémicas en la sociedad; una vez más la cuestión religiosa mostró su vitalidad en la vida de los mexicanos.

Algunas consideraciones previas

La inminencia del nuevo milenio y la culminación del pontificado de Juan Pablo II son realidades que el mismo papa percibe por lo que la Iglesia con un criterio moderno e institucional decidió elaborar un balance general de la organización por continente, tratando de superar las visiones nacionales y regionales para promover la interacción continental entre bloques de países con diferente desarrollo relativo. El Sínodo de las Américas por sus características definió estrategias institucionales para el tercer milenio y sintetizó las propuestas muchas veces contradictorias implementadas en la segunda mitad del siglo xx: los intentos de hegemonía de los sectores de la Teología de la Prosperidad fueron frustrados y por primera vez en 20 años de continuos golpeteos la Teología de la Liberación (ya exorcizada de la influencia marxista) y la Teología India, fueron aceptadas en el marco de la nueva evangelización.

Las tensiones en la cúpula de la Iglesia católica están en niveles nunca vistos en los últimos 25 años. En términos públicos, la Iglesia alemana enfrentó radicalmente al papa cuando el presidente del Episcopado alemán en la cuestión del aborto pidió públicamente su renuncia. El papa como castigo no designó cardenales alemanes en los últimos Consistorios,¹ los alemanes tienen la potestad de designar a sus propios obispos y son junto con la Iglesia americana las dos económicamente más fuertes, además tienen una gran cantidad de cardenales. Según informes de fuentes muy allegadas a la jerarquía vaticana, están esperando el fallecimiento del papa para eliminar el celibato sacerdotal (que no es obligación en los sacerdotes católicos de ritos orientales), ordenar mujeres y discutir la cuestión del aborto.

Como ya señalamos, en América el problema para la Iglesia católica son los americanos protestantes y neoliberales que respaldan la expansión de los evangélicos y neopentecostales en América Latina y que convierten al protestantismo a los migrantes católicos latinos en Estados Unidos. En el mismo orden de ideas la detención del general Augusto Pinochet fue un problema serio para la burocracia vaticana, particularmente para el cardenal Sodano, quien fuera nuncio ante Pinochet y luego secretario de Estado, quien respaldó con entusiasmo los regímenes de seguridad nacional en su momento y que ahora debió devolverle *favores* llegando al extremo de realizar acciones diplomá-

¹ Al respecto es interesante recordar que en el penúltimo Consistorio se dieron a conocer primero 37 cardenales (21/1/2001), donde no había ningún alemán, luego en forma poco usual y sorprendente el 28 de ese mismo mes se publicitaron otros siete, donde figuraban dos cardenales alemanes: monseñor Karl Lehmann (64 años), obispo de Maguncia y presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, Johannes Joachim Degenhardt (74 años), arzobispo de Paderborn; las explicaciones que se dieron sobre el particular generaron comentarios y suspicacias.

ticas por su liberación. Asimismo la Conferencia del Episcopado Chileno, ya retirado el cardenal Silva Enríquez, se unió a Margaret Thatcher en el clamor que pedía el regreso del general a Chile, mostrando en forma descarnada la alianza de la Iglesia chilena como religión de Estado con regímenes represores que tuvieron un absoluto desprecio por el derecho a la vida. El *fantasma preconiliar* del catolicismo constantiniano desgastó notablemente a la Iglesia y a los sectores de la derecha, quienes fueron expuestos por la ya mencionada *filtración* de la cancillería británica. Esta tensión hacia los extremos, en nuestra opinión, fue compensada en términos simbólicos con el respaldo al trabajo en favor de los indígenas de la Diócesis de San Cristóbal.

Completando el contexto

Nos parece importante, para una mejor comprensión de la dinámica del campo religioso, considerar algunos aspectos de las propuestas evangélicas en 1999 y el desarrollo de ideologías milenaristas y apocalípticas para comprender un conjunto de expectativas dinámicas que matizaron notablemente el campo religioso.

El campo evangélico

Nuestras encuestas plantean un notable incremento de los evangélicos en términos relativos y absolutos; en 1999 ubicaban a los católicos del área metropolitana en el 76% del total, cuando el censo de 1990 hablaba de 89%, en tanto los datos del 2000 indican 88%. Esta diferencia se ha trasladado mayoritariamente al campo evangélico, que habría así más que duplicado su presencia social.² El año 1999 mostró la consolidación de tendencias dentro del campo evangélico, por una parte la Confraternidad de Iglesias Cristiano-Evangélicas (Confraternice), dirigida por el pastor Arturo Farela, se consolidó prácticamente como la única organización cúpula, con presencia y representatividad en todo el país.³ Las pequeñas organizaciones que intentaban

² En noviembre de 2000 el INEC dio a conocer la encuesta al 10% de los hogares realizada paralelamente al censo de población de ese año, en este caso la cifra de católicos se ubica en 88,3%, cifra sumamente alta que sorprendió a los investigadores que en las encuestas encontramos una franja más amplia de no creyentes y evangélicos.

³ No podemos dejar de mencionar que el liderazgo de Farela, quien mantuvo sus lazos con el PRI al igual que muchos líderes evangélicos, fue cuestionado por una escisión interna liderada por Adolfo

quitarle ese papel desaparecieron o quedaron muy débiles y sin propuestas. La estrategia de Confraternice que implica adscribir tanto asociaciones religiosas como pastores o laicos de diferentes denominaciones pentecostales, neopentecostales, carismáticas e incluso históricas, mostró ser la más operativa para un campo escindido, pero que posee una identidad que los unifica frente al catolicismo.

La cuestión chiapaneca siguió siendo el principal problema, las expulsiones y las violaciones a los derechos humanos de los evangélicos continuaron y la Iglesia Nacional Presbiteriana, cuya dirigencia ganó por escasos 23 votos, siguió sin respaldar a Abdías Tovilla, el principal líder estatal y vicepresidente nacional de Confraternice, quien precisamente perdió las elecciones internas en la Iglesia presbiteriana, su denominación de origen, donde fue cuestionado por su carismatización. Esto le permitió a Confraternice mantener una presencia significativa en Chiapas, que para los evangélicos mexicanos es emblema de la *Iglesia perseguida*. En este contexto asumió la defensa de los evangélicos acusados de participar de la masacre de Acteal, quienes han recibido largas condenas, tema espinoso y polémico y que esta organización asumió basada en sus convicciones.⁴

Las tendencias milenaristas y apocalípticas

Lo más impresionante del campo religioso no fueron necesariamente los juegos culpares que hemos descrito generosamente, sino que desde la Semana Santa comenzaron los rumores de la inminencia del *fin del mundo*. Varios líderes profetizaron diferentes fechas, que nunca se concretaron, la más reciente fue la asociación del último eclipse total de sol con este aciago acontecimiento. Los medios de comunicación le dieron amplia difusión; por su parte importantes sectores de la New Age (Nueva Era) planteaban el inicio de la Era de Acuario y con ella la posibilidad de un proceso de renovación del mundo.

El impacto de los medios de información fue tan profundo que cundió el pánico en la población. Los mismos medios que habían difundido las profecías debieron encar-

García de la Sierra, quien organizó a Convergencia Cristiana dentro del esquema de Amigos de Fox, Convergencia fue un apoyo importante para Fox en el campo evangélico, pero falta conocer su desarrollo en los complejos cambios del poder político.

⁴ Es importante mencionar que Farela trató de que los presos evangélicos fueran amnistiados durante el gobierno de Zedillo y luego reclamó la libertad de los mismos en el marco de la liberación de los presos zapatistas como parte de las tres condiciones para el diálogo.

garse de desmentirse a sí mismos y a los astrólogos que habían sido incorporados al personal estable de los mismos y que en la mayoría de los casos habían sido los *presuntos profetas* les tocó asumir la tormenta. El hecho podría quedar en el campo de la anécdota, sin embargo fue un elemento muy significativo para medir los altos niveles de incertidumbre que existen en amplios sectores de la población mexicana. Tal situación puso de relieve problemas y necesidades espirituales insatisfechas en las masas y revelaron su impacto, la credibilidad de los medios y la credulidad de los receptores. Así como las dificultades de las iglesias para incidir en el comportamiento y creencias de la mayoría de sus feligreses. Eliminadas las expectativas apocalípticas, los sucesos en Uganda, con más de mil muertos, sacudieron en el año 2000 a la opinión pública mundial.⁵

El realineamiento del Episcopado mexicano

Las distintas tendencias al interior de la Iglesia iniciaron un proceso de alianzas a fin de formular una política a largo plazo para la institución que implicara la definición de sus estrategias en la perspectiva del nuevo milenio, saldando las deudas que tenía con la sociedad, a nivel internacional y en la escala local, definiendo así una política en términos de la *larguísima duración* de Braudel.

Los sectores mayoritarios del Episcopado y de las órdenes religiosas prefieren un deslinde adecuado con el Estado y sus aliados, sin que esto implique una ruptura con los mismos; en su visión deben subordinarse a los intereses institucionales y no pueden aceptar que los intereses de un sector se impongan a los de la Iglesia, por ello se opusieron decididamente a que el papa hiciera el mismo papel que en la tercera visita en 1993.

Preparando el nuevo milenio

Como ya señalamos es común que la Iglesia nunca dé la razón totalmente a ninguna tendencia; una organización como la Iglesia mexicana que alberga en su interior

⁵ Este fenómeno originalmente descrito como un suicidio masivo, fue cuestionado por la aparición de tumbas colectivas construidas con anterioridad al evento. La información disponible nos pone ante una política de exterminio de los feligreses y cuestiona la noción de suicidio, al respecto se puede consultar un artículo de Jorge Erdely en el número 3 de la *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*. Erdely continuó trabajando el problema en otros libros.

alrededor del 85% de los creyentes del país, debe siempre mantener un *equilibrio estructural dinámico* que le permita mantener en su seno a tendencias dispares y contradictorias. Es habitual también el envío de mensajes ambiguos y polisémicos; del mismo modo, los elementos formales son cuestiones que implican aspectos de fondo, son típicos el *ninguneo*, la *congeladora* y la *banca* que definen hegemonías y preponderancias, pero donde nunca debemos olvidar que *todo* debe quedar dentro de los límites.

Lo más notable de la Iglesia católica en 1999 fue la preparación de la Carta Pastoral *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, documento que fue objeto de una cuidadosa preparación y que definió un plan de acción para la Iglesia en el próximo milenio. Según las versiones recogidas hubo una abierta oposición a dicho documento por parte de los cardenales Juan Sandoval Íñiguez y Norberto Rivera Carrera, incluyendo además a los restantes obispos de la Teología de la Prosperidad, y que algunos llamaron el *Club de Roma*. Aparentemente ambos cardenales intentaron hacer valer su alta investidura, pero esto implicó la reaparición del cardenal Suárez, quien hacía dos años había presentado su renuncia "por razones de salud", pero todos estaban convencidos de que fue por choques que tuvo con la alta burguesía regiomontana. El *grupo compacto*⁶ fue rebasado en amplias votaciones, la última fue de 65 a 5, lo cual muestra la construcción de fuertes acuerdos al interior de la Conferencia del Episcopado Mexicano. Como veremos más adelante en dicho documento, que analizaremos cuidadosamente,

La Catedral de Ecatepec. Un momento histórico

Esta catedral publicitada como la última inaugurada en el milenio se construyó en menos de doce meses, a diferencia de muchos templos que tardan decenas de años. La diferencia radica en que un grupo compacto de empresarios con quienes el obispo Onésimo Cepeda tiene excelentes relaciones dieron cuantiosos aportes. Un elemen-

⁶ En esos días apareció un opúsculo anónimo, de la misma estructura de los que habitualmente difaman a los jesuitas, donde se planteaba la existencia de una conspiración, el Club de Ginebra, que se habría organizado en torno a Nuncio Mullor cuando éste representaba a la Santa Sede en esta ciudad. El libelo trataba de crear una dicotomía entre dos clubes, el de Roma y el de Ginebra. El tono delirante del documento y la importancia que le dio la prensa generó suspicacias hacia ciertos miembros del *grupo compacto* como los difusores de estos rumores. Finalmente la Universidad Iberoamericana demandó a los presuntos autores y demostró que los autores y la dirección eran inexistentes. Una calumnia en el sentido estricto de la palabra.

to notable fue la presencia del presidente de la República Ernesto Zedillo, quien se apersonó después de la misa inaugural para develar una histórica placa conmemorativa. Ciertos detalles de protocolo mostraron que las contradicciones al interior de la Iglesia católica eran agudas: indignó al obispo Cepeda que no se incluyese en la agenda papal su inauguración e intentó realizar sus propias gestiones en Roma con la consabida molestia del nuncio y las autoridades de la CEM, que finalmente se lo impidieron. Para este caso el nuncio apostólico José Mullor consideró más importante asistir a un cumpleaños episcopal en el estado de Veracruz y el presidente y el secretario general de la Conferencia del Episcopado Mexicano "tenían compromisos" y se retiraron apenas finalizada la misa de inauguración, precisamente minutos antes de que llegara el presidente Ernesto Zedillo para develar la histórica placa. El cardenal Juan Sandoval Íñiguez no pudo asistir pues "fue llamado" a Roma. En el banquete la mesa principal reunió entre otros al presidente de la República, al cardenal Norberto Rivera, al obispo de Cuernavaca Luis Reynoso, al superior general y fundador de la Legión de Cristo Marcial Maciel y al banquero Harp Helú. La información oficial se refirió a la presencia de treinta obispos en la ceremonia de inauguración, pero no aclaraba cuántos obispos estaban en la comida, ni discriminaba si eran eméritos o en ejercicio. La semana siguiente sesenta obispos se reunían en Chiapas para festejar el aniversario de la ordenación como obispo de Aguirre Franco en Tuxtla Gutiérrez, allí estuvieron el nuncio y las autoridades de la CEM. Para los expertos en cuestiones de Iglesia, estos gestos eran un claro respaldo a las autoridades de la CEM y al nuncio y un llamado de atención a monseñor Cepeda, así como una pérdida notable de posiciones de la Teología de la Prosperidad.

La cuestión de la Diócesis de San Cristóbal

Dentro del juego de fuerzas de la Iglesia está el control de la Diócesis de San Cristóbal, no abundaremos en cuestiones que ya desarrollamos adecuadamente junto a otros colegas en el artículo "Chiapas, el factor religioso", en la edición del volumen 2 de la *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*.

La designación del obispo Vera como coadjutor con derecho a heredar la Diócesis no implicaba que necesariamente asumirla el 1º de noviembre de 1999, día en que Samuel Ruiz cumplía 75 años. El retraso en aceptarle la renuncia a Ruiz debe ser interpretado en términos eclesásticos como una cortesía con éste. Don Samuel continuó con su plan pastoral y consagró un nuevo grupo de diáconos, lo cual produjo molestia en otros sectores de la Iglesia; finalmente el obispo coadjutor Vera fue nombrado titular de Saltillo mientras el obispo de Tapachula Felipe Arizmendi Esquivel

fue designado sucesor en San Cristóbal, y asumiría exactamente seis meses después de la renuncia. Ruiz pudo cumplir sus cuarenta años como obispo de San Cristóbal, había asumido el 25 de enero de 1960, y Arizmendi asumió el 1º de mayo, día de su cumpleaños. El trato amable y respetuoso a Ruiz por el Vaticano, contrastó con el dado oportunamente a don Sergio Méndez Arceo, a quien el papa dejó de felicitarlo por su cumpleaños y entregó la diócesis exactamente el día de su renuncia al fallecido obispo Juan Jesús Posadas Ocampo, quien se encargó de dismantelar el trabajo de don Sergio, asesorado por un sacerdote carismático de la diócesis, que luego sería obispo, monseñor Onésimo Cepeda.⁷

Hemos recogido distintas versiones sobre la remoción de monseñor Vera como coadjutor y su traslado a Saltillo. Es evidente que este enroque fue un triunfo del *Club de Roma*, si lo vemos en el corto plazo. Sin embargo el traslado de Vera rompió la noción de equilibrio dinámico y evidentemente cuestionó acuerdos de la Conferencia del Episcopado; la respuesta fue inmediata. Se trasladó a Roma una Comisión integrada por el presidente de la CEM y dos ex presidentes de la misma (el arzobispo Obeso y el cardenal-arzobispo Suárez), asimismo el papa recibió a Vera, trato poco usual a un obispo que estuviera *en desgracia*. Como resultado de estas gestiones entró Arizmendi en San Cristóbal, quien tuvo que dejar la Secretaría General de la CELAM para asumir esa responsabilidad. Lo anterior nos habla de alguien que goza de fuerte prestigio y respaldo institucional, particularmente de la CEM y la CELAM.⁸ Es importante mencionar que un punto decisivo en el esquema será la creación de la prelatura de Los Altos de Chiapas.⁹

⁷ Cepeda, en una vocación tardía, estudió derecho en la UNAM y fue compañero de Diego Fernández de Cevallos; incursionó en ambientes bursátiles llegando a ser socio de Carlos Slim cuando éste se iniciaba en el medio, luego ingresó con los Misioneros del Espíritu Santo y se consagró sacerdote, más adelante salió de esta orden sacerdotal y se asumió como diocesano, sin embargo mantiene posturas carismáticas y tiene una especial vocación por su trabajo con las clases altas; en un reportaje en *Excelsior* manifestó que su preocupación era que los ricos entrasen al reino de los cielos, parafraseando la célebre metáfora del camello y la aguja.

⁸ Aunque debemos reconocer que Arizmendi tiene una línea pastoral opuesta a la de Ruiz, tiene relaciones amables con el *grupo compacto*, y se comenta incluso que recibe fuertes financiamientos de ONG vinculadas con La Legión de Cristo; también se comenta que lentamente está desestructurando el trabajo de su antecesor. Es además de los pocos obispos nacidos en el Estado de México y quizá por ello existen quienes le asignan relaciones con el legendario Grupo Atlacomulco.

⁹ A la fecha (2004) aún no se crea esta prelatura; nuestra hipótesis es que debería ser ocupada por un obispo más cercano a la Iglesia autóctona, de lo contrario se incrementaría el equilibrio, su creación permitiría a Arizmendi ser arzobispo; también están vacantes Tuxtla Gutiérrez y Tapachula. Asimismo, se le asignó un obispo auxiliar a Arizmendi quien mencionó su intención de dedicarse al trabajo con los indígenas.

La creación de la misma fue planteada en su momento como una estrategia para debilitar las posiciones de Samuel Ruiz, jaqueándolo con una reducción de su espacio de influencia y quitándole la parte más indígena. La hipótesis era que se pondría allí un obispo afín a la Teología de la Prosperidad, incluso no hay que olvidar el papel de la orden Apóstoles de la Palabra fundada por monseñor Amatulli (1999), quien cuestionó a Ruiz y envió religiosos a respaldar al cismático padre Mijangos, asesor espiritual de los *auténticos coletos*. Los Apóstoles de la Palabra iniciaron un trabajo pastoral con grupos del tipo de Paz y Justicia.

La creación de la prelatura de Los Altos de Chiapas había sido señalada como parte de un acuerdo de sectores de la jerarquía con el Estado, en un esquema similar al que hubo en Brasil, donde para debilitar al cardenal Ams, arzobispo de Sao Paulo y uno de los más activos difusores de la Teología de la Liberación brasileña, le redujeron su Arquidiócesis y le quitaron las zonas más populares, que fueron entregadas a obispos conservadores. El detalle es que no está Ruiz y fue reemplazado por Arizmendi, un hombre respaldado por la CEM, pero que además ha sabido concertar con la Teología de la Prosperidad, para que actúe como un hombre que equilibre las tendencias y le dé juego a los *coletos*, una fuerza representativa del *catolicismo mestizo*, y generen en Los Altos un espacio para el desarrollo de la Iglesia autóctona. Asimismo, con cuatro Diócesis, San Cristóbal podría ser Arquidiócesis de Tuxtla, Tapachula y las dos ya mencionadas. Queda todavía ver en los hechos qué significan estos movimientos.¹⁰

La realidad inmediata y el control mediático. Luces y sombras en la realidad eclesial

También agitó las aguas la designación del nuncio Justo Mullor como rector de la Pontificia Academia Eclesiástica, el centro de formación de diplomáticos del Vaticano, y su sustitución por Sandri, el tercer nuncio apostólico en México, quien entregó sus cartas credenciales el 2 de mayo y se dio tiempo para estar el 1° de mayo en la toma de posesión de Arizmendi.

Es interesante analizar las versiones que generó la salida del nuncio Mullor, un hombre vinculado con el Opus Dei, para comprender algunos aspectos de la realidad eclesial contemporánea y un conjunto de "fantasmas" generados por los medios periodísticos. Las versiones de prensa y de los "comentaristas especializados" plan-

¹⁰ Muchas de estas correlaciones de fuerzas fueron reformuladas por el cambio político a partir del 2 de julio del año 2000.

tearon casi unánimemente (el único discordante era este autor) que Mullor había sido removido como resultado de sus errores y fundamentalmente por culpa de Samuel Ruiz, quien al ordenar a un fuerte grupo de diáconos, acompañados por sus esposas, en realidad había ordenado también a las esposas que serían *diaconizas*. Se argumentaba que apenas había estado menos de tres años en el cargo, fue nombrado el 2 de abril de 1997 y asumió el 21 de junio de ese año, lo cual según estos intérpretes sería un signo de su *caída en desgracia*. Es interesante destacar que un mérito que le reconocían era haber impulsado la colegialidad de los obispos.

También era notoria la presencia de monseñor Onésimo Cepeda, quien tuvo un fuerte control sobre los medios, mediante recursos que ya han sido descrito antes. Onésimo era identificado por la prensa como portavoz de la Iglesia, y por otro lado se dedicó en forma entusiasta a difundir la hipótesis de la "remoción descalificadora" del nuncio. Son conocidos por todos los especialistas los conflictos que tuvo el nuncio con Onésimo (algunos de los cuales reseñamos en otros capítulos) y el llamado *Club de Roma*. Las versiones afirmaban que la "designación" de Vera en Saltillo y la "remoción" de Mullor mostraban que *ahora sí* cambiaba la correlación de fuerzas desde las cúpulas y la Iglesia mexicana se articulaba a los programas del Estado.

Días después nos enteraríamos que su sustituto el arzobispo Sandri, a la sazón nuncio en Venezuela, también tenía menos de tres años en el cargo y que sus relaciones con el presidente Hugo Chávez habían sido tensas, pues en su momento respaldó a la Iglesia católica venezolana en su confrontación con éste, conflicto que aún persiste.

Nuestra hipótesis es distinta y plantea que el nuncio es un diplomático *sui generis*, como "legado del Romano Pontífice tiene encomendado el oficio de representarle de modo estable ante las iglesias particulares o también ante los Estados y autoridades públicas a donde son enviados" (CC 363). Su función principal consiste en "defender conjuntamente con los obispos, ante las autoridades estatales, todo lo que pertenece a la misión de la Iglesia y de la Sede Apostólica" (CC 365). También debe trasladar las solicitudes de los obispos locales a la Santa Sede. Mullor no empezó en México su carrera diplomática; ordenado en 1954 se trasladó ese mismo año a Roma y se doctoró en Derecho Canónico, en 1957 ingresó a la Pontificia Academia Diplomática y en 1959 a la Secretaría de Estado como miembro de la Diplomacia Pontificia, desde 1967 pasa a desempeñarse en misiones diplomáticas en Bruselas y Lisboa, enviado especial ante el Consejo de Europa (1974-1979) y en 1979, a los 47 años, es consagrado arzobispo y enviado como nuncio ante Costa de Marfil, Alto Volta y Níger, hasta 1985; observador permanente ante la ONU (1985-1991) y nuncio apostólico en las Repúblicas Bálticas: Lituania, Letonia y Estonia (1991-1997), de allí pasó a México. En síntesis, nunca estuvo al frente de una parroquia y toda su vida eclesiástica la desarrolló en la diplomacia. Ése es su oficio.

El nuncio es un embajador, figura del derecho internacional, pero también es el representante de la Iglesia Católica Universal, que tiene el primer registro otorgado por la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, como ya comentamos en el marco del litigio de Prigione y Corripio. Es interesante recordar que en aquella ocasión, la Secretaría de Gobernación, a cargo de don Fernando Gutiérrez Barrios, emitió un comunicado informando que se había recibido a Prigione y que la entrevista había durado "cinco minutos". Don Fernando, discípulo del también veracruzano y teórico del liberalismo en México, don Jesús Reyes Heróles, seguramente recordó que *en política la forma hace fondo*. Finalmente corrió la misma suerte que Reyes Heróles, de quien se dice que debió renunciar por su disconformidad con la primera visita del papa en 1979; para esa ocasión existe la leyenda de que le aplicó al pontífice una multa de tres salarios mínimos por circular con ropa religiosa por la vía pública.

La hipótesis que manejamos es que el nuncio, quien decía ser 10% diplomático y 90% pastor, desgastó su figura de diplomático en función de cumplir su papel de pastor, o visto de otra manera, como miembro de la Conferencia del Episcopado Mexicano siguió las instrucciones de las autoridades de la CEM e hizo cosas poco imaginables en un diplomático, por ejemplo su comportamiento en la cuestión chiapaneca o el no presentarse en la inauguración de la Catedral de Ecatepec, para saludar al presidente; la explicación que divulgó era que ya estaba comprometido para asistir al cumpleaños del entonces obispo de Tuxpan monseñor Cuara Méndez, que ahora es el obispo de Veracruz.

Cabe recordar, como ya mencionamos, que en esa oportunidad el presidente y el secretario general de la CEM se retiraron y no saludaron al entonces presidente Ernesto Zedillo ni se quedaron a la comida de la inauguración. Acciones de ese tipo desgastan las posibilidades de gestión de un diplomático; entendemos que si fue enviado nada menos que como rector de la Academia Diplomática Pontificia a formar diplomáticos, donde él mismo estudió, no es precisamente porque fuera un "novato que cometió errores de principiante", como planteaban los medios y los integrantes del *Club de Roma*. Una lectura somera de su currículo acredita además que ha tenido posibilidades de conocer sus responsabilidades y que muy probablemente cumplió con las instrucciones recibidas demasiado bien. El factor *tiempo de permanencia* no es un dato suficiente, como dato curioso es precisamente el mismo tiempo que se desempeñó el sustituto nuncio Sandri en Venezuela. Otra de nuestras hipótesis de trabajo es que los medios de comunicación están muchas veces controlados por grupos de intereses que tratan de construir efectos mediáticos y que no necesariamente concuerdan con la realidad, o que simplemente expresan ideologías centralistas y no perciben la importancia de la periferia; como afirmó Martín Rábago, obispo de León

y vicepresidente de la CEM: "también estamos los de provincia". Como le comenté en cierta ocasión a un periodista, el drama que tiene la prensa nacional es que a veces en materia religiosa se comporta como prensa local en el valle de la ciudad de México.¹¹

La gestión del nuncio Sandri fue más breve todavía, entregó sus cartas credenciales el 2 de mayo del año 2000, siendo presentado por los obispos de la Teología de la Prosperidad como alguien que por ser latinoamericano (argentino) podía comprender mejor la idiosincrasia mexicana, en una crítica por elevación a Mullor por ser español; la relación de Sandri con el cardenal Rivera fue notable, así como su distancia con la presidencia de la CEM. Sandri era presentado también como un hombre de todas las confianzas del secretario de Estado del Vaticano cardenal Angelo Sodano, quien tiene fuertes roces con el Opus Dei; en una publicación de ese mismo año hay un perfil del nuevo nuncio, "nombrado arzobispo en julio de 1977, monseñor Sandri es considerado miembro del clan masónico vaticano; mantiene fraternales relaciones con el cardenal Pío Laghi y con monseñor Giovanni Batista Re" (Discípulos de la Verdad, 2000: 64). El nuncio Sandri sólo tuvo tiempo en su agenda para recibir al entonces candidato del PRI, Francisco Labastida y nunca cuadraron los tiempos con Vicente Fox; después del 2 de julio de 2000, los tiempos se invirtieron y quien no encontraba tiempo para reunirse con el nuncio era el candidato triunfador. Estaba en esas cuestiones cuando a principios de septiembre fue a Roma para una reunión de rutina y fuimos informados que por un movimiento en el Vaticano quedaba libre la posición de sustituto (subsecretario de Estado) del Secretario de Estado y que Sandri había sido designado para esta alta función, por lo cual debía renunciar a la nunciatura.

Preparando el 2000

La transferencia de carismas religiosos a lo político

Apenas repuestos de las vicisitudes del fracasado fin del mundo, los "sobrevivientes" pudieron escuchar el mensaje de un precandidato a la presidencia del país que daba "gracias a Dios por no ser el candidato oficial", esta frase, parte del habla coloquial y teniendo en cuenta la formación de los expertos que diseñan las campañas políticas,

¹¹ Finalmente Sandri se desgastó también, pues siguiendo las instrucciones del *grupo compacto* no recibió al candidato Vicente Fox; después del 2 de julio quien no encontraba lugar en su agenda era el ya presidente electo. Para fortuna de Sandri tuvo que dejar su cargo por su designación como sustituto del secretario de Estado del Vaticano. Los expertos afirman que fue rescatado del naufragio por sus amigos.

no podía ser casualidad, sin embargo una referencia a Dios involucraba a la inmensa mayoría de la población, tanto católicos como no católicos e incluso a los no creyentes, que suelen emplear esta frase. Esta sutil referencia a lo religioso fue rebasada por el entonces precandidato de otro partido el PAN, quien enarbó el estandarte del Padre Miguel Hidalgo con la virgen de Guadalupe y proclamó que ésta lo guiaría hasta el triunfo. El gesto, que no dejaba mayor margen para dudar de las intenciones, dio lugar a una pequeña tormenta. La jerarquía católica emitió diferentes opiniones tanto de aprobación como de profundo rechazo e incluso formuló rectificaciones que parecían ratificaciones. Hasta el nuncio Justo Mullor, en una entrevista, fue de los primeros en definir que no veía problemas.

Esta medida molestó notablemente a un sector de la dirigencia panista, la cual siempre hizo énfasis en que no era un partido confesional y provocó reacciones condenatorias de los evangélicos afiliados al blanquiazul, llegando a la renuncia de Humberto Rice, empresario, miembro de la Iglesia congregacional, quien fue presidente municipal, diputado federal y secretario general nacional.

En los comicios de 1997 fue elido para jefe de gobierno del Distrito Federal el ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano, quien abiertamente había manifestado "que no era creyente", lo cual, sin embargo, no impidió que anunciada la visita del papa, fuera a Roma a invitarlo personalmente, y tiempo después durante la quinta visita le ofreciera las Llaves de la Ciudad, además de darle la calidad de "huésped distinguido". Sobre este asunto se tejieron muchas hipótesis que apuntaban a la intencionalidad política del acto. Nuestro sondeo telefónico mientras se realizaba dicho acto, marcó un alto nivel de aprobación (90%). Los entrevistados lo consideraban como un acto civilizado y de urbanidad elemental. En el discurso de Cárdenas se hizo un desarrollo conceptual que mostraba las coincidencias entre su programa y la doctrina social de la Iglesia, lo que mostraba que estaba redactado por un especialista católico avezado en la materia. Con esta disertación, el ingeniero se ubicaba en un espacio peculiar de la sociedad mexicana: el de los hombres que manifiestan su agnosticismo pero que muestran un profundo conocimiento de lo religioso, una suerte de *ateo gracias a Dios*, como se dice en lenguaje coloquial.

Antes de las elecciones federales de 1997, nuestro equipo investigó la relación entre valores religiosos y comportamiento electoral, allí detectamos que en el área metropolitana de la ciudad de México, 33% de nuestros entrevistados consideraba relevante que el candidato fuera creyente; los argumentos se orientaban hacia la creencia de que una persona religiosa sería *temerosa de Dios* y que por lo tanto cumpliría sus promesas y evitaría la corrupción, y juicios semejantes. Este perfil podría incrementarse ante los niveles de crisis e incertidumbre por los que atraviesa nuestra ciudad, tanto en términos existenciales, de expectativas milenaristas y

apocalípticas como por la incertidumbre que produce la posibilidad de cambios profundos en el sistema político que ya se vislumbran. La inclusión de un discurso religioso pareciera remitirse al campo de las lealtades primordiales, de las emociones más profundas que muchas veces inciden notablemente en el comportamiento de las personas.¹² Este asunto lo retomaremos después del análisis de la Carta Pastoral.

Finalmente, el Instituto Federal Electoral recibió dos denuncias, una del PRI y otra del PAN acusándose mutuamente de cosas parecidas; el PRI señaló el asunto del estandarte protagonizado por Vicente Fox y el PAN destacó a su vez un acto de campaña en el Distrito Federal del precandidato Campa Ciprián, quien se había dado tiempo para invocar en medio de su gira al Niño pan de Xochimilco; el blanquiazul denunció también las invocaciones a Dios de Roberto Madrazo. Ambos partidos terminaron con sendas multas. Un verdadero acontecimiento en la historia del campo político-religioso en México.¹³

La "madre de todas las batallas". Los 25 mártires vs. Juan Diego

En este capítulo aventuraremos alguna explicación de la batalla simbólica más curiosa de estos últimos años: la tan llevada y traída causa de canonización del beato Juan Diego. No repetiremos las explicaciones de la ausencia de santos mexicanos y latinoamericanos, que los católicos ven como una "necesidad", sino más bien nos interesa comprender el orden y las jerarquías en los acontecimientos. Durante nuestras investigaciones de campo en la Basílica de Guadalupe, nuestros entrevistados definían unánimemente a Juan Diego como "un indio pobre y humilde", y así había sido definido por la Iglesia hasta los últimos años. Sin embargo, la información histórica de la época menciona el culto guadalupano pero hasta mediados del siglo xvii apenas menciona a Juan Diego. Esto había sido un aspecto recurrentemente mencionado por los liberales e incluso por católicos hispanistas antiguadalupanos, quienes en forma discreta siempre ponían en duda la aparición.

Sin embargo, la nota más significativa sería dada por el abad Schulenburg, quien en entrevista poco difundida en la revista *Ixtus* llegó a decir que no había datos de su existencia, "que era un mito". Esto pasó desapercibido, aunque un año más tarde en

¹² La encuesta del año 2000, realizada con una metodología similar a la de 1997, mostró un incremento de esta tendencia hacia prácticamente la mitad de los entrevistados.

¹³ Al respecto puede consultarse una entrevista que me hizo Rodrigo Vera y que se publicó en *Proceso* (16/9/2000). Allí se agregan otros artículos que analizan estas cuestiones.

la revista *30 Giorni*, vocero de Comunión y Liberación, que tiene como objetivo combatir el racionalismo en la Iglesia, apareció la famosa entrevista y por supuesto una fuerte crítica al abad. Simultáneamente la prensa mexicana recibía una traducción de la entrevista y en todo el país comenzó la polémica. El abad fue públicamente denigrado y prácticamente obligado a renunciar alegándose *odius plebi*,¹⁴ acusándosele no sólo de haber engañado al pueblo, sino que además se había apoderado de los bienes de la Basílica, "sin rendir cuentas" de los resultados. Al principio se pudo interpretar esto como un golpe contra Prigione, teniendo en cuenta las excelentes relaciones entre ambos y el hecho de que uno de los cinco religiosos católicos que asistieran a la toma de posesión del presidente Carlos Salinas fuera el abad; aunque hechos posteriores permitirían generar otra hipótesis. Finalmente la Arquidiócesis Primada de México, dirigida por el cardenal Norberto Rivera, pasó a designar al rector de la Basílica y a controlar el 90% de todos sus ingresos.

En términos teológicos los beatos y santos son hombres piadosos que por sus virtudes terrenas son modelos de santidad, modelos de vida para la sociedad. Después del Concilio Vaticano II se fortalecieron las exigencias para llegar a esta distinción y se incluyeron criterios más rigurosos, pues en la Edad Media se otorgó esta calidad a personajes mitológicos, que eran parte en muchos casos del panteón precristiano de los *nuevos* católicos, generándose así interesantes procesos sincréticos. Por ejemplo, San Jorge que mató al dragón.

El caso de Juan Diego tiene tres dificultades: demostrar la existencia física, tener una biografía completa del mismo que garantice que es un modelo de santidad y, finalmente, acreditarle, al menos, un milagro; habitualmente son dos, pero en este caso se compensa con las creencias populares sobre el mismo, ampliamente demostradas (Giuriati y Masferrer, 1998). En el caso de los mártires también sólo es necesario uno.

En torno a la existencia física no se han localizado ni los restos físicos ni un acta de bautizo, los documentos que lo mencionan son de 1660, más de un siglo después del "hecho guadalupano". No hay entonces mayores datos sobre su vida y faltaba aún el milagro. Es interesante destacar que para eximirse de la presentación de los restos físicos se adujo que los restos de Juan Diego habían sido enterrados en 1926 en una caja de plomo en la antigua Basílica en el cementerio de naturales, el Consejo de Arqueología del INAH no dio permiso para realizar la excavación por una serie de

¹⁴ En castellano "odio del pueblo", una figura contemplada en el Derecho Canónico y que puede emplearse para destituir a un funcionario eclesiástico, quien por sus errores habría perdido legitimidad ante la sociedad.

razones técnicas, la mencionada carta de rechazo fue empleada como constancia tanto de la existencia como de la imposibilidad de conseguir las reliquias del beato Juan Diego.

En 1999 continuó la presión para que Juan Diego fuera el primer santo mexicano y en este proceso *se filtró* una carta de Schulenburg, Wanhorltz y Martínez, ex abad, canciller y bibliotecario de la Basílica, respectivamente, quienes cuestionaron la calidad de la información enviada, esto fue secundado por varios historiadores católicos, entre quienes destaca Richard Nebel. Los argumentos fueron rebatidos con varios documentos, los más significativos son una Probanza de 1731 de una indígena noble que solicita su ingreso al Colegio de Indias Nobles y declara ante notario de la época ser descendiente de Juan Diego y de Nezahualpilli y Nezahualcōyotl.¹⁵ El otro documento es un Códice de 1548, que está en manos de una familia que dice haberlo encontrado recientemente dentro de un libro, que no se identificaba y que tampoco lo mostraba. Existen otros documentos de época que hacen énfasis en el culto guadalupano, pero que no mencionan necesariamente a Juan Diego. Finalmente el documento fue exhibido pero se encontró que mostraba muchos problemas de técnica histórica para ser admitido como contemporáneo a la aparición y no como una elaboración posterior de finales del siglo xvi, o principios del xvii en el mejor de los casos.

Lo más notable del asunto es que Juan Diego, de ser un *indio pobre y humilde*¹⁶ se transformó en integrante de la nobleza indígena, y que según monseñor Enrique Salazar y Salazar tuvo varias esposas e hijos en su gentilidad, a las cuales repudió al recibir el bautizo, y eligió para quedarse con sólo una de ellas, precisamente con la que no tenía hijos. Interrogado sobre si "eso se vale", Salazar en términos muy etnológicos ha respondido que "era lo que se acostumbraba en esos tiempos". Cabría preguntarse si esto estaría dentro de un modelo de santidad al menos en términos contemporáneos.

¹⁵ Una extensísima conversación de Carlos Marín con monseñor Enrique Salazar y Salazar sintetiza en forma didáctica la polémica a principios de los años noventa, donde ya comienza a esbozarse la hipótesis del *Juan Diego de la nobleza india* (*Proceso*, 26/3/1990: 6-13).

¹⁶ Esta posición es sostenida por varios autores, el más notable es Miguel León Portilla, quien en *Guadalupe Tonatzin* (FCE, 2001) hace una nueva traducción del Nican Mopohua y afirma en el estudio crítico que Juan Diego era un macehual y que es la base de la lectura náhuatl del cristianismo, la fundación de la Iglesia autóctona, rebatiendo así los intentos de la Teología de la Prosperidad por cooptarlo, esto último fue claramente esbozado en la presentación de la obra en el Colegio Nacional.

En torno al Códice 1548 sería útil que fuera sometido a la revisión de varios expertos, pues sólo contamos con la desalentadora versión de Joaquín Galarza, quien el día de la presentación de esta obra comentó a la prensa que su "fe guadalupana seguía siendo la misma que antes de la presentación"; sin hablar de algunos historiadores amigos quienes participaron como fuentes informativas, pues al realizarles algunas preguntas respondieron que "habían jurado mantener el secreto" sobre los mencionados trabajos.

La estampa divulgada como oficial por la Arquidiócesis contribuyó a crear un clima francamente difícil entre los religiosos; entiendo que la pintura del siglo xviii representa a un Juan Diego con rica vestimenta y abundante barba, la imagen ha sido revisada por antropólogos físicos quienes han expresado sus dudas sobre la forma de la nariz, de los ojos y la presencia de la barba, todos estos elementos típicamente europeos, imposibles de aceptar científicamente en un amerindio genéticamente no mestizado, como sería el caso. En las entrevistas realizadas con religiosos de órdenes de inspiración guadalupana me han manifestado su indignación por la manipulación simbólica que consideran una estrategia de la Teología de la Prosperidad por el hecho de cooptar el símbolo de Juan Diego, un modelo para la "opción preferencial por los pobres", en su particular devoción.

El milagro que se le atribuye a Juan Diego es que un joven drogadicto se arrojó desde un segundo piso y cayó de cabeza con una fractura de cráneo múltiple, fue llevado a un hospital público donde lo desahuciaron los médicos; su madre invocó a Juan Diego y el joven se curó. Al día siguiente las radiografías no mostraban ningún rastro de fracturas. Vivió en una casa de religiosos y finalmente debió migrar a los Estados Unidos cuando la Iglesia le suspendió una beca, ya aprobado el milagro por el papa. Reacio a dar entrevistas, su madre aclaró finalmente que su petición a Juan Diego no había sido espontánea sino a instancias del médico que lo atendió, quien curiosamente era miembro del Centro de Estudios Guadalupeños. Sería muy interesante que se exhibieran las radiografías, conocer el testimonio de los médicos, etcétera; llama la atención la falta de información sobre el particular¹⁷ que contrasta con la causa de los 25 mártires.¹⁸

¹⁷ Finalmente Juan Diego sería canonizado en el año 2002.

¹⁸ Esta causa había sido iniciada en los años treinta por el arzobispo Francisco Orozco y Jiménez y se reactivó a partir de 1983. Fueron beatificados a principios del 1992 y esto fue percibido por ciertas fuentes como una prueba del "revanchismo" de la Iglesia católica. En forma provocativa Felipe Cobián tituló su colaboración en *Proceso*, "Tras el reconocimiento de la Iglesia, Fast Track a la beatificación de 25 cristeros" (24/2/1992:14).

Sin embargo, otro anuncio del Vaticano terminaría con las expectativas: se canonizaría a 25 mártires de la Cristiada, un fundador de orden religiosa y una fundadora también de orden religiosa femenina. El Juicio de Canonización iniciado en la década de los años treinta (mucho antes que el de Juan Diego), se había consolidado pues la versión acerca del milagro señala que una bioquímica que padecía una enfermedad incurable invocó a los 25 mártires, beatos en ese momento, y se le concedió el milagro. En el caso de los 25 mártires se reúnen todos los requisitos: está demostrada su existencia histórica, sus biografías muestran que no fueron combatientes y que fue un acto totalmente arbitrario en función de su "pública defensa de la fe"; uno de los criterios más valorados actualmente por el papa en las causas de canonización del siglo xx; pudieron demostrar que eran modelos de santidad y aparentemente el milagro no ofrece mayores cuestionamientos.

Jean Meyer no cuestionó a los elegidos, pero ha reclamado los criterios excesivamente clericales en la selección, pues hay en circunstancias similares alrededor de 250 mártires, la mayoría de ellos laicos, y en este caso se ha priorizado a los sacerdotes (22) sobre los laicos (3).

Los 25 mártires fueron canonizados el 21 de mayo del 2000, el día correspondiente a México en los festejos del Jubileo; en términos de disputa del campo simbólico nuestra interpretación es que en el año 2000 la Iglesia católica envió suficientes mensajes que se articulan en el campo político-religioso: se canonizan los mártires de la Cristiada, a principios de mayo se realizó el Segundo Congreso Eucarístico donde se destacó que el anterior no se pudo completar debido a la represión sufrida por los católicos en el marco de la Cristiada y el *modus vivendi*, finalmente la Carta Pastoral emitida en marzo y el documento *La democracia no se puede dar sin ti* definen el proyecto político religioso de la Iglesia católica, que fue respondido con un decálogo de Vicente Fox, donde prácticamente asumió las posturas de la Iglesia católica, a la vez que abrió espacios a los evangélicos. En una situación históricamente compleja, los 25 mártires de la Cristiada fueron interpretados como un símbolo pertinente en las nuevas posiciones de la Iglesia, y la postergación de Juan Diego podría entenderse en el marco de una Iglesia con proyecto de nación, donde las propuestas fundamentalmente devocionales no son prioridad.¹⁹ En definitiva *los símbolos son instrumentos para la acción*.

¹⁹ Sin descartar un *estate quieto* al grupo compacto, particularmente al arzobispo Norberto Rivera, quien se quedó sin santo local, y a monseñor Onésimo Cepeda, quien afirma que Juan Diego nació dentro de su Diócesis de Ecatepec, e incluso ya tiene señalado un predio como suelo natal. Aclaramos que no haremos un análisis exhaustivo de la canonización de Juan Diego pues requiere otro esfuerzo de contextualización que escapa a los límites del período analizado.

*A propósito de la Carta Pastoral: Del Encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*²⁰

Largamente anunciada, fruto de intensas reuniones y de consultas con especialistas, varios de ellos no católicos, algo novedoso en la Iglesia católica mexicana, el viernes 24 de marzo de 2000 se presentó esta Carta Pastoral en la Basílica de Guadalupe donde las autoridades de la CEM hicieron entrega, previa invitación, a sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos consagrados, laicos comprometidos, representantes de otras confesiones y de otros sectores de la sociedad mexicana (el autor de estas líneas estaba en la lista de este último *otros*). Este documento tiene por su importancia apenas dos antecedentes previos en el Episcopado, la *Carta Pastoral del Episcopado Mexicano sobre el Desarrollo e integración de nuestra Patria en el Primer Aniversario de la Encíclica "Populorum Progressio"* del 26 de marzo de 1968, donde intenta retomar los planteamientos del CELAM de Medellín y el *Mensaje del Episcopado Mexicano al Pueblo de México acerca de "El Compromiso Cristiano ante las Opciones Sociales y la Política"*, del 18 de octubre de 1973. Aunque debemos reconocer que esta documento es mucho más profundo y se constituye en un parteaguas de la Iglesia hacia el próximo milenio. Se inicia con una cita bíblica que plantea la liberación de los cautivos (Lc4,18-19) y propone ir más allá de una *iluminación coyuntural y buscan comprender e iluminar los problemas y desafíos que consideramos más profundos e importantes, tanto a nivel eclesial como nacional, dando respuesta a los desafíos de nuestra Nación (8) renovando nuestro encuentro con Dios... a través de caminos de perdón y de reconciliación (10)*. Por primera vez la Iglesia no plantea una visión triunfalista de la Conquista sino que reconoce excesos y maltratos contra los indígenas y el rechazo a su cultura y valores, a la vez que reivindica la labor evangelizadora, pone distancia con el poder español, hace énfasis en la *integración del cristianismo y el enraizamiento del cristianismo en las varias culturas (18)*. *No fue la violencia de la espada ni la conversión forzada, sino (explica) la misteriosa atracción de María de Guadalupe la que llevó a ambos pueblos y culturas... a una nueva forma de comprenderse y relacionarse desde la fe (19)... dando origen a lo que hoy conocemos como el mosaico de la Nación mexicana (22)... un pueblo que es síntesis de pueblos, donde incluso otras culturas como la africana, encuentran su lugar (25)*.

²⁰ Para facilitar la lectura pondremos en cursivas las citas textuales de este apartado y al final de la misma se pondrá el número de párrafo entre paréntesis como referencia, en todos los casos obviamente estamos citando a la *Carta Pastoral*.

Aunque reconoce que en la Colonia y el Virreinato graves errores y problemas coexistieron con grandes aciertos (26) considera que en dicha etapa se conforma nuestra identidad y germinaron nuevas búsquedas y se configuraron nuevos cambios imposibles de explicar si rompemos con el pasado (27).

Sigue un apartado denominado *La racionalidad moderna a favor de la independencia y libertad políticas* donde se aceptan las propuestas independentistas como parte de un proceso interno y reivindica a estos pensadores que también son católicos. *Hidalgo y Morelos, y muchos otros, eran sacerdotes que a pesar de sus limitaciones y debilidades humanas, por su fe en Cristo, su devoción a María de Guadalupe y sus ideas teológicas y políticas, lucharon por la Independencia de México. Por ello los reconocemos no sólo como próceres, sino como colaboradores fundamentales en la construcción de la Nación (29).* Sin embargo, reclama contra el Estado laico, que copia a los liberales franceses y americanos, basado en la *separación y supremacía respecto a la Iglesia* que originó la confrontación entre dos formas irreductibles de comprender la identidad de la Nación (30).

Esto habría llevado a los mexicanos a vivir dos lealtades aparentemente contradictorias y excluyentes: a Dios y a la Iglesia por un lado, y al Estado y sus gobernantes por otro (33)... los funcionarios se han visto obligados a acallar o negar una convicción para poder ser fieles a la otra (34). Critica la marginación de la Iglesia a la esfera privada y señala que *al reducirse gravemente la identidad nacional a comprensiones materialistas, ateas y pragmáticas, los mexicanos, a pesar de compartir la misma fe, lucharon entre sí como enemigos, dejando una profunda herida que todavía hace falta sanar con el perdón y la reconciliación (38).* Aunque con la persecución religiosa, la Iglesia vio nacer al martirio a muchos de sus miembros, quienes muriendo por su fe en Cristo Rey y en la Virgen de Guadalupe y por su amor a la Iglesia y a la Patria, ofrendaron su vida por el derecho a la libertad religiosa (39).

Critica también a las políticas de desarrollo, al centralismo y control del poder y a los sindicatos corporativos (44), señala que la globalización ha sido vista como una cuestión simplemente económica (50) y *no ha sido acompañada por la necesaria reforma política y social que requiere la Nación, faltarían mayor participación política, una reforma electoral que superara definitivamente el fraude y diera igualdad de oportunidades a otros partidos (52).*

Llegamos así al diagnóstico del Estado, éste por la crisis de los estatismos y la imposición de las propuestas neoliberales de reducir el deber social del Estado entra en una incertidumbre y dificultades para definir una sólida política social que consolide los procesos estructurales tendientes a la superación de la po-

breza y a la creación de condiciones y oportunidades de desarrollo a través de una justa y adecuada distribución de la riqueza (55). Termina planteando la falta de empleos, las dificultades de la pequeña y mediana empresa, la desaparición de las clases medias y el acelerado enriquecimiento y concentración de la riqueza en unos cuantos... hacen de México uno de los países con mayor desigualdad en la distribución de la riqueza en el mundo (56).

El capítulo siguiente intenta *comprender los nuevos signos de los tiempos y allí tenemos una especie de programa y entramos a una serie de propuestas tales como comenzamos a constatar que es posible el cambio del poder político, e incluso la alternancia, sin que prevalezca siempre la anticultura del fraude electoral (65). Reclama también que ante la crisis del modelo de Estado centralizado y homogéneo, la sociedad mexicana emerge como una realidad plural, más abierta y exigente (66).*

Pasaremos por razones de espacio y especificidad temática a analizar un capítulo clave para comprender la posición de la Iglesia ante la coyuntura política del 2000, que se llama nada menos que *El sistema político en transición* (p. 107). Allí se reclama una creciente cultura de participación ciudadana (251), la posibilidad real de esta alternancia (252) y diagnostica que nuestra transición no posee un rumbo asegurado (253). Pero requiere una transición, no meramente electoral, sino la reformulación de todo el sistema político (254) y para ello es necesario actualizar la Constitución de la República a partir de una reconsideración de la dignidad de la persona, de sus derechos y obligaciones, de la historia de nuestra Nación y del nuevo escenario nacional e internacional (255).

Para la CEM el camino no es fácil pues existe la posibilidad de una regresión autoritaria, aun por vía electoral pues aun existen deficiencias graves en el reconocimiento efectivo del derecho político al voto libre y secreto. (257). Condena la compra del voto y señala que colaborar directa o indirectamente con el fraude electoral es un pecado grave que vulnera los derechos humanos y ofende a Dios. (259). Señala los peligros de la deformación de la realidad en los medios y denuncia que una democracia sin valores y principios degenera en demagogia y en fórmulas políticas contrarias a la libertad y a la justicia (261). Propone además que la Iglesia colabore siempre de manera positiva en la solución de conflictos (266) y fija también las condiciones para el diálogo, "fraterno entre todos dará vigor a los proyectos de futuras reformas, auspiciadas por los ciudadanos de buena voluntad, pertenecientes a todos los credos religiosos y a los diversos sectores políticos y culturales" (267) (Juan Pablo II, 26/1/1999). Construyendo así un proyecto solidario, plural e incluyente, al servicio de las personas, de las familias, de sus valores y de su historia (269).

La Iglesia define también el concepto de **laicidad del Estado** como la *aconfesionalidad basada en el respeto y promoción de la dignidad humana y por lo tanto en el reconocimiento explícitos de los derechos humanos, particularmente de derecho a la libertad religiosa (279)*. La misma implica que *es contrario a la dignidad humana restringirlo al culto o impedir su ejercicio en campos como la educación pública y la participación cívico-política (280)*. *El respeto que el Estado debe a las iglesias... excluye la promoción tácita o explícita de la irreligiosidad o de la indiferencia como si al pueblo le fuera totalmente ajena la dimensión religiosas de la existencia. Más bien es una obligación del Estado proveer los mecanismos necesarios y justos para que, quienes deseen para sus hijos educación religiosa la puedan obtener con libertad en las escuelas públicas y privadas (281)*.

La libertad religiosa recibe un matiz que no se puede soslayar, pues el criterio de la CEM es que, si bien *respeto implica reconocimiento igualitario*, marcan que *es legítimo precisar que no todas (las iglesias) tienen la misma representatividad y por lo tanto, que no todas colaboran de la misma manera y grado al bien común. El derecho exige que la diferente aportación a la Nación sea también reconocida en justicia (282)*.

Planteamiento del Proyecto Histórico de Nación:

1. *Velar y defender el derecho natural de todo ser humano a la vida y a la integridad física desde la concepción hasta la muerte (283)*.
2. *Reconocimiento formal a los derechos humanos, la libertad religiosa y a la vida (284)*.
3. *Libertad política para los fieles laicos, la Doctrina Social de la Iglesia les ofrece principios, criterios y directrices para orientar su libertad pero sin pretender jamás sustituirla (286). Una misma fe puede dar lugar a diversos compromisos políticos*.
4. *Ampliar el marco de convivencia entre grupos y sociedad. Diálogo, participación y representación que favorezcan la solidaridad y la subsidiariedad*.
5. *Clarificar los derechos y deberes propios de los Poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial... de modo que se eviten el chantaje, la incomunicación o la invasión de campos en los que los poderes poseen una legítima autonomía e independencia (290)*.
6. *Profundizar en el proceso de la reforma del Poder Judicial ... evitando particularmente la impunidad, corrupción, el autoritarismo, la discrecionalidad y la venganza (291)*.

7. *Revisar el modo como está articulado y puesto en práctica actualmente el estado de derecho (291).*
8. *Definir las premisas fundamentales del desarrollo económico... logrando equidad, mejores condiciones para la producción y distribución de la riqueza, a través de una economía de empresa respetuosa de los debidos límites éticos, sociales y jurídicos (294).*
9. *Reconocer en plenitud a través de procedimientos legales pertinentes el derecho de los padres a la educación de sus hijos (295).*
10. *Orientar éticamente el servicio de los medios de comunicación... para que sirvan a la dignidad de las personas y a la preservación e incremento de la cultura nacional. Es preciso que exista una normatividad básica para que el derecho a la libertad de expresión no lesione los derechos de las personas y de la comunidad (296).*
11. *Reconocer y promover las diversas culturas que integran nuestra Nación (297) y mejorar la manera como promovemos a las comunidades y culturas indígenas en el contexto de nuestra Nación, para que sin mermar la legítima autonomía que poseen, se logre una adecuada y respetuosa integración de sus aportes y riquezas particulares, a través de los cambios jurídicos necesarios para tal efecto (298).*
12. *Hacer efectivo el federalismo.*
13. *Ayudar a que el desempeño de las fuerzas armadas sea cada vez más un servicio a la Nación, es decir al pueblo con sus valores e historia, respetando y protegiendo los derechos y libertades de todos.*
14. *Reconocer explícitamente el derecho a la objeción de conciencia (301).*
15. *Adecuar la normatividad jurídica que regula las relaciones de las iglesias con el Estado hasta lograr un "reconocimiento pleno y efectivo de la libertad religiosa, fruto y garantía de las demás libertades civiles" (Juan Pablo II, 1990) (302).*
16. *Definir a la luz de los derechos humanos y sus deberes correlativos el modo como nos relacionamos frente a las naciones del mundo globalizado para que conscientes de nuestra privilegiada posición geográfica se aprovechen las ventajas de la misma sin afectar las condiciones que hacen soberanos a nuestro Estado y a nuestra Nación, y que posibilitan adecuadamente el desarrollo sustentable: respeto y protección al medio ambiente, responsabilidad social de las actividades productivas y promoción de nuestra identidad cultural (303).* Este último punto parece una referencia crítica al TLC y al impacto que la relación con Estados Unidos produce en la cultura mexicana.

En síntesis, la Iglesia se propone aportar a un rescate de la nación frente al Estado, remarcando el carácter coyuntural del gobierno y la temporalidad de éste que estaría en crisis y es allí donde se adjudica un papel estratégico. Reivindica en varias oportunidades la necesidad de construir una sociedad pluralista, participativa y democrática. El documento es sumamente extenso, tiene 169 páginas y detalla un verdadero plan de acción de la Iglesia y lo que ella le propone a los distintos actores sociales para los próximos años. También aclara que no tiene soluciones técnicas y reconoce la posibilidad de que los fieles católicos escojan distintas opciones políticas, pero clama contra la indiferencia e incluye como comportamiento pecaminoso no votar. También reitera conceptos ya conocidos sobre educación y familia y hacia las otras opciones religiosas, además de un diálogo ecuménico asume que la conversión a otras religiones es un *desafío para la Iglesia*. Pero en ese presunto ecumenismo reclama también se le dé un papel significativo por su posición histórica y cuantitativa.

El documento de la CEM es muy importante porque implica que la Iglesia, después de estar años *en las sacristías* sale a la luz pública con propuestas propias y con un proyecto de nación. Al margen de coincidencias y discrepancias, el documento debe ser leído para comprender las tendencias que se desarrollan al interior de la Iglesia. En este caso, nuestra hipótesis es que el mismo fue resultado de la alianza de diversas corrientes dentro de la CEM, como los obispos del Bajío y de Veracruz, quienes tienen el control de la misma y que además recibieron el apoyo de la Teología de la Liberación, la Iglesia autóctona, los carismáticos y los renovadores del Concilio Vaticano II, neutralizando en este caso a los obispos de la Teología de la Prosperidad. En noviembre del año 2000 se reeligieron las autoridades de la CEM, reduciéndose los espacios para la Teología de la Prosperidad.²¹

Es evidente que las iglesias y las concepciones religiosas seguirán planteando nuevos desafíos a la sociedad en su conjunto como actores múltiples, complejos y polifacéticos.

Los últimos días de marzo del 2000 estuvieron signados por la aparición de la Carta Pastoral, sin embargo la misma se transformó en un documento difícil de conseguir en las diócesis donde predominan los obispos de la Teología de la Prosperidad y los medios de comunicación le dieron un trato tangencial y en muchos casos ni

²¹ Esta Asamblea terminó con la reelección del arzobispo Morales y fue eliminado el obispo Onésimo Cepeda de la Comisión de Comunicación Social. Puede consultarse la prensa de esos días, donde aparecía como triunfante el *grupo compacto*, que en realidad perdió la mayoría de las posiciones que tenía. El traslado de Sandri los perjudicó pues estaba haciendo campaña contra Morales y su salida del país dejó huérfano a su equipo.

siquiera cubrieron las presentaciones de la misma. Sin embargo está siendo trabajada en la mayoría de las Diócesis y las órdenes religiosas la están impulsando.

El Estado articuló sus propias respuestas y en diciembre de 2000 se realizó un simposio en el Colegio de México donde estuvo un grupo de académicos, el secretario de Gobernación (junto con el subsecretario Lira Mora) y el secretario de Educación Pública, allí se reafirmó el concepto de *laicidad del Estado*, desde la lectura liberal del término. Desde el campo político destacó la respuesta del entonces candidato Vicente Fox, quien prácticamente asumió el documento en todos sus términos y difundió un decálogo donde sintetizaba su programa religioso, que en términos generales parece una síntesis de la Carta Pastoral.

La presentación formal de un programa en materia religiosa por parte de un candidato a la presidencia de la República, y cuyos contenidos coinciden con los planteamientos de la Iglesia mayoritaria, abrió espacios y polémicas que apuntan a corroborar las hipótesis con las que iniciábamos la investigación. Los puntos programáticos de Fox implicaron una reformulación del concepto de Estado liberal mexicano construido en el proceso de la Reforma y la Constitución del 1917, matizado con el *modus vivendi* de la *post Cristiada* y los cambios constitucionales de principios de los años noventa. Es interesante destacar que el concepto de *Estado cristiano* es también respaldado por un sector de los evangélicos.

En definitiva, los principales actores del campo religioso estaban enfrascados en la reformulación de los límites entre campo político y campo religioso en México, construyendo un espacio común: el campo político religioso. La sociedad mexicana se encontraba en una nueva coyuntura histórica. Mantener los límites como fueron formulados por los liberales o configurar otros con nuevos espacios de interacción en torno a cuestiones de interés común: la consolidación definitiva del campo político-religioso. Sin embargo el asunto no terminaría de esa manera. Como veremos más adelante el nuevo milenio traería un mayor distanciamiento entre los actores políticos y los actores religiosos en lo público y un mayor acercamiento en lo privado.

IX

La reformulación del campo religioso mexicano al inicio del milenio

Una de las cuestiones más notables al inicio del nuevo milenio es la reformulación general de los aspectos cualitativos en el campo religioso mexicano y a nivel internacional. La Iglesia Católica, Apostólica y Romana, la primera institución globalizada del mundo occidental, paradójicamente mantuvo durante dos milenios el concepto de *iglesia particular*,¹ una gran capacidad para operar en cada sociedad de modo particularizado de tal modo que podía acotar conflictos y contradicciones internas en cada país, región o diócesis, sin que lo sucedido en un espacio repercutiera en forma significativa en los demás, esto es ya parte de la historia. Nuestra ponencia representa un esfuerzo por sistematizar precisamente estas transformaciones para comprender estos cambios y ubicar a los viejos actores del campo religioso en un nuevo contexto, en el nuevo milenio, además de poder identificar adecuadamente a los nuevos actores, tanto del campo católico como del no católico.

En el caso mexicano lo más notable ha sido la decisión de la feligresía de someter a un escrutinio sistemático a sus líderes religiosos y al rechazo de asumir en forma pasiva y acrítica los planteamientos de los mismos. Ante esta situación, lo dominante ha sido una gran incapacidad de las jerarquías eclesásticas de comprender adecuadamente estos cambios y pretender mantener los modos de comportamiento que les fueron eficientes en otros momentos históricos, sin entender el carácter del Jubileo

¹ Implica el espacio de una diócesis, donde cada obispo ejerce su potestad, como sucesor de los apóstoles, también puede referirse a una región o país, es un elemento que define la identidad de un segmento de la iglesia frente a los demás; expresa las particularidades, "este es aquí el modo de ser católico, de ser Iglesia".

del año 2000, que la Iglesia católica celebró aparentemente con tanto éxito. Parte del Jubileo era la posibilidad de alcanzar una indulgencia plenaria y asegurarse el camino de la salvación si se asistía a Roma durante esos festejos o se realizaban ciertos ejercicios espirituales, la noción de perdón alcanzaba no sólo a los feligreses que asistían piadosamente al evento sino que también involucraba a la jerarquía que había cometido sus pecados. La noción cristiana del perdón asocia la justicia y el cambio en los comportamientos como expresión del arrepentimiento y el perdón de las ofensas. En esto la jerarquía le falló a sus fieles y se expresó en una crisis institucional de la cual la Iglesia todavía no se recupera.

En este contexto debemos entender los “pedidos de perdón” solicitados por el papa, acompañados a veces de acciones de impacto mediático, los cuales tienen al menos dos lecturas, una, la de los medios, cuando dicen que Juan Pablo II le pidió “perdón” a los judíos, que levantó la excomunión a Galileo Galilei o reconoció los excesos de los Cruzados en Grecia, para citar algunos casos. Una lectura cuidadosa del documento respectivo muestra lo relativo del asunto, tanto en el caso de los judíos como de los cristianos, se pidió perdón sólo por “algunos métodos antievangélicos desarrollados por algunos cristianos”. En el caso de Galileo se canceló la causa pero no se inculcó a la Inquisición, sino que se dio una compleja explicación según la cual el Santo Oficio, de acuerdo a los conocimientos de la época, no tenía otra manera de actuar. Del mismo modo, en el caso de los sacerdotes pederastas, nunca se los condenó ni excomulgó, sino que pidieron disculpas por los “errores”, sin que nunca se definiera la relación con las víctimas, y ello después de intensas presiones de la sociedad norteamericana en su conjunto. En ese sentido llamó poderosamente la atención que en el Consistorio de 2003 no se elevara a cardenal al arzobispo de Boston, el sucesor de Law, quien en su diócesis anterior, incluso en la nueva, tuvo un comportamiento consistente de crítica hacia los sacerdotes abusivos.

Lo más complicado de entender en los procesos históricos de larguísima duración y en el tiempo estructural que definiera Braudel es que las transformaciones no son “visibles” sino que los actores comienzan a vaciarlas de los contenidos anteriores y a transformarlas en otras instituciones; aquellos actores que no ven “a futuro”, creen que “todo tiempo pasado fue mejor”, que pueden repetir en forma rutinaria lo que les fue efectivo o al menos posible en tiempos anteriores, pero los demás actores reclaman y perciben otros patrones culturales en función de los que organizan sus conductas. Muchos ritos que se realizan “igual que antes” significan y simbolizan “otras cuestiones”. Iremos por partes.

La obsolescencia del modelo de moral sexual y familiar

Durante mucho tiempo la Iglesia católica hizo de su capacidad para legitimizar y sacralizar los ritos de paso un momento estratégico en su influencia social y estructural; el bautizo marcó la definición de la persona humana y su articulación a la sociedad, la primera comunión definió el paso de la primera infancia a la segunda infancia y la confirmación se vinculó con el ingreso a la adolescencia; del mismo modo que las misas de quince años formalizaban la iniciación de los mecanismos de cortejo y noviazgo, en preparación para el matrimonio consagrado como la forma de legitimación de la familia y las relaciones sexuales por excelencia. Todo esto definía la sacralización de la estructura social y le daba contenido, a la vez que definía los roles sexuales y de género.

Sin embargo, la dinámica social fue rebasando a estas instituciones. El cambio en los conceptos de *matrimonio* y *familia*, así como la crisis de las familias nucleares y extensas, el impacto de la migración sobre las redes de compadrazgo, y el acceso de las mujeres al mercado laboral y profesional implicó que se difirieran los tiempos matrimoniales e incluso se promovió un proceso de empoderamiento femenino que se expresó en la reformulación conceptual del poder en la familia; recordemos también que el 21% de los hogares censales tienen como jefe a una mujer.² En este contexto los mecanismos de control natal, planificación familiar, autoridad masculina y la indisolubilidad del matrimonio que propone la Iglesia entraron en crisis, sin que la institución haya logrado desarrollar propuestas viables que conjuguen los cambios en las pautas culturales con propuestas teológicas consistentes.

Los católicos divorciados, formalmente privados de la comunión y que viven teóricamente en adulterio, con su segundo cónyuge, encuentran legitimidad en el Registro Civil, creado por un ex alumno del seminario de Oaxaca, el licenciado Benito Juárez. Son multitudes que reclaman un trato digno y el apoyo de su Iglesia en momentos difíciles y muchas veces traumáticos. Algo similar ocurre con las sanciones canónicas aplicadas a las mujeres que abortan y a quienes colaboren de alguna manera en estas cuestiones. Si bien el aborto es cuestionado por amplios sectores de la población, en el caso de violación posee un amplio consenso en la sociedad. El papel jugado en estos casos por los integristas católicos, quienes mediante procedimientos coercitivos lograron impedir la realización de abortos legales en niñas menores abusadas, es visto como un comportamiento excesivo que implica escasa comprensión

² Censo de Población, 2000, INEGI.

del drama de las niñas violadas que son obligadas a asumir una maternidad no buscada y para la cual no están preparadas, sin que la Institución cuente tampoco con ningún mecanismo de apoyo a quienes pasan por esta situación traumática, quedando asimismo la violación en la total impunidad.

El cuestionamiento de la educación religiosa

La Iglesia católica ha reclamado en distintos momentos el derecho a la educación religiosa como expresión de la libertad religiosa, lo cual en términos prácticos implica tanto el derecho a la educación en escuelas religiosas como el dictado de contenidos religiosos en las escuelas públicas, con el argumento de que en una sociedad democrática debería consultarse a la mayoría de los padres sobre la incorporación de enseñanza religiosa en las escuelas, para que la mayoría decida y sea respetada. Este planteamiento es morigerado con el argumento de que en realidad no se plantea una educación religiosa, sino una educación con "valores", lo cual lleva una conclusión implícita, en el sentido que la educación pública como está planteada actualmente no los posee y deberíamos suponer que las escuelas confesionales sí los tienen. Este argumento tampoco evalúa el impacto de esta votación democrática sobre las minorías religiosas que perciben esta consulta como una estrategia para imponer una Iglesia de Estado y violentar sus derechos. Tampoco evalúa adecuadamente el papel de la familia como institución generadora de valores.

Recursos para transmitir sus propuestas no le faltan a la institución. Es interesante recordar que la Iglesia católica tiene cerca de 167 000 catequistas, agentes de pastoral y laicos comprometidos; prácticamente el equivalente a todos los trabajadores de la Secretaría de Educación Pública. La Iglesia católica ha logrado mantener la vigencia del bautismo y la confirmación, así como el reconocimiento del matrimonio religioso como una institución valorada. Estas actividades implican procesos de transmisión de valores religiosos tanto a los catecúmenos como a los padrinos y demás involucrados; desconocemos evaluaciones de este trabajo tan amplio y sistemático de endoculturación religiosa. Cabría preguntarse si la llamada "carencia o crisis de valores" no es expresión precisamente de las dificultades institucionales para actualizarse, y configurar propuestas pertinentes para los "nuevos tiempos".

Un factor adicional complica aún más la cuestión: la educación en escuelas confesionales existe en México desde hace muchos años y por su costo se ha configurado como una educación para las elites sociales, políticas y económicas que lo único que hacen es ahondar aún más la brecha entre pobres y ricos. Las escuelas de las órdenes religiosas se han transformado en espacios sociales de identificación y recluta-

miento entre miembros de las clases altas y, por ende, *aspirantes* al ascenso social que marginan aún más a los ya marginados y configuran espacios de reconocimiento mutuo que en muchos casos le impiden a la Iglesia católica renovar sus cuadros incorporando innovadores e innovaciones, a la vez que configuran un concepto de *elites laicas* sumamente alejados de los sectores populares, como si el activismo religioso católico fuera "cosa de ricos", dejando espacios "vacíos" donde también los evangélicos han sido eficientes en reclutar cuadros activos que les permiten un desarrollo creciente en estos grupos sociales. Debemos recordar también que los evangélicos tienen en la "escuela dominical" un mecanismo eficiente de socialización religiosa y cultural.

La crisis del modelo eclesial

No intentaremos realizar un diagnóstico amplio de la institución, mismo que excedería los límites de este trabajo; sin embargo es importante destacar las dificultades crecientes de los modelos de autoridad y verticalidad al interior de la Iglesia, así como el mantenimiento de los modos tradicionales de trabajo institucional. La designación vertical de los obispos, resultado de la correlación de fuerzas que las tendencias locales logran negociar con las burocracias vaticanas y el poder omnimodo de estos jerarcas sobre los sacerdotes y órdenes religiosas en sus diócesis y el reducido papel de los laicos en este contexto, debilitan cada vez más la estructura institucional. La noción de que los obispos son sucesores de los apóstoles y que el papa los elige por inspiración del Espíritu Santo, recibiendo por ello en propiedad, hasta los 75 años, la Diócesis es algo que resulta cada vez menos creíble y eficiente.

Son notables las dificultades crecientes que tiene la Iglesia para incorporar en forma constructiva a los laicos, quienes son vistos habitualmente como simples auxiliares del clero sin que exista una estrategia de desarrollo para este sector, para que con sus distintas formas de espiritualidad y organización propia se incorporen al trabajo institucional. Estas dificultades son más notorias con los jóvenes y los trabajadores. En nuestros estudios, es una constante recibir amargas quejas de los laicos que se sienten injustamente marginados del trabajo en la Iglesia por haber intentado desarrollar iniciativas propias.

En el caso de los indígenas el asunto requiere una mención especial, pues el desarrollo de un clero autóctono, que se expresa en una concepción no clerical como es el caso de los diáconos casados, ha sido reiteradamente señalado como algo que rompe el modelo institucional de Iglesia. Es interesante recordar que existen desde el Concilio Vaticano II diáconos casados, pero generalmente se ubicaban en las clases medias y altas urbanas. Las dificultades institucionales de los indígenas para asumir el

papel protagónico ha sido notable; por el contrario, los evangélicos han sido eficientes en la incorporación en forma activa de líderes espirituales de origen indígena que se expresa en un crecimiento de estas propuestas religiosas en forma vertiginosa en áreas indígenas, con pastores indios que predicán en lengua nativa.

El cuestionamiento de la Iglesia como custodia de las normas y valores

El catolicismo desarrolló una estrategia basada en la construcción de modelos identitarios que se configuran como emblemas y síntesis de la cultura ideal de la sociedad. La vida de los santos sirvió durante mucho tiempo como paradigma del comportamiento social. En el caso de México existió durante mucho tiempo el concepto de que la Iglesia era una "sociedad perfecta" creada por Dios y que cuestionarla era una blasfemia. Muchas generaciones de mexicanos han atribuido a la figura del sacerdote un carácter sagrado, de perfección y sin máculas. En esta perspectiva hubo y hay católicos que se oponen a cualquier denuncia contra los sacerdotes con el argumento de que la feligresía entraría en crisis y abandonaría la fe. Esta defensa institucional a través del encubrimiento de los transgresores ha entrado en una crisis que pone en peligro a la institución.

En las últimas décadas hemos sido testigos de un proceso creciente de deslegitimación de los líderes religiosos. En 1997 se inició en México un proceso diferencial de pérdida de legitimidad de éstos; en aquella ocasión, con diferencias de días, fueron denunciados por abusos sexuales el líder de La Luz del Mundo, Samuel Joaquín, y Marcial Maciel de La Legión de Cristo. Los legionarios pudieron activar sus relaciones con las aristocracias políticas y del dinero, logrando así controlar la situación e incluso los pocos periodistas que se atrevieron a denunciarlos perdieron su empleo³ y el único canal de televisión que difundió un reportaje de las víctimas fue hábilmente quebrado. La Luz del Mundo salió maltrecha del trance y evitó mayores perjuicios mediante el incremento de sus compromisos con los políticos. Durante varios años el tema fue tabú en los medios, cuyos propietarios por razones religiosas o de supervivencia económica prácticamente vetaron cualquier señalamiento sobre el particular. Sin embargo el derrumbe vino como resultado de la globalización y del impacto de la

³ "¿Cuánto te pagaron por publicar?", le preguntó el cardenal Norberto Rivera a Salvador Guerrero Ciprés, autor de las notas sobre Maciel en *La Jornada* en 1997, Salvador le replicó "¿cuánto le pagaron por decirme que me pagaron?". Meses después el periodista, ya sin trabajo, se iba del país para hacer un posgrado en el extranjero. Como éste, existen otros casos.

cultura norteamericana sobre México. Los escándalos sexuales de los sacerdotes norteamericanos no pudieron ser soslayados por los medios mexicanos quienes en pocas semanas debieron cambiar la política editorial y tratar estos temas abiertamente. Como en cascada, todos los medios trataron estas cuestiones y su legitimidad estuvo correlacionada con el abordaje del tema de los abusos sexuales y particularmente del caso Maciel.

Previamente se había desmoronado el control que en la materia ejercían los sectores integristas católicos a través de Los medios a favor de lo mejor A.C.; esta organización estaba formada por empresarios católicos quienes agrupaban en su entorno a la mayoría de los compradores de publicidad de los medios. La difusión de los *reality shows* y particularmente el *Big Brother* llevó a Televisa a confrontarse con este cartel de anunciantes que pretendía controlar en forma corporativa los contenidos de los medios. La derrota del cartel y la transmisión del programa de dudosa calidad del *Big Brother* mostró también las tensiones que tienen los empresarios entre convicciones y mercado. Llamó la atención que Televisa, cuya plana mayor está formada por graduados del Instituto Cumbres (Torres Robles, 2001: 191) de la Legión de Cristo difundiera las denuncias contra Marcial Maciel. Debemos suponer que su conocimiento desde el interior de la institución les daba la certidumbre de que las denuncias eran veraces y no meras calumnias, como aseguraron en varias oportunidades ante los medios los obispos vinculados a la Teología de la Prosperidad.

La forma en que el Vaticano manejó la situación, soslayando en forma sistemática las denuncias y presionando a los episcopados nacionales para que protegieran a los pederastas, a la vez que rechazaban la posibilidad de aceptar los excesos, terminó por devaluar su autoridad moral. En el caso mexicano la actitud del Episcopado, quien argumentó que la "ropa sucia se lava en casa" sugiriendo que el clero estaba al margen no sólo del escrutinio público sino que gozaba de fueros que lo colocaban fuera de la justicia nacional, exacerbó las tensiones. La Asamblea del Episcopado Mexicano de abril del 2002 terminó en un caos público por las altaneras respuestas de los obispos frente a las preguntas de los periodistas. La debacle del caso Maciel y los escándalos en los Estados Unidos fueron como un terremoto en la cultura religiosa de los mexicanos, quienes por primera vez en su vida vieron a través de la televisión *abierto*⁴ estas cuestiones.

De allí en adelante la Asamblea Semestral de la Conferencia del Episcopado Mexicano cambió su forma de relacionarse con los medios, una misa en la Basílica y menos conferencias de prensa; esta suerte de veda informativa lo único que logró

⁴ Se llama así a los canales de acceso gratuito.

fue incrementar las especulaciones y reducir la relación de los obispos con los medios de comunicación, creando la sensación de soledad que expresa una conducta a la defensiva.

La quinta visita pastoral de Juan Pablo II a México para canonizar a Juan Diego y beatificar a los Mártires de Cajonos representó una tregua en la controversia, la Iglesia logró un acuerdo con los medios para que éstos suspendieran las polémicas sobre los abusos sexuales en honor de la visita de Su Santidad. Ante el asombro de su feligresía, la Arquidiócesis eligió como imagen de Juan Diego no la representación de un indígena sino la de un europeo. Completó el cuadro la polémica entre los obispos que reclamaban el lugar de nacimiento de Juan Diego y se esgrimían distintas biografías del vidente, desde rico, polígamo y luego casto, hasta pobre y monógamo. La noción de un indio "pobre y humilde", un *macehual*, se transformó por obra de los obispos de la Teología de la Prosperidad, la opción preferencial por los ricos, en un *pilli*, descendiente de Nezahualcóyotl. Complicó aún más el panorama la publicación de las cartas secretas enviadas por el abad emérito Schulenburg, el arcipreste Wanhorltz, el archivero Esteban Martínez y el prestigiado historiador de la Iglesia, Manuel Olimón, quienes cuestionaron duramente la documentación histórica, en cuya polémica los acompañaba uno de los guadalupanistas más prestigiados, el doctor Xavier Noguez.

Cabe destacar que la feligresía no aceptaba estas cuestiones en forma acrítica, nuestras encuestas mostraban que a pesar de la presión de los medios, el 82% de los entrevistados reconocía como Juan Diego a las imágenes étnicas del mismo. Una vez más la jerarquía de la institución daba oídos sordos a la opinión de sus laicos. Con un agudo sentido de *marketing*, Cementos Mexicanos y Teléfonos de México, compañías cuyos propietarios se cuentan entre los hombres más ricos del país y vinculados a la Teología de la Prosperidad, emplearon en su propaganda las imágenes étnicas de Juan Diego.

La quinta visita del papa no movilizó las multitudes de las visitas anteriores, la ciudad no se paralizó como en los eventos pasados, aunque los boletines de prensa repetían cifras millonarias de participantes. Días después de la partida de Su Santidad se estrenaría una película cuya presentación se había postergado a solicitud de la Iglesia, *El crimen del padre Amaro*.

La quiebra del consenso y la autoridad entre los feligreses

La presentación de la película sobre el padre Amaro fue precedida de una campaña de boicot a la misma. La Iglesia se lanzó a una batalla por el control de la sociedad mexicana en la cual fue derrotada y cuyos efectos todavía no tenemos analizados en

su totalidad. La campaña estaba centrada en una premisa premoderna: "no hemos visto la película, pero sabemos que ofende a los católicos y la Iglesia y por ello los fieles tampoco deben verla". Esta percepción de menores de edad de los laicos, cuyo escaso discernimiento les impediría eludir los "peligros del alma", fueron masivamente rechazados; como resultado, la cinta se transformó en la película mexicana de mayor éxito de taquilla, rebasando incluso a las extranjeras; contabilizó seis millones de espectadores en cinco semanas y consiguió su candidatura y nominación como mejor película extranjera para el Oscar; fue un *dato duro* de que la jerarquía católica se alejó ostensiblemente de los intereses y preocupaciones de su feligresía, mientras que dejaba en descubierto la absoluta orfandad popular de los integristas católicos que lanzaron la consigna de que "si fuiste a ver al papa, no veas *El Crimen del padre Amaro*". Más adelante el conocimiento de ciertas acciones vergonzosas de varios sacerdotes locales corroboraría una vez más que la ficción es apenas un débil reflejo de la realidad.

La dinámica en el campo religioso no católico

De alguna manera hemos ido esbozando el crecimiento y la influencia de los evangélicos en el campo religioso, lo cual se expresa también con una influencia creciente y diferenciada en distintos campos de la sociedad mexicana, más específicamente en las grandes ciudades y en el sur y el sureste de México. Lo interesante de los evangélicos es que reafirman un conjunto de comportamientos morales y familiares bastante rígidos y estrictos, a la vez que proponen una ética del trabajo y exigen una militancia intensa. Los evangélicos, en su mayoría, han elegido un nuevo conservadurismo que resulta más convincente que las propuestas de los integristas católicos y la Teología de la Prosperidad católica; es interesante destacar que pocos días después de la proyección de *El Crimen del padre Amaro* los evangélicos lanzaron su propia película, *Punto y aparte*, cuyas posiciones y habilidad para construir el discurso hicieron palidecer de envidia a Pro Vida. Sin el éxito del padre Amaro, con fuertes críticas de la prensa especializada, esta película es de consulta indispensable para comprender la visión del mundo de un sector importante de los evangélicos.

El sistema evangélico es además sumamente flexible y conviene decir que los feligreses en muchos casos tienen un fuerte control sobre la organización en niveles insospechados, sobre todo para los católicos, que preocupados por el poder tienen la habilidad de que las luchas por el mismo puedan canalizarse hacia el desarrollo de nuevas iglesias o congregaciones, lo cual les permite aprovechar las energías sociales de su estructura en forma más eficiente. Su crecimiento sistemático, del 5.5% en

el censo de 1990 al 7.88% en el año 2000, muestra su vigor, además de que tienen en relación a la Iglesia católica un pastor por cada 228 feligreses, frente a 7 365 sacerdotes para los católicos. Lo anterior muestra una organización vigorosa que está disputando espacios en forma exitosa.

"Nada de lo humano es ajeno". El tráfico de imágenes religiosas y las narcolimosnas

El nuevo milenio asistió también a una serie de demandas judiciales contra el arzobispo de la ciudad de México por incumplimiento de contrato. En sucesivas oportunidades el rector de la Basílica de Guadalupe, designado por el Cardenal Norberto Rivera, firmó sucesivos contratos de exclusividad para la publicación de la imagen de la Virgen de Guadalupe. Los medios en forma errónea señalaban que se había "vendido" la imagen cuando en realidad eran ciertos derechos a publicar la misma; sea cual sea la figura jurídica, el asunto provocó malestar entre los católicos que ya estaban irritados por las acusaciones contra el abad emérito Schulenburg y su aparente dispendio de las limosnas de la Basílica. La Procuraduría General de la República se declaró ajena al asunto pues en su interpretación la Ley de Derechos de Autor sólo ampara obras humanas y no aquellas de factura divina. Sin embargo, los tribunales, desde una perspectiva más laica, parecen haber admitido una serie de demandas y contrademandas, algunas en dólares y otras en pesos; sin pretender ser exhaustivos, se habría firmado con convenio de exclusividad con Othón Corona Sánchez para vender una imagen digitalizada de la Virgen de Guadalupe y de Juan Diego, Corona reclamaba que se violaron sus derechos al pactar con una firma norteamericana otro convenio también de exclusividad y asimismo la Arquidiócesis demandó a Corona por no pagar 250 mil pesos de anticipo, así como facturas por cuatro millones de pesos. También existen controversias con la empresa estadounidense Viotrán y con Venerare de María Teresa Herrera Fedyk por incumplimiento en el pago de tres millones y medio de dólares americanos.⁵

No se había "asentado la polvareda" del caso Guadalupe-Rivera cuando la opinión pública tomó conocimiento de que el cardenal Juan Sandoval Íñiguez, su familia y miembros de su equipo jurídico, más el empresario José María Guardia López, eran investigados por la Procuraduría General de la República por presunto "lavado de dinero" debido a una denuncia interpuesta por el ex procurador Jorge Carpizo, quien habría recibido en forma anónima una denuncia.

⁵ Abel Barajas, *Reforma*, 2 de octubre de 2003.

El cardenal Sandoval consideró que la investigación en su contra era una maniobra del doctor Carpizo para distraer la atención pública del caso Posadas Ocampo y asimismo cree que es una venganza por negar la versión de la "confusión" que impulsara el ex procurador, e incluso por acusarlo de estar involucrado en el encubrimiento del asesinato. En este contexto, Sandoval recibió el apoyo del Episcopado mexicano, del Vaticano y de miles de sus feligreses, quienes realizaron marchas callejeras en defensa de su pastor; a la marcha del 28 de septiembre de 2003 asistieron 10 diputados federales del PAN, empresarios, políticos y organizaciones de laicos; días antes, los diputados federales del PRI por Jalisco habían manifestado su solidaridad: "nos sorprende esta noticia, pues conocemos al cardenal y sabemos de su integridad y su honorabilidad, conocemos de su conducta y rectitud en su modo de actuar" (CEM, 11/9/2003). El cardenal alertó sobre una posible *siembra* de pruebas en su contra, lo que motivó una réplica del procurador Macedo quien exclamó: "Aquí no se siembra nada y tampoco fabricamos culpables" (16/9/2003).⁶

El asunto no terminó allí, pues uno de los acusados es el empresario Guardia López quien administra casas de apuestas y tiene la concesión del Hipódromo de Ciudad Juárez; el empresario parece salido de *Casablanca*, la película que inmortalizara a Humphrey Bogart, y haría palidecer de envidia a cualquier guionista cinematográfico. Comparte con el comandante Fidel Castro el cargo de comendador de la Orden de Santa Brígida, se opone al bloqueo a Cuba, es respaldado moralmente por un alto funcionario del FBI y se traslada a El Paso, Texas, para eludir incómodos requerimientos, financia actividades de la CEM, se codea con altos dignatarios eclesiásticos, recibe cartas de recomendación del obispo secretario general de la CEM, es amigo de secretarios de gobernación, como el legendario Fernando Gutiérrez Barrios, y recibe facilidades de pago de impuestos del también ex secretario Emilio Chuayffet. En su lujosa casa de la ciudad de México, valuada en más de 17 millones de dólares, concurren tanto el comandante Fidel Castro, como grandes empresarios y altos dignatarios eclesiásticos de todas las tendencias, incluido Marcial Maciel.

Valores religiosos y comportamientos sociopolíticos⁷

Nuestra exposición está basada en una investigación de campo aplicando una metodología cualitativa y cuantitativa que tiene como marco conceptual la etnología de

⁶ *Reforma*, 4 de octubre de 2003.

⁷ Agradezco a Elizabeth Díaz Brenis, a Gilberto Alvarado y a mis alumnos de la ENAH su cooperación en la aplicación de encuestas y sistematización de los datos.

sociedades complejas y que nuestro equipo de investigación viene desarrollando desde 1990, con resultados ampliamente conocidos. En este caso nos interesó conocer las relaciones existentes entre el campo religioso y el campo político así como las posibilidades de transferencia de carismas de una esfera a otra. Entendemos que estas cuestiones han generado extensas polémicas y conflictos tanto en términos históricos como contemporáneos en la sociedad mexicana. Teniendo en cuenta estos aspectos, nuestra investigación hará énfasis en la dinámica de los sistemas visionarios del mundo en una sociedad compleja, diversa y plural.

Durante mucho tiempo, las posiciones de los actores políticos en materia religiosa se habían mantenido en el campo de la vida privada de los mismos, evitando en la mayoría de los casos tomar posiciones sobre el particular. Sin embargo en 1997, en la ciudad de México, Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano expresó públicamente que no era creyente. Esta afirmación nos sirvió de punto de partida para evaluar el impacto de esta afirmación en la designación del jefe de gobierno de la ciudad de México; debemos recordar que en ese caso ganó por mayoría absoluta, con lo cual derribó el mito de que siendo la mayoría de la población católica, no era prudente "lastimar" a la misma con este tipo de afirmaciones.

La configuración del "candidato temeroso de Dios"

En esa oportunidad nos encontramos con una serie de cuestiones interesantes, en primer lugar la mayoría de los entrevistados (55%) no sabía que se habían modificado las relaciones Estado-Iglesia en 1992, por su parte entre los informados, el 20% estaba de acuerdo con dichos cambios y el 25 % no estaba de acuerdo. También en 1997 sólo el 18% aceptaba que los ministros de culto tuvieran algún tipo de participación política, un contundente 82% de los entrevistados criticaba abiertamente que los líderes o autoridades religiosas participaran en política. Del mismo modo, nuestros entrevistados consideraban que las iglesias podían aportar soluciones en lo social (31%), lo familiar (17%), lo económico (17%) y sólo 7% tomaba como primer opción lo político. Mientras que el 28% estaba convencido que no aportarían en ninguno. En este caso consideramos que la sociedad diferencia lo político como electoral de la cuestión pública en el ámbito de la libertad de opinión, donde el 72% aceptaba el involucramiento de la iglesia en diversas cuestiones.

Asimismo, el 33% de los entrevistados consideraba importante que el candidato ganador fuera creyente. Las afirmaciones que encontramos sobre este particular señalaban que un candidato creyente tendría temor a la justicia divina y sería más honesto. Sin embargo, la mayoría de los entrevistados afirmaba que su posición reli-

giosa no tenía nada que ver con la política. Cabe destacar que en 1999 realizamos otra investigación con motivo de la cuarta visita del papa y en este caso los dos tercios de los entrevistados afirmaban que el pontífice *sí se metía en política* sin que este comportamiento fuera criticado por la mayoría de los entrevistados. Es importante señalar que en la visita de 1999 prácticamente todos los futuros candidatos presidenciales del 2000 tuvieron oportunidad de estar cerca del papa, saludarlo e incluso participar de la recepción al mismo. De nuestra investigación de campo se desprendía la conclusión de que un sector de la población asumía que un candidato creyente podía ser confiable en sus comportamientos, mientras que la mayoría de la población asumía que estas cuestiones no estaban relacionadas, que no debía mezclarse lo político con lo religioso, etcétera.

El "candidato temeroso de Dios" en el modelo de toma de decisiones del 2000

Esta situación cambió notablemente en las investigaciones previas a las elecciones federales del 2000, donde las distintas formaciones políticas hicieron un uso tal del empleo de símbolos religiosos que incluso dio lugar a sanciones por el Instituto Federal Electoral. Cabe recordar que los obispos católicos acordaron recibir en sus oficinas a todos los candidatos que lo solicitaran; en la ciudad de México el cardenal Norberto Rivera recibió a Cuauhtémoc Cárdenas en la Basílica, a Vicente Fox en la Curia Metropolitana y a Francisco Labastida con su esposa en su domicilio particular, dando una conferencia de prensa conjunta, donde el cardenal explicó que eran amigos de familia. Asimismo el nuncio apostólico Sandri, como ya explicamos, sólo recibió a Francisco Labastida en la nunciatura.

Para ese entonces habían cambiado algunos indicadores, mientras que el 39% no sabía que en el año 1992 habían cambiado las relaciones Estado-Iglesia, en este caso el 37% consideraba que la "Iglesia debía retomar su importancia" o que "estaba bien". En el mismo tono 25% de los entrevistados, 7% más que en el 1997, consideraba importante que los líderes religiosos participaran en política, aunque el rechazo se mantenía en un amplio 75%; del mismo modo 86% consideraba que las iglesias podían aportar soluciones en lo familiar (42%), lo social (28%), lo económico (10%) y sólo 6% en lo político. Sólo el 14% planteaba que no aportarían en ningún ámbito. Sin embargo rechazaban que los candidatos hablaran de cuestiones religiosas en sus campañas (86%) y sólo el 14% lo veía como positivo. En este caso el 49% consideraba importante que el candidato ganador fuera creyente, pues este comportamiento era asociado con un mejor sentido de la moral pública y la honestidad del mismo.

Ese año incluimos la pregunta "¿Qué opina sobre la educación religiosa que han tenido los candidatos?", si bien la mitad contestaba "No la conozco", lo cual era bastante razonable, la otra mitad consideraba que no era relevante o no influía en política (23%), no la ponían en práctica (15%), es buena porque implanta valores (7%) que pueden beneficiar a su iglesia (5%).

Las relaciones Estado-Iglesia en la transición.

El 2003 y la crisis del "candidato temeroso de Dios"

Es interesante destacar que los resultados de la investigación realizada en el 2003 muestran cifras similares a las de 1997, pareciera que un sector de la población que intentaba explorar relaciones nuevas entre lo religioso y lo político volvió a conceptos anteriores, el 52% de los entrevistados no sabía que en 1992 habían cambiado las relaciones Estado-Iglesia y sólo 19% pensaba que "estaba bien", por el contrario se elevaba al 29 % las opiniones negativas sobre dichos cambios.⁸ Bajó a 21% quienes consideraban positivo que los líderes religiosos *participaran en política*. Lo cual era rechazado por 79%. Pero, y esto es muy interesante, sólo el 4% consideraba que las iglesias no podían aportar en ningún ámbito mientras que el 96% sostenía que las iglesias tenían aportes positivos en lo familiar (36%), lo social (32%), lo económico (19%) y sólo 9% en lo político. El 21% consideraba positivo que los candidatos hablaran de cuestiones religiosas en sus campañas y la mayoría de los entrevistados (79%) apreciaba esto como negativo en distintas formas (lo hacen para ganar votos, son hipócritas, no deben mezclarse, etcétera).

En el 2003 incluimos otras preguntas destinadas a evaluar la apertura que tuvieron autoridades en distintos niveles y desde distintas posiciones y partidos hacia la exteriorización de sus ideas en materia religiosa. La pregunta sobre la educación religiosa de los candidatos tuvo cambios significativos; sólo un tercio no la conocía, otro tercio consideraba que no era relevante, 16% consideraba que no la ponían en práctica, el 12% la consideraba positiva pues podía *implantar valores*, y sólo 3% pensaba que pueden beneficiar a su iglesia. Por otra parte, el 77% estaba convencido que no ponían en práctica los principios de su iglesia al gobernar, contra 23% que consideraba que su religión *así se lo exige*. Del mismo modo, los entrevistados consideraban

⁸ Una hipótesis al respecto es que en realidad *el saber o no saber* puede ser una forma sutil de manifestar conformidad o disconformidad.

que el hecho de que el presidente fuera creyente no había implicado un cambio significativo en la situación actual del país, lo cual puede correlacionarse con la disminución de las expectativas de que el candidato ganador fuera creyente (32%). Sin embargo es contundente el rechazo de que los ministros de culto participen en política (88%), que su Iglesia apoyara algún partido político rechazado por el 91% o que apoyara algún candidato (94 por ciento).

El llamado al "voto con valores"

En este contexto debe entenderse la situación de los obispos que han tenido como preocupación evangelizar la política; en primer lugar la misa dedicada a Santo Tomás Moro, el patrono de los políticos, es cada vez más desairada por los supuestos interesados. El habitual llamado de los obispos a no votar por partidos que apoyen el aborto, la eutanasia y cuestiones similares tuvo en el 2003, poco antes de las elecciones federales intermedias, una respuesta poco comedida, mientras que distintos candidatos de partidos que se asumen como laicos plantearon ante los medios que el comentario estaba fuera de lugar; una formación pequeña, el Partido México Posible, formalizó denuncias contra los obispos y sacerdotes que hicieron públicas estas declaraciones, lo cual motivó requerimientos judiciales y administrativos de la Secretaría de Gobernación para deslindar responsabilidades, aunque finalmente se concluyó que no había delito qué perseguir, pues los obispos nunca habían mencionado por nombre propio al partido por el que no debían votar los católicos. El asunto dejó a los actores molestos, a unos, los obispos, porque los habían obligado a comparecer como cualquier mortal o como si fueran delincuentes, y a otros, los acusadores, porque finalmente la autoridad no encontró nada que perseguir.

La formulación social del campo religioso y su interacción con lo social y lo político

Lo analizado puede conjugarse con otra investigación realizada por el Instituto Mexicano de la Juventud en el año 2000. En dicha investigación queda claro que los sacerdotes y la Iglesia son instituciones respetadas y de prestigio, pero que los mexicanos están decididos a guiarse por su propio criterio en cuestiones personales, sociales y políticas, sin que por ello dejen de estar convencidos de que la Iglesia, los sacerdotes y la religión sean muy importantes. En nuestra investigación podemos concluir que

los entrevistados están convencidos de que las iglesias tienen mucho que aportar a la vida pública, pero que ésta no debe involucrarse en cuestiones partidarias ni electorales, a la vez que ven cada vez con más suspicacia las exteriorizaciones religiosas de los políticos, pues la sociedad exige cada vez más congruencia entre lo que se dice y lo que se hace, separando lo religioso con sus propias peculiaridades de lo político con sus propias reglas. Para decirlo en pocas palabras, una cuestión es el ejercicio de la libertad de expresión y la actuación en las cuestiones públicas y otra el involucramiento de las Iglesias en el ejercicio de la soberanía popular; allí el rechazo es muy fuerte.

Conclusiones

Podemos decir que la configuración del campo religioso nos muestra una dinámica de transformaciones cualitativas y cuantitativas pocas veces imaginada; por una parte la Iglesia católica se ve cuestionada por sus propios feligreses, quienes le exigen una actualización de sus propuestas y mayor transparencia en su comportamiento, además de una participación efectiva en la organización con proyectos e identidades propias. Por su lado, los evangélicos tienen un crecimiento muy fuerte y cuestionan a los católicos precisamente en el desarrollo de grados de coherencia entre sus propuestas y sus comportamientos.

X

Conclusiones. La configuración-construcción del campo político-religioso

La complejidad estructural del campo religioso

Nuestra investigación presentó los resultados de un trabajo interdisciplinario en el conocimiento de los fenómenos religiosos, tomando como eje la antropología de las religiones en sociedades complejas. Iniciamos nuestra exposición planteando la necesidad de estudiar el desarrollo de las distintas religiones en el contexto latinoamericano, expusimos el impacto de la política colonial española sobre las concepciones religiosas indígenas y analizamos las diversidades étnicas y regionales que dieron lugar a lo que hoy llamamos el *pluralismo católico*.

Mostramos el papel que implicó el Real Patronato en la configuración del catolicismo latinoamericano y expusimos cómo ésta institución definió también modalidades de relaciones entre el Estado y las Iglesias que se continúan en la actualidad. Describimos el papel de los sistemas de santos y vírgenes en la configuración de las identidades locales, regionales y nacionales. Incluimos también una reflexión sobre el rol de las cofradías, mayordomías y capellanías y el sistema de cargos político-religiosos en la construcción de los sistemas de solidaridad y organización social durante la Colonia y destacamos el impacto que produjeron las políticas liberales que se pueden sintetizar formalmente en las Leyes de Reforma de 1857 y que se continuaron con la Constitución de 1917 y los Acuerdos de Bucareli.

Esta definición de un contexto sirvió para desarrollar nuestro sistema de hipótesis sobre cuestiones estructurales en torno a la organización del campo religioso, su relación con el campo político y la estructura de los distintos actores del campo religioso. Explicamos que la sociedad se estructuró en un sistema de *mitades no loca-*

lizadas, creyentes y ciudadanos, donde la religión popular operó como un sistema de *mediaciones*. Consideramos que este modelo se agotó en los años ochenta del siglo xx y que el Estado y la sociedad en su conjunto iniciaron un proceso de redefinición de las oposiciones estructurales que aún no ha concluido. Para ello demostramos las dificultades de los estudios realizados en *tiempo corto* y mostramos cómo los sistemas religiosos y sus iglesias deben ser comprendidos en *el tiempo largo y la larguísima duración* (Braudel 1980).

Hicimos un análisis somero de los esquemas de poder y la estructura eclesiástica del catolicismo. Explicamos el papel del papa, los cardenales, obispos, las conferencias episcopales, las ordenes religiosas, las diferencias entre los distintos ritos y los mecanismos de legitimación basados en la inspiración del Espíritu Santo. Expusimos también la dialéctica de estructuras localizadas y no localizadas, en otros niveles analíticos, ejemplificando con la dialéctica diócesis-órdenes religiosas.

Describimos los mecanismos internos de poder y las estrategias de equilibrio del mismo que impiden la ruptura estructural por las desviaciones autoritarias, sin que por ello el gobierno no esté basado en un sistema de autoridad fuerte, y finalmente señalamos algunos aspectos clave de la cultura organizacional como el carisma y las revelaciones. Definimos a la Iglesia como un "sistema localizado y no localizado de cadenas arborescentes" donde cada eslabón tiene una autonomía funcional que explica la persistencia de la institución más antigua y más eficiente del mundo occidental. Esta sección termina con un análisis somero de los evangélicos que se comportan como una antiestructura que implica *al otro*, se define a sí misma y transforma precisamente este sistema de oposiciones en el factor más dinámico.

Lo ya señalado se complementó con un análisis de los procesos de globalización y de multiculturalidad; mostramos cómo la globalización lejos de transformarse en un elemento homogeneizador implica un proceso de diversificación cultural más intenso pues los distintos segmentos de la sociedad compleja desarrollan una diversidad de lecturas de los distintos mensajes religiosos, elemento sumamente dinámico que permite precisamente el fortalecimiento y desarrollo de nuevas formas de espiritualidad, rebatiendo así las teorías positivistas que auguraban la *muerte de las religiones*. Concluimos también que la diversidad implica la desaparición de las propuestas que no resuelven las cuestiones espirituales, pero además incluimos el concepto de *nicho social*, espacios socio-religiosos específicos y singulares donde las diferentes alternativas religiosas tienen niveles específicos de pertinencia.

Nuestro trabajo rescató la perspectiva de los creyentes, el desarrollo de estrategias sumamente activas de los feligreses que implican, a la vez que modos de consumo simbólico, también procesos de transformaciones como resultado de un ejercicio activo del modo de consumo, en una dinámica sujeto-objeto, generando procesos

activos de transformación y selección de las *ofertas religiosas* que, cada vez más alejadas de posiciones monopólicas, deben ingresar al mercado simbólico con recursos y propuestas adecuadas a las nuevas realidades culturales, regionales, étnicas, sociales y económicas.

Nuestra exposición estuvo centrada en el concepto de *sistema religioso*, una categoría operacional que da cuenta de los dinámicos procesos sociales de apropiación de los mensajes religiosos generados desde las distintas iglesias y denominaciones. El concepto de *sistema* nos permitió comprender los diálogos interreligiosos desarrollados entre sectores de las distintas iglesias que generan solidaridades rebasando las estructuras institucionales y consolidando así las teologías transdenominacionales. La noción de sistema nos ubicó también en los procesos mediante los cuales los distintos grupos sociales implementan su propia *espiritualidad*.

Fue también un instrumento útil para explicarnos los procesos sociales de desarrollo de nuevas formas de espiritualidad y las posibilidades de mantener las tradiciones religiosas en amplios sectores de la población, rebasando y superando así muchas veces las inconsistencias de las propias iglesias y permitiendo el desarrollo de propuestas alternativas y contestatarias que se mantienen al interior de las iglesias. Este análisis se complementó con una explicación de los procesos de multiculturalidad al interior de la sociedad mexicana; pudimos explicar cómo se asumen propuestas propias y ajenas, tanto hegemónicas como no hegemónicas, con la coexistencia de culturas prefigurativas, cofigurativas y transfigurativas, que diversifican aún más los procesos de globalización y se expresan en una creciente multiculturalidad.

Hicimos un resumen de las principales corrientes religiosas que ingresan al campo religioso mexicano y latinoamericano, pudimos identificar el papel de las religiones amerindias, las cuales mantienen tanto sus tradiciones ancestrales como el desarrollo de propuestas pan-indias y de nuevas formas de espiritualidad que implican la conversión a las mismas de los no indios. Explicamos los cambios en las propuestas institucionales del catolicismo que debieron abandonar por obsoletas las formas tridentinas y asumieron la renovación del Concilio Vaticano II en sus distintas interpretaciones y tendencias. Reseñamos también la consolidación de nuevas interpretaciones al interior del catolicismo y los intentos de afirmar las propuestas de Nueva Cristianidad desarrolladas por Juan Pablo II. Incluimos en este modelo el papel de los liberales como actores activos, creativos y transformadores del campo religioso en el siglo XIX y parte del XX y mostramos cómo la inserción del protestantismo fue una estrategia de los liberales para escindir el campo religioso y subordinarlo al campo político, con lo que el Estado pudo mantener su papel de árbitro.

Señalamos el papel transformador del campo no católico asumido por los pentecostales y neopentecostales, quienes fortalecieron la presencia no católica y se con-

virtieron en alternativa de conversión de aquellos inconformes con el catolicismo. Aunque con poca presencia en México, pero no por ello menos importante, incluimos el papel de las religiones afroamericanas en la construcción del campo religioso. No podíamos dejar de señalar el papel de la religión civil americana que transforma tanto las propuestas religiosas como las instituciones eclesiásticas en México y América Latina. Finalmente, destacamos el papel de los cultos orientalistas, los Nuevos Movimientos Religiosos y la Nueva Era. Le agregamos también los factores regionales y culturales, que en nuestra opinión matizan notablemente tanto las organizaciones como las propuestas religiosas existentes en México y que implican a su vez nuevas *formas de lectura* de los mensajes religiosos. Lo regional implica también diferentes formas históricas de construcción simbólica y de percepción de los roles religiosos. Todos estos elementos se cruzan además con los modos de consumo religioso, la multirreligiosidad que permite a los creyentes manejarse dentro de distintas propuestas religiosas en función de sus necesidades espirituales y no de las premisas institucionales.

Catolicismos indígenas o étnicos: En muchos casos sirven de base para sistemas de cargos político-religiosos basados en sistemas de autoridad étnica tradicional.

Católicos tradicionalistas indios: El peso de las religiones de origen prehispánico es dominante sobre el aporte católico.

Católicos mestizos, los coletos: Herederos de las estructuras de dominio caciquil en regiones interétnicas.

Católicos mexicanos: La inmensa mayoría de los católicos; tienen un perfil mariano, un gran énfasis en cuestiones devocionales y tienden a separar preferencias religiosas de comportamientos políticos.

Católicos de la Teología de la Liberación: Organizados en comunidades eclesiales de base. Parten de la noción de pecado social.

Católicos de la Teología India o Iglesia autóctona: El planteamiento central de estos grupos está orientado hacia el desarrollo de una Iglesia católica de rito indígena y no de rito latino.

Católicos del Bajío, los mochos: Definen el modo de ser católico en México. Predominan en el occidente y centro-norte de México, se caracterizan por asumir la doctrina de la Iglesia católica como la base estructural de su sistema de vida. Son los herederos históricos de la Revolución Cristera de 1926-1929.

Católicos yucatecos: Si bien relacionados con los católicos del Bajío han desarrollado un conjunto de especificidades como resultado de su propia historia regional.

Católicos integristas de clase alta o de la Teología de la Prosperidad: Son la oposición estructural a la Teología de la Liberación. La opción preferencial por

los ricos, asignan un papel de *elegidos* a este sector social. Vinculados con los grupos empresariales más adinerados han estado siempre en íntimo contacto con el poder político y económico.

Católicos de minorías no americanas: En términos generales están vinculados a la Teología de la Prosperidad pero mantienen un conjunto de prácticas, rituales y formas de organización social específicas, como es el caso de los de rito latino de habla francesa o alemana que tienen sus propias parroquias o los católicos de ritos no latinos como maronitas y grecomelquitas.

Católicos carismáticos: Desarrollan concepciones del mundo semejantes a la de los pentecostales. Tienen renacimiento en el Espíritu Santo, dones de la palabra, curación y profecía, pero continúan dentro de la Iglesia católica.

Católicos liberales veracruzanos: el contexto liberal de la cultura regional veracruzana obligó a la Iglesia a modificar sus planteamientos institucionales, asumiendo elementos renovadores del Concilio Vaticano II.

Católicos influidos por el Vaticano II: Asumieron los planteamientos renovadores del Concilio. Una renovación de la liturgia y de compromiso social.

Católicos nortños "de frontera" con influencia de la cultura norteamericana y el Vaticano II: Influidos por la cultura americana y su religión civil, los obispos y órdenes religiosas desarrollan programas conjuntos con los católicos del otro lado y asumen formas de espiritualidad peculiares de esta región.

La composición del campo religioso. Organizaciones y tendencias

Este capítulo definió perfiles de los distintos grupos religiosos que actúan en la sociedad mexicana y que de alguna manera habían sido bosquejados anteriormente. Si bien asumimos el concepto de Geertz sobre religión, lo matizamos con la noción de sistema cultural del mismo autor, para construir la noción de sistema religioso, de alguna manera una expresión de subculturas en las que se escinde nuestra sociedad. Teniendo en cuenta las diferencias culturales y regionales y el mismo carácter cultural del concepto de *religión* ampliamos la definición a "todo sistema conceptual, simbólico y ritual que se plantee en términos de *verdades absolutas*, operando sin necesidad de verificación o que se verifica tautológicamente a sí mismo".

Mostramos la dinámica histórica de configuración de las religiones étnicas y de los catolicismos mestizos, describimos los mecanismos mediante los cuales los mexicanos asumen el catolicismo y construyen un sistema propio de visión del mundo basado en esta propuesta. Explicamos, asimismo, el desarrollo del liberalismo y mostramos también que éste, lejos de ser una propuesta antirreligiosa, es en realidad otra

propuesta religiosa que desea un tipo diferente de religiosidad para construir un proyecto de nación propio, que implicó la diversificación del campo religioso y fundamentalmente la ruptura del monolitismo institucional de la Iglesia católica, la necesidad del Estado para configurarse en tanto tal de explicitar su hegemonía en todos los espacios de su soberanía. Todos estos elementos los retomamos oportunamente en la necesidad de plantear también la existencia de un modo de ser religioso en México, de iniciar la conceptualización de una *religión civil mexicana*.

Pusimos de relieve el papel de los símbolos religiosos en los movimientos sociales de rebelión y protesta y particularmente del rol jugado por los mismos en la lucha contra la dominación española, contra el control caciquil coeto y mestizo y en las luchas independentistas y agraristas. Finalmente, destacamos cómo estos símbolos religiosos mantienen su vigencia en los movimientos políticos contemporáneos, como el zapatismo, e incluso en los procesos políticos de las luchas electorales del año 2000 y el 2003.

Describimos el proceso de diversificación del campo religioso y el ingreso al mismo de grupos contruidos en el marco de la religión civil norteamericana, explicando la diversidad de los mismos, describiendo las características principales de algunos de ellos, carismáticos, pentecostales y neopentecostales, los paracristianos como los mormones y testigos de Jehová. Describimos también algunos aspectos centrales de los llamados Nuevos Movimientos Religiosos, ejemplificando con los Niños de Dios-La Familia, la secta Moon y las actividades de su *holding* en el campo económico y político, además del papel que ejercen sobre los medios de comunicación en Washington.

Nuestra observación incluye a una categoría de movimientos religiosos, aparentemente no institucionalizados pero no por ello menos influyentes, como es el caso de los televangelistas, centrados en las capacidades de transmisión de carismas a través de los *mass media*, una nueva categoría organizativa que tiene en México un desarrollo incipiente pero con excelentes posibilidades de expansión. Mostramos cómo esta tendencia implica la desaparición de los conceptos tradicionales de *templo*, *denominación* e *iglesia*. En nuestra exposición explicamos cómo este concepto puede resultar atractivo tanto a católicos como a no católicos.

Nuestra descripción se extendió a otra categoría de organización religiosa, las sectas destructivas, organizaciones de carácter religioso que realizan acciones en contra de sus propios miembros o a personas no involucradas, constituyéndose en ciertos casos en verdaderos problemas de seguridad, tanto pública como nacional. Suicidios u homicidios colectivos, abusos sexuales, estafas económicas, ataques contra centros estratégicos de la vida nacional, etcétera, abren nuevas perspectivas al estudio de ciertos grupos religiosos que están fuera del campo habitual de los antro-

pólogos. Estudiamos también las respuestas de las organizaciones *anticult* o antisectas destructivas y en todos estos casos dejamos planteados los problemas de estos procesos tan complejos que atraviesan los derechos humanos y la libertades religiosas. Incluimos una sección analizando el aporte de las religiones orientalistas y de la Nueva Era.

Incluimos también el desarrollo de propuestas religiosas propias de México, un aporte nacional a nuevas formas de espiritualidad que no son sólo asumidas en este país, sino que tienen posibilidades de expandirse a otros contextos. Esta diversificación se expresa tanto en la fundación de nuevas órdenes religiosas católicas como en la propuesta de nuevas iglesias o alternativas religiosas, como es el caso del Espiritualismo Trinitario Mariano.

Hicimos un análisis cuidadoso del manejo del dinero en términos sociales por parte de las iglesias, para esta ocasión no nos interesó tanto el asunto de las legendarias inversiones que se dice tienen las iglesias, sino que estudiamos los procesos mediante los cuales los feligreses aportan recursos al mantenimiento del culto y las estrategias económicas de las distintas expresiones religiosas. Lo más interesante en este punto es la descripción de un conjunto de mecanismos subjetivos que legitiman o no la entrega de recursos que pueden llegar a ser cuantiosos. Describimos también algunos casos *fronterizos*, socialmente hablando, de grupos religiosos que hacen énfasis en la obtención de recursos, como es el caso de la Dianética o la Oración Fuerte al Espíritu Santo.

El capítulo se inició con una larga exposición sobre la discusión de los conceptos de *sectas*, *iglesias* y *Nuevos Movimientos Religiosos* e intentó aclarar las distintas posiciones desarrolladas en Europa, Estados Unidos y América Latina. Explicamos cómo cada realidad construye su propia clasificación e hicimos un resumen de las organizaciones fundadas en nuestro subcontinente para aportar a una sistematización rigurosa, pero a la vez respetuosa, del derecho de las minorías a proponerse sus distintas opciones.

Terminamos planteando la necesidad de comprender que todas las categorías conocidas pueden darse dentro de las instituciones existentes y que los procesos de conversión, reclutamiento y traslado de personal entre las distintas propuestas deben comprenderse en el contexto de asumir que esto sucede por un modelo de toma de decisiones que implica un análisis y la construcción de un proyecto espiritual que guía la conducta del converso, que en muchos casos no se maneja con criterios rígidos, sino con criterios eclécticos que los llevan a desarrollar incluso procesos de multirreligiosidad, una adscripción diversificada y de hecho a diferentes propuestas religiosas según la ocasión y el reconocimiento de una efectividad simbólica diversificada y especializada en diversas cuestiones.

Finalizamos demostrando que el campo religioso es una realidad heterogénea que reconoce a su vez múltiples lecturas *construidas* por los distintos individuos y grupos sociales que asumen de las mismas aspectos diversos y referidos a un conjunto de variables personales y grupales. Estructuras polisémicas que permiten a su vez lecturas diferentes y cambios significativos en el campo religioso que pueden tener en los distintos momentos históricos diversas concepciones dominantes y que reconocen a su vez una multiplicidad de lecturas, que lo enriquecen y matizan, pero que a su vez pueden ser fuente de grandes conflictos.

Las batallas por la hegemonía en el campo religioso

La siguiente parte de la obra aborda en un sentido cronológico los aspectos centrales de la dinámica de los distintos actores religiosos en su lucha por la hegemonía. Si bien en términos antropológicos siempre hemos sido muy cautos para asimilar los cambios legales a los cambios en los sistemas culturales y en términos conceptuales, los antropólogos asumimos que las normas legales reflejan tanto las carencias normativas como los proyectos valorados, pero también marcan en un momento dado la definición de nuevas coyunturas. Nuestra intención no ha sido construir una historia, sino precisamente analizar momentos significativos y la confluencia de fuerzas sociales y el empleo de recursos simbólicos que se emplean para legitimar los procesos de disputa por la hegemonía en el campo religioso y su transformación en el campo político-religioso, una construcción definida en términos del derecho natural.

Los términos de la transición. Entre el fin del modus vivendi y el regreso renovado de viejos actores

Nuestro análisis hizo énfasis en las ventajas obtenidas por la Iglesia en el proceso del *modus vivendi*; muchos analistas destacaron las pérdidas materiales y físicas sufridas por la Iglesia pero no analizaron las ventajas obtenidas por ésta en su delicada situación. La comprensión de las ventajas es indispensable para entender el papel social y político que hoy juega esta institución, donde lo más notable fue su total alejamiento del Estado, situación prácticamente inédita en América Latina. La búsqueda de la desconstantinización de la Iglesia, que tanto preocupaba en el Concilio Vaticano II, en México se logró *gracias* a los liberales y *a pesar* de la Iglesia, lo que

implicó que de algún modo la Iglesia mexicana tuviera una matriz construida por los liberales, sin que por ello necesariamente fuera liberal.

La Iglesia no fue aparato ideológico del Estado, sino que sus diversas tendencias pudieron expresar diferentes proyectos, que pueden ser desde aparatos del *sistema* y del *establishment* hasta estructura conceptual de grupos contestatarios. El alejamiento entre la Iglesia y el Estado implicó también que aquella no sólo corriera la misma suerte que éste, como sucedió parcialmente en el periodo colonial, sino que por el contrario puede presentarse como una alternativa al sistema en crisis apelando a las lealtades primordiales.

El Estado había asumido una concepción de corte "racionalista absolutista, con una lógica unitaria y no plural, que se expresa en la idea de que hay razones históricas y compromisos revolucionarios" (Peña García, 1996: 45), asumiendo un carácter de Estado liberal estatista donde la libertad se asume como una aspiración valiosa, legítima, un ideal que se concreta en la medida en que el sistema jurídico o social lo otorgue; la sociedad tiene una dignidad superior a la del individuo y además es un *organicismo*, donde el todo es superior a las partes. Esta concepción se había instaurado como resultado del proceso revolucionario e implicaba una política de subordinación y asimilación de la Iglesia, la cual debía subordinarse al interés general, construido como resultado del proceso revolucionario. Sin embargo, agotado el carisma político generado por la Revolución mexicana, esto implicó la Reforma del Estado. En este contexto se involucró la Iglesia quien rápidamente percibió la situación y avanzó en el desarrollo de su propio proyecto.

Aquí se produjo un momento muy peculiar; por una parte ciertos dignatarios habían tomado una serie de compromisos en el tiempo corto, alentando así a los políticos para la implementación de los cambios constitucionales, medida históricamente necesaria pues las restricciones a las iglesias habían mostrado su obsolescencia, ya con motivo de la Primera Visita de Juan Pablo II en 1979. Por otra parte necesitaba fijar los límites de esa misma negociación y regresar al proyecto histórico de la Iglesia. Para ello implementó dos estrategias, ambas con un alto nivel simbólico: operar su sistema de *mitades estructurales* y reafirmar la *identidad nacional* de la Iglesia.

Apenas aprobadas las reformas constitucionales en 1992, la Conferencia de Institutos Religiosos de México, la CIRIM, que aparentemente no había sido convocada ni involucrada, desconoció los acuerdos asumidos, por supuesto después que todo ya había sido aprobado. Por su parte, el cardenal y arzobispo primado de México Norberto Rivera se enfrascaba en una disputa con el nuncio Justo Mullor, donde de hecho le quitaba a éste toda autoridad para hablar a nombre de la Iglesia mexicana. Asimismo dejaba en un limbo la autoridad del presidente de la Comisión Episcopal

Mexicana, un organismo no resolutorio de coordinación episcopal, y más adelante asistiríamos a la total descalificación del abad Schulenburg. El oscuro asesinato del cardenal y arzobispo de Guadalajara Juan Jesús Posadas Ocampo, quien probablemente sucedería a Ernesto Corripio en la Arquidiócesis primada, sólo contribuyó a agudizar la desconfianza entre los actores, pero también definió los niveles del conflicto.

En este contexto debemos entender la homilía del 20 de octubre de 1996 emitida por el cardenal Norberto Rivera, donde reafirmó la subordinación de las instituciones políticas al derecho natural y la posibilidad de los ciudadanos de desobedecer las leyes injustas. "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", en esta interpretación no era la separación absoluta de los campos político y religioso como suponían los liberales, sino que en su interpretación expresaba una trampa del poder. El César seguiría siendo César en la medida que aceptaba la ley de Dios.

Nuestra interpretación de este supuesto incidente, que aparentemente terminó en un par de semanas, es que implicó la ruptura de los pactos asumidos en el proceso de obtención de los cambios legales. Quien hizo las declaraciones no era cualquier obispo, se trataba del arzobispo primado, que en el próximo Consistorio sería elevado al capelo cardenalicio y muchos lo consideraban de todas las confianzas del nuncio Prigione, además de sus conocidos vínculos con la Teología de la Prosperidad. Esta ruptura pública de alto contenido simbólico era indispensable para que la CEM pudiera reconciliarse con la CIRM en una histórica asamblea conjunta un mes después. Esta asamblea implicó en términos estructurales la consolidación de las dos estructuras eclesológicas básicas de la Iglesia católica mexicana.

Asimismo el desafío puso de manifiesto la debilidad estructural del Estado, que no pudo aplicar las sanciones contempladas en la ley, con la explicación de la carencia de un reglamento a la Ley Reglamentaria que nunca se aprobaría, con lo cual el mismo Estado definió su estrategia de negociación sin recurrir a sanciones. Una suerte de *león sin dentadura*. Pero además desmoronó las interpretaciones de un conjunto de asesores en materia religiosa; un equipo de intelectuales orgánicos que habían planteado que la Iglesia en el mundo posmoderno estaba en un proceso de suma debilidad, un presunto *tigre de papel*, llegando a señalar en términos didácticos la desobediencia y la decadencia de la Iglesia con ejemplos tales como que sus feligresas y feligreses no respetaban el sexto y noveno mandamientos y que incluso empleaban métodos anticonceptivos; como si estos comportamientos fueran novedosos y no estuvieran en práctica desde la Colonia.

Sin embargo, hay que entender las modalidades de la Iglesia; una vez redefinidas las cuestiones en el campo simbólico y luego de consolidar su frente interno, siguió en

la conquista de nuevos espacios, más aún cuando se avecinaban las elecciones federales de 1997, en las que la Iglesia decidió en la mayoría de los casos *mantenerse al margen* del proceso o, mejor dicho, no comprometerse con los candidatos oficiales, esperando la definición de las hegemonías en el campo político.

Hubo incluso analistas que hablaban de un conflicto entre *línea vaticana* y *línea mexicana*, dándole al nuncio y su *grupo compacto* la noción de que disponían de todo el apoyo del Vaticano. Visto a distancia, la *línea mexicana* era la expresión mayoritaria de un Episcopado ansioso por terminar con el *modus vivendi* y urgido de aplicar su propia estrategia. La *línea vaticana* era más bien la expresión de un sector minoritario que tenía un proyecto de asociación de la Iglesia con el Estado, tratando de influir sobre este desde *adentro* del mismo. En esta interpretación simbólica, el nuncio *jugaba de local* y manipulaba los símbolos de su representación papal para sus propios proyectos. Esto se pondría de manifiesto más adelante, en el intercambio de discursos durante la cuarta visita del papa.

Apenas terminada la gestión de Prigione, un número de *Bucareli 8*, dedicado a relatar los deslices sexuales del ya ex nuncio con una religiosa, contribuyeron a la deslegitimación simbólica del propio Prigione, quien recibió así una respuesta a la *filtración* que éste hiciera sobre la desobediencia al celibato en la Arquidiócesis de Oaxaca durante la época del progresista arzobispo Carrasco Briceño. Llama la atención la publicación de este material en *El Universal*, un periódico bien informado, con una larga tradición en fuente religiosa, pero muy cuidadoso de no entrar en publicaciones que afecten el capital simbólico de la Iglesia.¹

En este periodo aplicamos una encuesta dedicada a estudiar la relación entre valores religiosos y comportamiento político en el área metropolitana de la ciudad de México, allí encontramos que la mayoría de la población consideraba razonable que la Iglesia opinara sobre cuestiones sociales y en menos grado en cuestiones políticas, que un sector importante, aunque minoritario, consideraba positivo que el candidato ganador fuera creyente y que un sector importante de los sectores populares consideraba que los grupos no católicos eran negativos. Asimismo nuestros datos mostraban la disminución del número de católicos en términos porcentuales y cada vez más la disminución de personas que asociaban identidad nacional con guadalupanismo.

¹ Dicha publicación implicó el cese de Ricardo Alemán, quien fungía como director del semanario, aunque continuó como columnista del mismo. Finalmente *Bucareli 8* fue clausurado, destino común de las publicaciones que tocan temas delicados para la Iglesia.

La desacralización de los líderes religiosos. Las denuncias por abusos sexuales en los años 1997 y 2002

Las denuncias contra Marcial Maciel y Samuel Joaquín pusieron de manifiesto una firme decisión de la sociedad mexicana por escrutar el comportamiento de los líderes religiosos sin hacer mayores distinguos en materia denominacional. Los planteamientos de la *Lumen Gentium*, de que la Iglesia es una sociedad humana, que no es perfecta y que es susceptible de una variedad de errores se puso de manifiesto. Es interesante destacar que la sociedad puso distancia de estos personajes y se deslindó de los mismos. Los católicos manejaron la cuestión como algo interno de una orden religiosa y que le tocaba a sus jerarquías resolver el asunto, mientras los evangélicos en su mayoría tomaron distancia de Joaquín y La Luz del Mundo.

Quedó claro que la población diferenciaba además entre religión e iglesias y que tenía claro que el asunto correspondía a este plano. También se puso de manifiesto un conjunto de estrategias de poder y de relaciones con el poder político que tienen las iglesias en lo general, y en lo particular como aquellas que en un momento pueden llegar a tener problemas bastante terrenales y cultivan acuerdos y complicidades con personajes importantes para cubrirse mutuamente en los momentos álgidos y conflictivos. Del mismo modo, se pusieron en evidencia las relaciones con empresarios adeptos a la Teología de la Prosperidad y que en un momento pueden transformarse en sistemas clientelares y de ayuda mutua. Finalmente y en un sistema globalizado, la cuestión de los abusos de los ministros religiosos dejó de ser un tema tabú cuando los "destapes" en la Iglesia católica norteamericana derribaron las murallas del silencio cómplice en el año 2002.

La irrupción de los evangélicos en el campo político religioso. De aliados seguros a críticos del sistema

En el año de 1996 irrumpieron en la escena política los evangélicos con varios proyectos, pero todos con el común denominador de construir una presencia propia que les permitiera negociar posiciones políticas. Los evangélicos fueron sufriendo una suerte de *desencantamiento con el sistema*, entre otras razones por la corrupción y el deterioro de las condiciones de seguridad de sus hermanos en áreas indígenas fundamentalmente, pero no sólo en Chiapas, sino también en Oaxaca, Estado de México y Puebla, donde los conflictos religiosos con católicos tradicionalistas están en su máxima expresión, aunque evidentemente la cuestión chiapaneca es el conflicto más notorio.

Pero el asunto no se resuelve con la solución de los conflictos; la información de campo recogida nos mostró en forma cada vez más notoria las dificultades que tienen para seguir apoyando al sistema político mexicano en su actual configuración. El sistema ético de los evangélicos y el concepto de *relación de las esferas* muestra las dificultades para apoyar al régimen que es visto por muchos como la fuente de la corrupción y otras cuestiones que hacen que lo identifiquen con Satanás, el Príncipe de las Tinieblas.

En esta perspectiva y viendo la debilidad estructural del sistema, hay sectores que están interesados en desarrollar opciones socialcristianas y que no titubearon en aliarse con opciones similares del campo católico; en este caso el PAN es una formación política, lo suficientemente conservadora como para que un sector de los evangélicos sientan como factible la realización de alianzas, que se vienen articulando desde hace más de quince años y que se intensificaron ante la posibilidad de triunfo de esta opción en las elecciones del año 2000. Los evangélicos sabían que eran pocos numéricamente, pero confiaban en sus propias fuerzas y además en el hecho estratégico de que en situaciones muy competidas un grupo con gran capacidad organizativa y de trabajo de base puede inclinar hacia un lado los resultados. Las elecciones del 2003 y las derrotas sufridas por los intentos de consolidar propuestas políticas evangélicas muestran tanto las dificultades objetivas para construir un partido político como la falta de interés de la mayoría de los evangélicos en construir un partido confesional, que iría contra los conceptos de separación Iglesia-Estado, muy significativos tanto en la cultura mexicana como en la sociedad norteamericana, de donde muchas denominaciones son originarias.

La exhibición de los cambios en la política católica.

La definición del frente interno

A finales de 1997 se desarrolló en Roma el Sínodo de las Américas, previo al mismo se habían observado los intentos de la Teología de la Prosperidad por controlarlo. Se hablaba de una suerte de conspiración de ciertos personajes de la burocracia vaticana por crear un *organismo cúpula* nuevo que subsumiera a la CELAM y a las Conferencias de Obispos de Estados Unidos y Canadá, generando así un aparato de control que garantizara la continuidad de la política de Juan Pablo II después de su muerte. En términos institucionales aparecía como un intento de resucitar la reunión del CELAM de Santo Domingo. Sin embargo, los resultados no fueron los esperados.

La Iglesia dio por terminada la Guerra Fría en cuyo desenlace tuvo un papel significativo, para volver a sus estrategias de expansión y fortalecimiento del campo

religioso. En esta perspectiva los Estados Unidos son una potencia protestante, que impulsa el capitalismo salvaje, una de cuyas expresiones es el neoliberalismo; una ideología que sacraliza el mercado y deshumaniza las relaciones sociales. Habría una opción capitalista *no salvaje*, que en nuestra opinión son los países católicos europeos, el Vaticano es también de alguna manera una potencia europea. En este contexto se fortaleció la opción preferencial por los pobres, se debilitó la Teología de la Liberación (en lo particular el sector con influencias marxistas), se fortaleció la Iglesia autóctona y quedó descalificada la Teología de la Prosperidad en sus opciones neoliberales. Ello podría explicar la caída de los Legionarios (que son muy a la americana) y la consolidación del Opus Dei (muy a la europea).

En términos mexicanos el *grupo compacto* quedó fuera de juego.² Ésa es la razón por la cual apenas consumada la masacre de Acteal se escuchara la voz del papa condenando los hechos. También explica la posición crítica pero de diálogo desarrollada por Juan Pablo II en La Habana. Con esto, a nivel local, se fortaleció el *frente de tendencias* hegemonizado por los obispos del Bajío que había asumido el control de la CEM en noviembre de 1997 y que había derrotado al *grupo compacto*, los *Prigione boys*. El hecho simbólico que mostró, a la opinión pública, el reintegrar a los obispos de la Teología de la Liberación y de Iglesia autóctona al grupo de obispos reconocidos y apoyados por la CEM, fue el divertido incidente suscitado con motivo del intento de quitar a monseñor Lona, obispo de Tehuantepec. Primero el nuncio le exigió que aceptara las recomendaciones de su coadjutor, después le pidió que no iniciara el Sínodo Diocesano y finalmente le pidió la renuncia. Iniciada la huelga de hambre de monseñor Lona, el nuncio, acompañado del cardenal y arzobispo primado, tuvo que realizar una apresurada conferencia de prensa en Roma, donde ambos dijeron que en su recorrido por los distintos dicasterios allí nadie cuestionaba a Lona ni le pedía la renuncia, *simplemente* que el nuncio *había pensado* que sería oportuno que se coordinara con el coadjutor Felipe Padilla Cardona, un hombre de Prigione; que *sería bueno* pero que evidentemente *no estaba obligado*.

Como señalábamos al principio, la recomendación-exigencia del nuncio, muy al estilo de Prigione, alteraba los criterios de autoridad de la Iglesia, el obispo es *dueño de su Diócesis*. La Iglesia mexicana ya había soportado a Prigione por razones estratégicas, lograr los cambios constitucionales y enterrar el *modus vivendi*, podía

² Es evidente que el *grupo compacto* seguirá presente en el escenario religioso; su eliminación iría precisamente contra nuestro modelo, su colocación en la *banca* y la *congeladora* a nivel interno de la Iglesia la compensaron fortaleciendo sus alianzas con poderes externos a ésta, como son los grupos del poder político y económico, el ambiente *natural* de la Teología de la Prosperidad.

disentir con Lona, pero no estaba dispuesta a aceptar más intromisiones de externos, así fuera el enviado del papa. El nuncio debía a su vez articularse al principio de colegialidad de los obispos si quería ser escuchado.

La Iglesia católica en el proceso de cambio en la estructura del campo religioso. La cuarta visita del papa en 1999

La cuarta visita pastoral de Juan Pablo II fue un hecho muy importante en la configuración del campo político-religioso en México. Cabe señalar que los discursos que habitualmente lee el pontífice son redactados por las conferencias episcopales locales y los mismos son revisados y finalmente aprobados por la burocracia vaticana. Lo mismo sucede con los emitidos por los altos dignatarios eclesiásticos que *responden* al papa. No tenemos confirmado si los funcionarios de Estado entregan antes sus discursos, pero sabemos que los discursos eclesiásticos son conocidos con anticipación. Los periodistas también reciben con anticipación los discursos para que preparen sus notas. Es tal el poder de la burocracia eclesiástica que el papa puede que lea discursos con los que no está de acuerdo; durante la visita, fue notorio que no leía párrafos enteros que evidentemente estaban fuera de su línea particular pero sí estaban aprobados por la CEM o por la CELAM, según el caso. En definitiva, *todos* los eclesiásticos se deben a la institución, la Iglesia es el modelo de *organicismo* más afinado y de donde muchos Estados han intentado copiar el modelo.

La cuarta visita de Juan Pablo II mostró también los proyectos de la Teología de la Prosperidad en materia de construcciones simbólicas; un gran énfasis en el uso de los medios de comunicación sustituyendo a la fuerza humana tradicional de la Iglesia católica, un concepto de *marketing* religioso inspirado en los teleevangelistas americanos, pero que sin personajes carismáticos corre el peligro de quedar en los límites de la brasileña Iglesia Universal del Reino de Dios. Rechazada por amplios sectores, sin embargo, su manejo de medios fue aprobado por 22% del total de nuestros entrevistados, lo cual quiere decir que sus posibilidades de expansión no son malas, teniendo en cuenta su debilidad numérica, compensada con la disponibilidad de recursos económicos y políticos.

Lo más notable fue la publicación de los *Documentos del Sínodo de las Américas*, donde se reafirmó un conjunto de postulados, la mayoría de ellos ya señalados, y el intercambio de discursos del papa con los funcionarios gubernamentales y diplomáticos y con los dignatarios eclesiásticos. Fue una ratificación de la Iglesia en su intención por involucrarse activamente en cuestiones de políticas públicas y de no

limitarse a aspectos devocionales o familiares, a lo largo y lo ancho del continente. En síntesis, la Iglesia definió que *nada de lo humano le es ajeno*.

A diferencia de la tercera visita, la cuarta estuvo rodeada de multitudes, más de seis millones de *presencias* se registraron en los *condones* formados a su paso y nuestras encuestas registraron un alto nivel de interés social por lo que hacía o decía el papa, entre el 60 y 95% siguieron su paso por la televisión, además le otorgaban altos grados de legitimidad a su discurso, una cuarta parte de la población le atribuía propiedades de *Santo Vivo*, que hace milagros y que su bendición es *poderosísima*, pero además los dos tercios de nuestros entrevistados se mostraron convencidos de que el papa *se mete en política* y es muy poco el porcentaje de personas que rechazan esta intromisión. Estos datos los tomamos en la perspectiva de considerar que un sector de la población mexicana define un espacio político-religioso, donde sería legítima la acción de las iglesias, no necesariamente respaldando a un partido político, sino opinando y orientando a sus feligreses y al conjunto de la sociedad sobre cuestiones públicas, mientras que probablemente otra mitad rechaza esta propuesta y considera necesaria la separación entre campo político y campo religioso, como lo definieran históricamente los liberales.

De lo nuevo a lo viejo. Entre el Apocalipsis y la Resurrección

Lo más notable de los últimos veinte años ha sido la formación y el fortalecimiento de los sistemas religiosos, una herramienta social compuesta por los diferentes grupos sociales para afrontar los desafíos de la actualidad y la construcción de su futuro. Este proceso de apropiación y reformulación de lo religioso por una parte fortaleció, a la vez que debilitó, a las instituciones eclesásticas que *administran lo religioso*.

En el caso de la Iglesia católica asistimos a un gran fortalecimiento de sus organizaciones de laicos, tanto en las controladas por la jerarquía como en las que no lo son, esto implicó además el fortalecimiento de los evangélicos, quienes, como ya explicamos, tienen otra dinámica estructural, pero a su vez se consolidó el desarrollo de una tercera vía no institucionalizada, que configura *opciones a la carta*, construidas *a la medida del cliente*. Una suerte de *antiestructura de las estructuras institucionalizadas*. Estas últimas tendencias se fortalecieron en el marco del Nuevo Milenio y pusieron de manifiesto los límites sociales de las iglesias y a su vez la importancia que tienen en la sociedad mexicana las cuestiones espirituales, las que sean, las que se definan en el marco de cada sistema religioso, sin que necesariamente sean mutuamente inteligibles e incluso sean vistas como *absurdas* por los oponentes (Greimas, 1999: 58-59). El desarrollo de la Nueva Era o los grupos *platillistas* pusieron de

relieve el desarrollo y la sacralización de nuevas utopías tecnológicas que se agregan a las grandes propuestas religiosas ya existentes.

Olvidemos el amargo presente y construyamos el futuro, pensando en nuestra historia. Las propuestas del Episcopado

El año 2000 se inició con varias novedades en el campo religioso; destacaremos sólo algunas. El arrepentimiento público del papa ante Dios por los errores del pasado cometidos por *algunos cristianos*, y la oración frente al Muro de los Lamentos, aunque matizados deben ser adecuadamente comprendidos para entender las nuevas políticas de la Iglesia en sus distintos ámbitos nacionales e internacionales. Lo que dejó claro es que arrepentimiento y súplica de perdón no implican ni la autodenigración ni la claudicación de los principios, que fueron en todo caso impulsados por *métodos no caritativos*. En definitiva, una reconciliación que no implica renuncia a su propia historia, sino que por el contrario considera la reivindicación de la misma como un aporte al Jubileo, un perdón de las deudas y de los pecados para iniciar una nueva era, un nuevo milenio, una nueva sociedad reconciliada. Una nueva cristiandad.

En ese tenor está precisamente redactada la Carta Pastoral de la Conferencia del Episcopado Mexicano *Del Encuentro con Jesucristo a la Solidaridad con Todos*. Allí propone regresar al concepto primigenio de *nación* que antecedió a la construcción del Estado, intenta explicar el papel de la Iglesia en esta etapa, pide perdón por sus errores desde la Conquista hasta la actualidad, pero también exige al otro, al Estado, que asuma los propios. Si éste así no lo hiciera en la soberbia le tocaría cargar con los pecados y errores de los otros. Pero además la Iglesia, *asumiendo los errores de ambos actores como propios* se constituye en autoridad como para definir los límites y las características del nuevo espacio donde se desarrollará el espacio político religioso, una construcción donde la Iglesia (y en una escala jerárquica las iglesias) se constituye(n) en una suerte de *orientador(es) programáticos* y en el contexto de la *gracia* le ruegan, le piden (y le exigen) al Estado que acepte las nuevas condiciones, que se subordine al sentir de la Nación, que el catolicismo ha construido y que ha sido la matriz de la construcción de la Nación. Éste es el proyecto.

La reformulación del campo religioso ante el nuevo milenio

El nuevo milenio sirvió para confrontarnos con realidades inéditas: el cuestionamiento de los líderes religiosos rebasó el campo de las violaciones al celibato y los abusos

sexuales para confrontarnos a sus comportamientos políticos, a su particular concepto de ética, a sus terrenos económicos y a sus relaciones con magnates del juego de azar, a su articulación social en contextos de relaciones Estado-Iglesia en un mundo que quiere construir un nuevo tipo de relación sin impunidad, pero con pleno respeto a todos los actores y particularmente sensible a las relaciones de género, del papel de los pobres que se incrementan cada vez más debido a la incapacidad de la sociedad para construir su propio mercado y resolver cuestiones sustantivas, así como las impresionantes transformaciones que tiene la familia tradicional mexicana; asuntos que han sido sistemáticamente soslayados por la Iglesia católica, que tiene muy claro lo que no quiere pero no está en condiciones de formular, aquello que sea compartido por sus propios feligreses. La Iglesia católica está frente a la mayor crisis de credibilidad de su historia, la cual, sin embargo, no implica un proceso de secularización, la Iglesia asimismo es considerada en todas las encuestas como la institución social de mayor credibilidad, *la moneda está en el aire y sus ministros en el filo de la navaja*: ¿podrán satisfacer las necesidades espirituales de sus laicos o éstos deberán buscar otras opciones? Como se dice en México: *es pregunta*.

Conclusiones

Esta extensa exposición nos permitió confirmar la mayoría de las hipótesis que orientaron nuestra investigación durante estos años, lo más interesante fue la construcción de un modelo analítico para comprender la dinámica del campo religioso y su relación con el campo político, desde la perspectiva de los actores. Asimismo pudimos demostrar que éstos no son esferas separadas sino que tienen un conjunto de elementos comunes que se explicitan en la construcción de un nuevo campo o espacio de interacción específico, que provisoriamente llamamos *campo político-religioso*, a la espera de otras investigaciones que nos permitan afinar la cuestión.

Pudimos demostrar que la Iglesia católica, el principal actor religioso, es en realidad una estructura macrosistémica que actúa con un conjunto de premisas estructurales basadas en la configuración de sistemas de oposiciones entre mitades localizadas y no localizadas, a la vez que se articulan en sistemas de cadenas arborescentes, donde cada eslabón o espacio tiene mecanismos de autonomía relativa que le permiten operar a escala y con altos grados de eficiencia. Siendo estratégico en su desarrollo el mantenimiento de sistemas de equilibrios inestables y dinámicos entre los distintos componentes para que estas oposiciones se transformen en el elemento dinámico y cohesionador del sistema.

Los evangélicos configuran una antiestructura que tiene características de conjuntos difusos, tienen reglas estructurales distintas y opuestas; la estrategia organiza-

tiva consiste precisamente en la escisión y en el desarrollo de fuertes contradicciones intergrupales que los obligan a una disputa constante del mercado simbólico y de los creyentes.

Nuestra exposición mostró también que el campo religioso tiene fuertes procesos de diversificación como resultado de las etapas de globalización y que éste no produce una religión global, sino que por el contrario, implica un proceso dinámico de diversificación religiosa, basado en la perspectiva de los creyentes, que definen distintos modos de consumo simbólico.

Si unimos estas perspectivas analíticas construimos una tipología de los actores del pluralismo católico y esbozamos una primer clasificación del campo no católico, ambos en México. Estas clasificaciones implican una síntesis de las cuestiones institucionales, teológicas, organizativas, regionales y culturales y deben ser vistas desde el concepto de *sistema religioso*, una construcción de la antropología social que se remite al campo simbólico y cultural.

El concepto de *sistema religioso* ha sido muy importante para comprender los procesos de multirreligiosidad y polisemia que los *creyentes* asignan a las propuestas religiosas existentes, a la vez que redefinen el concepto de *diálogos ecuménicos*, explicando las teologías transdenominacionales.

El modelo planteado en la primera parte del documento fue aplicado al análisis de distintos aspectos de la dinámica de las relaciones entre el campo religioso y el campo político; a lo largo de la exposición pudimos explicar cómo los distintos actores religiosos (católicos y no católicos) son comprensibles en la medida que definamos las características de sus proyectos históricos, religiosos y utópicos en *la larga y larguísima* duración. Asimismo, el comportamiento de las elites religiosas es también explicable si se tiene en cuenta la dinámica de las relaciones con sus feligreses y desde allí se configuran las relaciones con otros actores religiosos y no religiosos.

El libro que estamos presentando no es un mero desarrollo teórico, sino que está construido en una relación dinámica de las teorías antropológicas y de las ciencias sociales con la realidad latinoamericana y mexicana; en este contexto, lo más importante de la obra —estamos convencidos—, es lograr una explicación del comportamiento de los distintos actores religiosos, desde una perspectiva estructural que da cuenta de comportamientos que vistos desde otras lógicas se presentan como erráticos y contradictorios.

Concluimos el capítulo con una tipología del pluralismo católico mexicano y mostramos cómo las tendencias institucionales deben adaptarse precisamente a las nuevas realidades simbólicas y religiosas de sus propios feligreses, producto de una dialéctica cultura local-cultura universal, en los contextos regionales y étnicos.

Bibliografía

- Abascal, Salvador, *La secta socialista en México. Iván, don Sergio, don Ramón, don Enrique, Alejandro, Genaro*, Tradición, México, 1974.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1973.
- , *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza*, Ediciones de La Casa Chata, CIESAS, México, 1983.
- Aguilar, Oscar y Enrique Luengo, "Iglesia y gobierno en el D.F.", en Ramírez Sáenz, Juan Manuel (ed.), *Distrito Federal, Gobierno y sociedad civil*, El Caballito, México, 1987.
- Alavi, Hamza, *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*, Anagrama, Barcelona, 1976.
- Alexander, Daniel, "Is Fundamentalism an Integrism?", en *Social Compass*, XXXII-4, Louvain La Nueve, 373-392, versión abreviada en *Religiones Latinoamericanas I*, ALER-CAALAC, México, 1991, 1985, pp. 87-106.
- Allub, Leopoldo, "La ética católica y el espíritu del caciquismo", en Manuel Villa Aguilera (ed.), *Poder y dominación. Perspectivas antropológicas*, El Colegio de México-URSHSLAC, Caracas, 1985.
- Anderson, Justo, *Historia de los Bautistas*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, Texas, 4ª edición, 1999.
- Andreis, Stefano de y Marcella Leone, *Juan Pablo Wojtyla. Crónica insólita de un Papa*, Laia, Barcelona, 4ª edición, 1980.
- Antes, Peter, "Los estudios de la religión/religiosidad popular en Alemania", en *Religiones Latinoamericanas*, tomo I, ALER-CAALAC, México, 1991, pp. 25-42.
- Aranguren, José Luis L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Alianza, Madrid, 1980.

- Aubré, Marion, "A penetração do protestantismo evangelizador na América Latina", en *Comunicações* 33, ISEER, Rfo de Janeiro, 1986, pp. 34-44.
- , "Les orixas et le Saint-Esprit au secours de l'emploi (deux stratégies d'insertion socio-économique dans le Nordeste brésilien)", en *Cahiers des Sciences Humaines*, 23(2), París, 1987, pp. 261-272.
- , "Percée Évangélique Fondamentaliste", en *Volcans*, núm. 16, París, 1995, pp. 14-17.
- , "Tempo, história e nação (O curto-circuito dos pentecostais)", en *Religiao e Sociedade* 17/1-2, ISEER (existe otra versión en IV Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, México, 1992), Rfo de Janeiro, 1996.
- , "Transe, entre libération de l'inconscient et contraintes socioculturelles", en M. Godelier y J. Asma (comp.), *Meurtre du Père. Sacrifice de la sexualité*, París, 1996b.
- Baez Cubero, Lourdes, *El juego de las alternancias, La vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la sierra de Puebla*, tesis, ENAH-INAH, México, 1999.
- Baez-Jorge, Félix, *La parentela de María*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994.
- , *Memorial del etnocidio*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1996.
- , *Entre los nagueles y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, 1998.
- Banton, Michael (comp.), *Antropología social de las sociedades complejas*, Alianza, Madrid, 1980.
- Barabas, Alicia, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Grijalbo, 1987.
- (comp.), *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*, Abya-Yala, Quito, 1994.
- Barba de Piña Chan, Beatriz, *Nueve personalidades mexicanas del mundo esotérico*, INAH, México, 1990.
- Barranco, Bernardo y Raquel Pastor, *Jerarquía católica y modernización política en México*, CAM-Palabra, México, 1989.
- et al., *Más allá del carisma. Análisis de la visita de Juan Pablo II*, Jus, México, 1990.
- Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, FCE, México, 1976.
- Barthes, Roland et al., *Análisis estructural del relato*, Coyoacán, México, 4ª edición, 1999.
- Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Mabel Barabas, *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, INAH, México, 1981.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartolomé, Miguel Alberto, *La pluralidad en peligro*, INAH-INI, México, 1996.
- (comp.), *Autonomías étnicas y estados nacionales*, INAH, México, 1998.
- Bastian, Jean-Pierre, *Protestantismo y sociedad en México*, CUPSA, México, 1983.
- , *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, FCE-El Colegio de México, México, 1989.
- , *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas religiosas en América Latina*, FCE, México, 1994.
- (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, FCE-CEHILA, México, 1990.
- Bastide, Roger, *Sociología de la religión (Les religions africaines au Brésil)*, Júcar Universidad, Madrid, 1986.
- Bauer, Arnold J., "Iglesia, economía y Estado en la historia de América Latina", en Ma. del Pilar Martínez López Cano (comp.), *Iglesia, Estado y Economía. Siglos XVI al XIX*, UAM-I, Instituto Mora, México, 1995, pp.17-32.
- Béjar Navarro, Raul et al., *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*, UNAM, México, 1988.
- Bellah, R.N., "Civil religión in America", en *Daedalus*, 96-1, 1967, pp. 1-21.
- Benedict, Ruth, *Patterns of culture*, Penguin, Nueva York, existen traducciones como *El hombre y la cultura*, CEAL, 1946.
- , *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*, Alianza, Madrid (1946), 1974.
- Bergöend, Bernardo S.J., *La nacionalidad mexicana y la virgen de Guadalupe*, Jus, México, 1968.
- Bienko-Peralta, Dorota, "Los lugares peligrosos. La presencia del demonio en el imaginario conventual", en *I Coloquio Religiones en Contextos Multiculturales*, ENAH, 1999.
- Blancarte, Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*, FCE, México, 1992.
- Bloom, Harold, *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación postcristiana*, FCE, México, 1994.
- Boff, Leonardo, *Iglesia, Carisma y Poder*, Sal Terrae, Santander, 6ª edición en español (Vozes, 1981), 1992.
- , *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1984.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo-Conaculta, México, 1990.
- Bordieu, Pierre, "Genèse et structure du camp religieux", en *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971.

- Bordieu, Pierre, La disolución de lo religioso, en *Cosas dichas*, GEDISA, Buenos Aires, pp. 108-114, 1988.
- Borge, Tomás, Salinas, *Los dilemas de la modernidad*, Siglo XXI, México, 1993.
- Borrero, José María, *La Patagonia trágica*, Americana, Buenos Aires, 1967.
- Bosca, Luis, *La New Age. Las utopías religiosas de fin de siglo*, Océano, México, 1996.
- Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, FCE, México, 1953.
- , *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 1980.
- Bull, Malcolm (comp.), *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, FCE, México (1995), 1998.
- Burity, Joanildo A., *Identidade e política no campo religioso*, IPESPE-EFPE, Recife, 1997.
- Calvino, Juan, *Breve instrucción cristiana*, Fundación Editorial de Literatura Reformada, Rijswijk, 1966 (1537).
- Camp, Roderic Ai, *Cruce de espadas. Política y religión en México*, Siglo XXI, México, 1997.
- Camp, Santiago Valenti, *Las sectas y las sociedades secretas a través de la historia*, Ediciones del Valle de México, México, 1975.
- Campbell, Hugh G., *La derecha radical en México, 1929-1949*, SEP-Setentas, México, 1976.
- Campiche, Roland J., "Sectas y nuevos movimientos religiosos, divergencias y convergencias", en *Cristianismo y sociedad*, XXV/3, núm. 93, Tierra Nueva, México, 1987.
- , "De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización en la religión hoy en día", en *Religiones Latinoamericanas I*, ALER-CAALAC, México, 1991.
- Campos, Bernardo, *De la reforma protestante a la pentecostalidad de la Iglesia. Debate sobre el pentecostalismo en América Latina*, CLAI, Quito, 1997.
- Campos Machado, María das Dores, *Carismáticos e pentecostais. Adesao Religiosa na Esfera Familiar*, ANPOCS-E, Autores Asociados, Campinas, 1996.
- Canto Chac, Manuel y Raquel Pastor Escobar, *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia Estado*, UAM-X, México, 1997.
- Carozzi, María Julia (org.), *A Nova Era no Melcosul*, Vozes, Petrópolis, 1999.
- Carrière, J.C. et al., *El fin de los tiempos*, Anagrama, Barcelona, 1999.
- Carvalho, José Jorge de y Rita Laura Segato, *El culto Shangó en Recife*, Centro para las Culturas Populares y Tradicionales, Caracas, 1987.

BIBLIOGRAFÍA

- Castro, Fidel, *Fidel Castro y la religión. Conversaciones con Frei Beto*, Siglo XXI, México, 1986.
- Cázarez Vázquez, Mirna, *La cultura política de los Apostólicos en la Zona Metropolitana de Guadalajara*, mecanoescrito s/f.
- Ceballos Ramírez, Manuel, *La democracia cristiana en el México liberal. Un proyecto alternativo (1867-1929)*, IMDOSOC, México, 1992.
- , *El catolicismo social, un tercero en discordia. Rerum novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1981-1911)*, El Colegio de México, México, 1991.
- y J. Miguel Romero S., *Cien años de presencia y ausencia social cristiana 1891-1991*, IMDOSOC, México, 1992.
- CELAM, *Desafíos a la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina. Cinco años después de Puebla*, IMDOSOC, México, 1987.
- CEM, *Fundamentos teológicos de la Pastoral Indígena en México*, Conferencia del Episcopado Mexicano-Comisión Episcopal para Indígenas, México, 3ª edición, 1991.
- , *Documentos colectivos del Episcopado Mexicano. A diez años del Concilio Vaticano II*, Conferencia del Episcopado Mexicano, 3ª edición, México, 1991.
- , *Documentos colectivos del Episcopado Mexicano 1976-1986*, volumen II, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 1994.
- , *Documentos colectivos del Episcopado Mexicano 1987-1997*, volumen III, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 1997.
- , *Directorio 1998-2000*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 1998.
- , *Carta Pastoral. Del Encuentro con Jesucristo a la Solidaridad con todos*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 2000.
- Cervantes Blengio, Carlos, *¿Qué es la Teología de la Liberación Latinoamericana?*, Editora de Revistas, México, 1988.
- César, Waldo, *Protestantismo e imperialismo en América Latina*, Petropolis, 1968.
- Champion, Françoise y Martine Cohen (comp.), *Sectes et démocratie*, Seuil, París, 1999.
- Cipriani, Roberto (ed.), "Religions sans frontières?", en *Present and future trends of migration, culture and communication*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma, 1994.
- CISR, *Secularization and religion. The persisting tension*, Acts of the XIXth International Conference for the Sociology of Religion, Tübingen, 1987.
- CNPDP, *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, EUDEBA, 7ª edición, Buenos Aires, 1985.

- Collin Harguindeguy, Laura, *Ritual y conflicto. Dos estudios de caso en el centro de México*, INI, México, 1994.
- , *El poder sacralizado. Un análisis simbólico del sistema político mexicano*, tesis de doctorado, ENAH-INAH, México, 1999.
- Concilio Vaticano II, *Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones y legislación posconciliar*, BAC, Madrid, 1966.
- Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah, *El pasado de México. Aspectos sociodemográficos*, FCE, México, 1989.
- Correa, Eduardo J., *El Partido Acción Nacional y sus directores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*, FCE, México, 1991.
- Cosío Villegas, Daniel (comp.), *Historia General de México*, El Colegio de México, México, 1981.
- Cox, Harvey, Prefacio a Cuba, *La religión en la revolución*, en Alice L. Hageman y Philip E. Wheaton (comp.), Granica, Buenos Aires, 1974.
- , *La religión en la sociedad secular. Hacia una teología postmoderna*, Sal Terrae, Santander, 1985.
- , *Many Mansions. A Christian's Encounter with Other Faiths*, Beacon Press, Boston, 1988.
- , *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Addison-Wesley P., Reading, 1995.
- Dayton, Donald W., *Rafces teológicas del Pentecostalismo*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1991.
- Deal, Terence E. y Allan A. Kennedy, *Culturas corporativas. Ritos y rituales de la vida organizacional*, Sitesa-Addison-Wesley, México, 1986.
- Deiros, Pablo Alberto, *Historia del Cristianismo en América Latina*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, 1992.
- (comp.), *Los evangélicos y el poder político en América Latina*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1986.
- Delgado, Álvaro, *El Yunque. La ultraderecha en el poder*, Plaza y Janés, México, 2003.
- Deloria, Vine, *El General Custer murió por vuestros pecados. Un manifiesto indio*, Seix Barral, Barcelona, 1975.
- Díaz de la Sierna, Ma. Cristina, *El Movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*, UAM-I, México, 1985.
- Díaz-Salazar, Rafael, Salvador Giner y Fernando Velasco (comp.), *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1994.
- Discípulos de la verdad, *Crímenes y mentiras en el Vaticano. La verdad sobre el triple asesinato en las dependencias de la Guardia Suiza*, Ediciones B, Barcelona, 2000.

- Discípulos de la verdad, *A la sombra del papa enfermo. Los escándalos en el pontificado de Juan Pablo II y la lucha por su sucesión*, Ediciones B, Barcelona, 2001.
- Dominación ideológica y ciencia social, el IIV en México*, Declaración José Carlos Mariátegui, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales-Nueva Lectura, México, 1979.
- Dooyeweerd, Herman, *Las raíces de la cultura occidental. Las opciones pagana, secular y cristiana*, Clie, Barcelona, 1998.
- Dos Santos, Theotonio, *Imperialismo y dependencia*, Era, México, 1978.
- Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid (1970), 1973.
- Dumont, Louis, *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Anagrama, Barcelona, 1973.
- Durkheim, Emile, "Los fundamentos sociales de la religión", en R. Robertson, *Sociología de la religión*, FCE, México (1912), 1980, pp. 37-47.
- , *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, 6ª edición, México (1912), 1991.
- , *La educación moral*, Colofón, México, s/f.
- Dussel, Enrique, *América Latina, dependencia y liberación*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973.
- , *Los últimos 50 años (1930-1985) en la historia de la Iglesia en América Latina*, Indo American Press Service, Bogotá, 1986.
- , "Religiosidad popular latinoamericana. Hipótesis fundamentales", en *Cristianismo y sociedad*, 88, pp. 103-112, México, 1986.
- , "La Iglesia en el proceso de organización Nacional y de los Estados en América Latina (1830-1880)", en Álvaro Matute et al. (coord.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX*, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 1995, pp. 63-80.
- El Universal*, "Las relaciones Iglesia-Estado en México (1916-1992)", *El Universal*, tres tomos, México, 1992.
- Eliade, Mircea y Joseph M. Kitagawa (comp.), *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1986.
- Erdely, Jorge, *Suicidios colectivos. Rituales del Nuevo Milenio*, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México, 2000.
- , *Terrorismo religioso. La Guerra del Siglo XXI*, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México, 2001.
- , *Pastores que abusan*, Ministerios Bíblicos de Restauración, México, 1994, 2ª edición revisada, Unilit, 2002.

- Escalante Gonzalo, Paloma, "El abuso sexual y el uso simbólico del concepto religioso del Padre", en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones* 1, Publicaciones Académicas para el Estudio de las Religiones, México, 1997, pp.123-138.
- Espejel López, Laura y Rubén Ruiz Guerra (coord.), *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, INAH, México, 1995.
- Espinosa, Alejandro, *El legionario*, Grijalbo, México, 2003.
- Espinosa, Enrique, "La secta Israel del Nuevo Pacto Universal, un movimiento mesiánico peruano", en *Revista Teológica Limense*, Facultad de Teología xviii 1-81, Lima, 1984.
- Fabre Zarandona, Artemia, "¿Son lefevbristas los católicos tradicionalistas mexicanos?", en Elio Masferrer, *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Valdés, México, 1998, pp. 233-246.
- Fernández, Rubem Cesar et al., *Novo Nascimento. Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*, MAMAD, Rio de Janeiro, 1998.
- Fortuny, Patricia, "Cultura política entre los protestantes", en *Educación Cívica y Cultura Política*, Jorge Alonso (comp.), Porrúa-UNAM, México, 1994.
- Fortuny y Loret de Mola, Patricia (comp.), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, CIESAS, México, 1999.
- Frigerio, Alejandro y María Julia Carozzi (comp.), *El estudio científico de la religión a fines del siglo xx*, CEAL, Buenos Aires, 1994.
- Florescano, Enrique, *Memoria mexicana. Ensayo sobre la reconstrucción del pasado, época prehispánica-1821*, Joaquín Mortiz, México, 1987.
- Frei Beto, *Fidel Castro y la religión. Conversaciones con Frei Beto*, Siglo XXI, México, 1986.
- Foster, George M., *Cultura y conquista. La herencia española en América*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., 1985.
- Freud, Sigmund, *Totem y tabú y un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, Iztaccihuatl, México, 1978.
- , *Psicología de las masas y análisis del yo y otros ensayos*, Iztaccihuatl, México, 1982.
- Fromm, Erich, *El miedo a la libertad*, Paidós, Buenos Aires, 1974.
- Fuenzalida Vollmar, Fernando, "La búsqueda religiosa en la sociedad post-moderna", en *Religiones y sociedad*, 2, enero-marzo, DGAR, Secretaría de Gobernación, México, 1998.
- Galeana de Valadéz, Patricia, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, UNAM, México, 1991.
- Gallardo, Rigoberto y Joaquín Osorio (comps.), *Los rostros de la pobreza. El debate*, ITESO-UIA, México, 1998.

BIBLIOGRAFÍA

- García de la Sienra, Adolfo, "Filosofía y práctica política evangélicas", en *XIII Congreso Nacional Estado, Iglesias y Grupos Laicos*, Cuernavaca, 1999.
- , "Carta abierta a la Iglesia Nacional Presbiteriana", para publicar en *El Faro*, circuló por e-mail, 2000.
- García González, Javier L.C., *Historia del Sínodo de América*, Nueva Evangelización, México, 1999.
- García Locom, Martha Ludmila, *Iglesia y revolución en Cuba. Los cambios pastorales significativos de 1959 a 1995*, tesis UIA, México, 1998.
- García Rocafull, José María, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 1974.
- García Ugarte, Marta Eugenia, *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual*, Nueva Imagen, México, 1993.
- Garma Navarro, Carlos, *El protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, INI, México, 1987.
- , "Liderazgo, mensaje religioso y contexto social", en *Cristianismo y sociedad*, 95, México, 1988, pp. 89-100.
- , "Liderazgo protestante en una lucha campesina en México", en *América Indígena XLIV-1*, I.I.I., México, 1994, pp. 127-141.
- , "Las modificaciones constitucionales y su impacto sobre las Iglesias Protestantes", en *Memorias del IV Congreso de Historia Regional*, Universidad de Ciudad Juárez, Chihuahua, 1995. En prensa.
- , Carlos, "Afiliación religiosa en Chiapas, notas para su estudio", en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, núm. 2, Chiapas el Factor Religioso, México, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones-ENI-UNICAH, 1998, pp. 189-116.
- , Carlos y Roberto Shadow (coord.), *Las peregrinaciones religiosas. Una aproximación*, UAM-1, México, 1994.
- Gaustard, Edwin S., *A Documentary History of Religion in America since 1865*. William B. Eerdmans Publ. 2a. edición, Grand Rapids, 1993.
- Gaxiola, Manuel, *La serpiente y la paloma*, William Carey Library, South Pasadena, California, 1970.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, CEE, México, 1978.
- Gennep, Arnold van, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986.
- Giner, Salvador, "La religión civil", en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (comp.), *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1994.
- Greene, Jack P., "'We the People' -The Emergence of the American Nation", en *A Nation of Nations*. Peter C. Marzio, Smithsonian Institution, Washington, 1976.

- Greimas, A. J., "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico", en Roland Barthes et al., *Análisis estructural del relato*, Coyoacán, México, 4a. edición, 1999, pp. 39-76.
- Goffman, Erving, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, 4ª edición, Buenos Aires, 1989.
- Gómez Tagle, Silvia, *La transición inconclusa. Treinta años de elecciones en México*, El Colegio de México, México, 1997.
- González, Fernando M., *Una Historia sencilla, La muerte accidental de un Cardenal (Caso Posadas)*, IIS-UNAM-Plaza y Valdés, México, 1996.
- , "Los motivos de la Luz, una institución total que presenta algunas fisuras", en Elio Masferrer, *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Valdés, México, 1998, pp. 283-300.
- González Marmolejo, Jorge René, "Curas solicitantes durante el siglo XVIII", en *Familia y sexualidad en la Nueva España*, SEP-Ochentas, México, 1982, pp. 258-266.
- , *Sexo y Confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*, Conaculta-INAH-Plaza y Valdés, México, 2002.
- González Ruiz, José M., *Dios está en la base. Aproximación a una teología de la base*, 2a. edición, Laia, Barcelona, 1973.
- Gow, David D., "Símbolo y protesta. Movimientos redentores en Chiapas y en los Andes Peruanos", en *América Indígena XXXIX-1*, III, México, 1979, pp. 47-80.
- Grupo de Barbados, *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Nueva Imagen, México, 1979.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, FCE, México, 2ª edición, 1995.
- Goodall, Norman, *El movimiento ecuménico. Qué es y cómo trabaja*, Apéndice de Marcelo Pérez Rivas, La Aurora, Buenos Aires (1961), 1970.
- Guerrero Ciprés, Salvador, "Los medios de comunión y La Luz del Mundo. Contrastes y coincidencias con el caso de los Legionarios", en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones 1*, Publicaciones Académicas para el Estudio de las Religiones, México, 1997, pp. 139-156.
- Guriati, Paolo y Elio Masferrer Kan (coords.), *No temas..., yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*, Plaza y Valdés, México, 1998.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1971.

- Gutiérrez Nájera, Raquel y Marina Villalobos Díaz, *Espiritualidad de los pueblos indígenas de América. Memorias del Primer Foro Internacional*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2000.
- Gutiérrez S., Tomás (comp.), *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe*, CEHILA, Lima, 1996.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia, *Familia y cultura en Colombia*, Universidad de Antioquia, tercera edición, Medellín, 1994.
- Guzmán García, Luis, *Tendencias eclesásticas y crisis en los años ochenta. (La Iglesia católica en las coyunturas nacional y alteña)*, CIESAS, México, 1990.
- Hageman, Alice L. y Philip E. Wheaton (comp.), *Cuba, La religión en la Revolución*, Granica, Buenos Aires, 1974.
- Halperin Donghi, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, Alianza, Madrid, 1977.
- Hanegraaf, Wouter J., *New Age. Religion and Western Culture. Esoterism in the Mirror and Secular thought*, E.J. Brill, Leiden, 1996.
- Hassan, Steven, *Cómo combatir las técnicas de control mental de las sectas*, Urano, Barcelona, 1990.
- Haley, Jan, *Las tácticas de poder de Jesucristo y otros ensayos*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Havers, Guillermo Ma. y Bricio Torres, S.J., *Directorio católico de Términos y Doctrinas Religiosas*, Obra Nacional de la Buena Prensa, México, 1985.
- Hayes, Victor de, *Identity Issues and World Religions*, Australian Association for the Study of Religions, Sturt Campus, Australia, 1986.
- Homenaje a William Cameron Townsend*, Tipografía Indígena, México, 1961.
- Houtart, François, *Sociología de la religión*, Plaza y Valdés, México, 1998.
- y Geneviève Lemerminier, "Conscience religieuse et conscience politique en Amérique Centrale", *Social Compass*, XXI, 2-3, 1983, pp. 153-174.
- Horsman, Reginald, *La raza y el Destino Manifesto. Orígenes del anglosajonismo racial norteamericano*, FCE, México, 1985.
- Hurbon, Laënnec, "Los nuevos movimientos religiosos en el Caribe", en *Cristianismo y sociedad*, XXV/3 n.93, Tierra Nueva, México, 1987, pp. 37-64.
- Huntington, S.P., *Political Orders in Changing Societies*, Yale U. Press, New Haven y Londres, 1975.
- Ianni, Otavio, *Teorías de la globalización*, Siglo XXI-UNAM, México, 1996.
- Iglesia católica, *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992.
- Inestrosa, Sergio (coord.), *Las iglesias y la agenda de la prensa escrita en México*, UIA, México, 1999.

- Israel, Eiren et al., *Los profetas de la prosperidad*. Sabbaoth, México, D.F, 1996.
- Juan Pablo I, *Juan Pablo I, La esperanza* (escritos del Papa), Daimon, Barcelona, 1978.
- Kasanda, Albert, "Las políticas de la Iglesia Católica en África", en *XIII Congreso Estado, Iglesias y Grupos Laicos*, Cuernavaca, 1999.
- Kolakowski, Leszek, *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVIII*, Taurus, Madrid (1965), 1982.
- Lalive, d'Epinay, Christian, *El Refugio de las masas*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.
- , *Religion, dynamique sociale et dépendence (Le protestantisme en Argentine et au Chili)*, Mouton, París-La Haya, 1975.
- Lagariga Attias, Isabel, *Espiritualismo Trinitario Mariano. Nuevas perspectivas de análisis*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1991.
- , "Los Niños de Dios y La Familia, del hippismo a la comunidad religiosa", en Elio Masferrer, *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Valdés, México, 1998, pp. 389-406.
- Lamadrid Sauza, José Luis (coord.), *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa. Una visión de la modernización de México*, FCE, México, 1994.
- Lanternari, Vittorio, *Occidente y Tercer Mundo, Siglo XXI*, Buenos Aires, 1974.
- Leach, Edmund, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Anagrama, Barcelona, 1976.
- , *Replanteamiento de la Antropología*, Seix Barral, Barcelona, 1971.
- , *Cultura y comunicación. La lógica en la comunicación de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 5ª edición, 1993.
- Levi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1972.
- , *Antropología estructural I*, Eudeba, Buenos Aires, México, 1976.
- , *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, México, 1983.
- , *Antropología estructural II*, Siglo XXI, México, 1984.
- , *El camino de las máscaras*, Siglo XXI, México, 1987.
- Lewis, James R. y J. Gordon Melton (eds.), *Sex, Slander, and Salvation, Investigating The Family/Children of God*, Center for Academic Publication, Stanford, California, 1994.
- Lewis, Oscar, *Antropología de la pobreza*, FCE, México, 1961.
- , *Los hijos de Sánchez*, FCE, México, 1964.
- , *Ensayos antropológicos*, Grijalbo, México, 1987.
- , Ruth M. Lewis y Susan M. Rigdon, *Viviendo la revolución. Una historia oral de Cuba contemporánea. Cuatro Hombres*, Joaquín Mortiz, México, 1980.

BIBLIOGRAFÍA

- Lienhardt, Godfrey, "Los Chilluk del Alto Nilo", en *Mundos africanos. Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África*, Daryll Forde (comp.), FCE, México (1954), 1959, pp. 213-248.
- Lindholm, Charles, *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Gedisa, Barcelona (1990), 1992.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- Luengo G., Enrique, *La religión y los jóvenes de México. ¿El desgaste de una relación?*, UIA, México, 1993.
- Los milenarios, *El Vaticano contra Dios (Via col vento in Vaticano)*, Ediciones B, Barcelona, 1999.
- Maciel, Marcial y Jesús Colina, *Mi vida es Cristo. Entrevista al fundador de los Legionarios de Cristo y del Movimiento Regnum Christi*, Planeta, Barcelona, 2003.
- Mackintosh, Donald, *Glosolalia, ¿un auténtico don de lenguas?*, Casa Editora Sudamericana, Buenos Aires, 1976.
- Marcos, Sylvia (comp.), *Gender/Bodies/Religions*, ALER, México, 2000.
- Martínez López Cano, Ma. del Pilar (comp.), *Iglesia, Estado y Economía. Siglos XVI al XIX*, UAM-I, Instituto Mora, México, 1995.
- Martínez de Velasco, José, *Los Legionarios de Cristo. El nuevo ejército del Papa*, La esfera de los libros, Madrid, 2002.
- Marzal, Manuel M., *La transformación religiosa peruana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1983.
- , *El sincretismo iberoamericano*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1985.
- , *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1988.
- , (comp.), *El rostro indio de Dios*, CRT-UIA, México, 1994.
- Marroquín, Enrique (coord.), *¿Persecución religiosa en Oaxaca? Los nuevos movimientos religiosos*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1995.
- Marroquín y Zaleta, Enrique, *El conflicto religioso en Oaxaca*, tesis, UAM-X, México, 1996.
- Mascareñas de los Santos, César y Jorge Mascareñas Ruiz, "Un estudio psicoanalítico sobre la relación líder-feligresía en la iglesia La Luz del Mundo", en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones 1*, Publicaciones Académicas para el Estudio de las Religiones, México, 1997, pp. 85-122.
- Masferrer Kan, Elio, "Religious Transformations and Social Change in Latin America", en Martin Luther (ed.), *Religious Transformations and Socio Political*

- Change. Eastern Europe and Latin América*, Mouton de Gruyter, Berlín, Nueva York, 1993, pp. 207-219.
- Masferrer Kan, Elio (comp.), *Sectas o Iglesias, Nuevos o viejos movimientos religiosos*, Plaza y Valdés, México, 1998.
- y Artemia Fabre Zarandona, "Sociología de las Iglesias", en Alberto Pacheco Escobedo (coord.), *Relaciones del Estado con las Iglesias*, UNAM-Porrúa, México, 1992, pp. 177-192.
- et al., "La religión popular y el papa", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, núms. 13-14, Universidad de Colima, Colima, 1993, pp. 127-134.
- y Elizabeth Díaz Brenis, "De lo sagrado a lo perverso. La manipulación de las tradiciones indígenas por Occidente", en Raquel Gutiérrez Nájera y Marina Villalobos Díaz, *Espiritualidad de los pueblos indígenas de América. Memorias del Primer Foro Internacional*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México, 2000, pp. 167-171.
- Matute, Álvaro et al. (coord.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX*, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 1995.
- Mayer, Jean-François, "El mundo de los nuevos movimientos religiosos", en *Cristianismo y sociedad*, XXV/3 n.93, Tierra Nueva, México, 1987, pp. 21-36.
- Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, Conaculta, México (1905), 1991.
- Méndez Gutiérrez, Armando (comp.), *Una ley para la libertad religiosa*, Diana-Fundación Cambio XXI, México, 1992.
- Menéndez Rodríguez, Hernán, *Iglesia y poder. Proyectos sociales, alianzas políticas y económicas en Yucatán (1857-1917)*, Nuestra América-Conaculta, México, 1995.
- Merton, Robert K., *Teoría y estructura sociales*, 3ª edición, FCE, México (1949), 1992.
- Meyer, Jean, *La cristiada*, Siglo XXI, México, 1973.
- , *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, Vuelta, México, 1989.
- Meyer, Lorenzo, *La segunda muerte de la Revolución mexicana*, Cal y Arena, México, 1992.
- Miller, William Lee, *La libertad religiosa (The First Liberty, Religion and the American Republic)*, Tres Tiempos, Buenos Aires, 1989.
- Molina, Néstor, *Mística en la física. Teoría N y la Tercera Materia*, Plaza y Valdes, México, 1993.

BIBLIOGRAFÍA

- Molina Hernández, José Luis, "Los Testigos de Jehová en el espacio escolar. La batalla de ensenada", en *Religiones y sociedad*, núm. 6, DGAR-Secretaría de Gobernación, México, 1999, pp. 37-54.
- Montero Recoder, Cynthia, *La religiosidad de los fundadores de Capellanías en la Nueva España. Siglo XVIII*, tesis, ENAH, México, 2000.
- Morán, Rodolfo, *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las iglesias evangélicas*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, 1990.
- Moreno Navarro, Isidoro, *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, B. de la Cultura Andaluza, Sevilla, 1985.
- Morin, Françoise (ed.), *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, tomo III, CEMCA, México, 1988.
- Morquecho, Gaspar, "La diversidad religiosa en Chiapas. Una perspectiva evangélica", entrevista con el Lic. Abdías Tovilla, en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones II*, Publicaciones Académicas para el Estudio de las Religiones, México, 1998, pp. 95-116.
- Morris Suzuki, Tessa, *Cultura, etnicidad y globalización. La experiencia japonesa*, Siglo XXI-UNAM, México, 1998.
- Nebel, Richard, *Santa María Tonantzin, virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, FCE, México, 1995.
- Neiburhr, Richard, *The Social Sources of Denominationalism*, Holt, Nueva York, 1929.
- Negrete, Marta Elena, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado 1930-1940*, El Colegio de México, México, 1988.
- Novak, Norman, *¿En verdad liberará? Discusiones sobre la Teología de la Liberación*, Diana, México, (1986), 1988.
- Noyola Rocha, Jaime, "La visión integral de la sociedad nacional", en Carlos García Mora (comp.), *La antropología en México. Panorama Histórico*, vol. II, INAH, México, 1987, pp. 133-221.
- O'Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, UNAM, México, 1991.
- Olimón Nolasco, Manuel, *Continuidad y crisis, la formación política de los católicos mexicanos*, colección Diálogo y Autocrítica, núm. 11, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1989.
- _____, *La búsqueda de Juan Diego*, Plaza y Janés, México, 2002.
- Olivera Sedano, Alicia, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, INAH, México, 1966.

- Oppenheimer, Andrés, *México en la frontera del caos*, Javier Vergara, México, 1996.
- Oro, Ari Pedro y Carlos Alberto Steil, *Globalização e Religiao*, Vozes, Río de Janeiro, 1997.
- , *Axé Mercosul. As religioes afro-brasileiras nos países do Prata*, Vozes, Río de Janeiro, 1997.
- Ortíz Echaniz, Silvia, *Una religiosidad popular en México. El Espiritualismo Trinitario Mariano*, INAH, México, 1989, existe reedición 2003.
- Ossio A., Juan (comp.), *Ideología mesiánica en el mundo andino*, Ignacio Prado Pastor (ed.), Lima, 1973.
- Pace, Enzo, "Religiao e Globalização", en Oro, Ari Pedro y Carlos Alberto Steil, *Globalização e Religiao*, Vozes, Río de Janeiro, 1997, pp. 25-42.
- Pacheco Escobedo, Alberto, *Relaciones del Estado con las Iglesias*, UNAM-Porrúa, México, 1992.
- Padilla, René (comp.), *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*, Fraternidad Teológica Latinoamericana, Buenos Aires, 1991.
- Parker Gumucio, Christian, *Religión y clases subalternas urbanas en una sociedad dependiente*, Lovaina, Université Catholique de Louvain, 1986.
- , Christian y Ricardo Salas (comp.), *Cristianismo y culturas subalternas*, Ediciones Paulinas-CERC-UACH, Santiago de Chile, 1992.
- Paz, Octavio, *El ogro filantrópico. Historia y política 1971-1978*, Joaquín Mortiz, México, 3ª edición, 1981.
- Perea, Francisco J., *El Papa en México. Presencia y mensaje de Juan Pablo II*, Diana, México, 6ª edición, 1979.
- Pereira, Nilo, *Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil*, Massangana, Recife, 2ª edición, 1982.
- Peña García, Rosa María de la, "La Nueva Ética Global, la Reforma del Estado en México y la Integración regional", en *Revista Quórum*, 2ª época, año V, núm. 43, junio, III-H. Cámara de Diputados, México, 1996, pp. 43-70.
- Pereira de Queiroz, María Isaura, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México, 1978.
- Pérez Enríquez, María Isabel, *Expulsiones indígenas. Religión y Migración en tres municipios de los Altos de Chiapas, Chenalhó, Larráinzar y Chamula*, Claves latinoamericanas, México, 1994.
- Petrich, Blanche, "Entrevistas a Elio Masferrer", en *La Jornada*, 31 de enero de 1999, página 44, y 1 de febrero, página 13.

- Pixley, George, "Algunas lecciones de la experiencia de Ríos Monti", *Cristianismo y sociedad*, núm. 76, México, 1983.
- Portelli, Hugues, *Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión*, Laia, Barcelona, 1977.
- Pozos Cano, Rodolfo, *Reflexiones sobre una cultura incipiente de entrevistas de opinión y apuntes para una metodología (una visión antropológica en las elecciones de 1997)*, tesis, ENAH, 1999.
- Prandi, Reginaldo, "A religião do planeta global", en Oro, Ari Pedro y Carlos Alberto Steil, *Globalização e Religião*, Vozes, Río de Janeiro, 1997, pp. 63-72.
- Prat, Joan, *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Ariel, Barcelona, 1997.
- Puente Lutteroth, María Alicia, *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, Jus-CEHILA, México, 1993.
- , *Movimiento Cristero, Afirmación de identidades. Un acercamiento panorámico al conflicto sociorreligioso en México de 1926-1939*, tesis doctoral, CIESAS, México, 1993.
- , "No es justo obedecer a los hombres antes que a Dios. Un acercamiento a algunas realidades socioeclesiales y político-religiosas de México. En tiempo del Concilio Vaticano II", en Álvaro Matute et al. (coord.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX*, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 1995, pp. 293-324.
- Radcliffe-Brown, A-R. y Daryll Forde (comp.), *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*, Anagrama, Barcelona, 1982.
- Rambo, Lewis R., *Psicosociología de la conversión religiosa. ¿Convencimiento o seducción?*, Herder, Barcelona, 1996.
- Ramos Cortés, Víctor M., *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, 1992.
- Ranaghan, Kevin y Dorothy, *Pentecostales católicos*, Paulist Press, Nueva York, (1969), 1971.
- Ranke-Heinemann, Uta, *Eunucos pelo Reino de Deus. Mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*, Rosa dos Tempos, 3ª edición, Río de Janeiro (1927), 1988.
- Regan, Jaime, *Hacia la tierra sin mal*, CETA, Iquitos, 1983.
- Ribeiro, Darcy, *Configuraciones*, SEP Setentas, México, 1972.
- , *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Extemporáneos-UNAM, 3a. edición aumentada, México, 1977.
- Riding, Alan, *Vecinos distantes. Un retrato de los mexicanos*, Joaquín Mortiz-Planeta, México, 1985.

- Riefler Bricker, Victoria, "Movimientos religiosos indígenas en Los Altos de Chiapas", en *América Indígena XXXIX-1*, vol. III, México, 1979, pp. 17-46.
- Ríos Molina, Andrés, "La cruz, la patria y la sangre. Tres conflictos de los testigos de Jehová en Colombia", en *Religiones y sociedad*, núm. 6, 1999 (2000), pp. 55-66.
- , "La bestia salvaje de color escarlata. La satanización del Estado por parte de los Testigos de Jehová", en *Alteridades*, año 9, núm. 18, UAM-I, México (1998), 1999, pp. 123-133.
- Robertson, Roland (comp.), *Sociología de la religión*, FCE, México, 1980.
- Rodrigues Brandão, Carlos, "Creencia e identidad, campo religioso y cambio cultural", en *Cristianismo y sociedad XXV/3*, núm. 93, pp. 65-106, Tierra Nueva, México, 1987.
- Rodríguez Apreza, Anabel, *La Cofradía de la virgen de los Remedios*, tesis, ENAH, 1999.
- Ross, Stanley R., "Raíces y características del nacionalismo en América Latina", *América Indígena XXIX-2*, tomo III, México, 1969, pp. 337-380.
- Rostas, Susanna y André Droogers (eds.), *The popular use of Popular Religion in Latin America*, CEDLA, Amsterdam, 1993.
- Royston Pike, E., *Diccionario de Religiones. (Encyclopaedia of Religion and Religions)*, FCE, adaptación de Elsa Cecilia Frost, tercera reimp., México, 1986.
- Ruiz García, Samuel, "Teología India. La presencia de Dios en las culturas", entrevista de Sylvia Marcos, en *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, II, pp. 33-60, México, 1998.
- Sánchez Maldonado, María Isabel, "La capellanía en la economía de Michoacán en el siglo XVIII", en Martínez López Cano, Ma. del Pilar (comp.), *Iglesia, Estado y Economía. Siglos XVI al XIX*, UNAM-Instituto Mora, pp. 119-130, México, 1995.
- Santillán, Gustavo, "La secularización de las creencias. Discusiones sobre tolerancia religiosa en México (1821-1827)", en Álvaro Matute et al. (coord.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX*, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, pp. 175-198, México, 1995.
- Scott, Lindy (Luis), *La sal de la tierra. Una historia socio-política de los evangélicos en la ciudad de México (1964-1991)*, Kyrlos, México, 1994.
- , *Bibliografía de los Evangélicos en México*, VELA-Conferencia Bautista, México, 1997.
- , "Protestants in Mexico. Past, Present, and Future", ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, 1995.
- Scharf, Betty R., *El estudio sociológico de la Religión*, Seix Barral, Barcelona, 1984.

- Silvera Campos, Leonildo, *Teatro, Templo e Mercado, Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal*, Vozes-Simposio-UMESP, Petrópolis, 1997.
- Smith, Peter H., *El laberinto del poder. El reclutamiento de las elites políticas en el México contemporáneo*, El Colegio de México, México, 1980.
- Smucler R., Sergio, "Raël, Mesías tecnocrático (una religión de ovnis)", en *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Valdés, México, pp. 463-489, 1998.
- Social Compass XXXI-2*, Número especial dedicado a las religiones en Cuba, Sage, 1993.
- Solís Vicarte, Ruth, *Las sociedades secretas en el primer gobierno republicano (1824-1828) según el Diario Histórico de C.M. Bustamante*, Asbe, México, 1997.
- Soneira, Abelardo Jorge y Juan Pedro Lumerman, *Iglesia y Nación. Aportes para un estudio de la historia contemporánea de la Iglesia en la comunidad nacional*, Guadalupe, Buenos Aires, 1986.
- Soriano Núñez, Rodolfo, *En nombre de Dios. Religión y democracia en México*, Imdosoc-Instituto Mora, México, 1999.
- Sota García, Eduardo y Enrique Luengo González, *Entre la obediencia y la conciencia, la opinión del Clero sobre la Política en México*, UIA, México, 1994.
- Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde, *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*, III-INDH, México, 1990.
- Stein, William W., "Modernización y retroceso del mito. Diagnóstico por medio de la magia y curación en el pueblo de Vicos, Perú", en *América Indígena*, XXXVII-3, pp. 617-747, III, México, 1977.
- Stoll, David, *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio?*, Instituto Lingüístico de Verano en América Latina, DESCO, Lima, 1985.
- , *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of evangelical Growth*, University of California Press, Berkeley, 1990, existe traducción editada por Abya Ayala, Quito, Ecuador.
- Tapia, María del Carmen, *Tras el umbral. Una vida en el Opus Dei*, Ediciones B, Barcelona, 1992.
- Tapia Santamaría, Jesús, *Campo religioso y evolución política en el Bajío michoacano*, El Colegio de Michoacán, Zamora, México, 1986.
- Taussig, Michael T., *El Diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Nueva Imagen, México, 1993.
- Taylor, William B., "El camino de los Curas y los Borbones hacia la Modernidad", en Álvaro Matute *et al.* (coord.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX*, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, pp. 81-114, México, 1995.

- Teilhard de Chardin, Pierre, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1965.
- Trillas, Enric et al., *Introducción a la lógica borrosa*, Ariel Matemática, Barcelona, 1995.
- Torre de la, Renée y Patricia Fortuny, "La construcción de la identidad nacional en la Luz del Mundo", en *Cristianismo y sociedad*, núm. 109, pp. 33-46, México, 1991.
- , *Los hijos de la luz. Discurso, poder e identidad en La Luz del Mundo*, ITESO-CIESAS-Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, 1995.
- Torres Robles, Alfonso, *La prodigiosa aventura de los Legionarios de Cristo*, Foca, Madrid, 2001.
- Towsend, William Cameron, *Lázaro Cárdenas, demócrata mexicano*, Grijalbo, México, 1976.
- Treviño, Jorge, *Licencia para pecar ¿Indulgencia evangélica o justificación por la Fe?*, MBR, México, 1999.
- Troeltsch, Ernest, *The Social Teaching of the Cristian Churches*, Harper and Row Publishers, Nueva York (1911), 1960.
- , *El protestantismo en el mundo moderno*, FCE, México (1925), 3a. ed., 1965.
- Trujillo, Jorge, *Los oscuros designios de Dios y del imperio. El Instituto Lingüístico de Verano en Ecuador*. Centro de Investigaciones y Estudios Socioeconómicos, Quito, 1981.
- Turner, Víctor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, Siglo XXI, Madrid, 1980.
- , *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid, 1988.
- Valdéz Gómez, Juana Consuelo, *La cuestión de los Niños Mártires (de Tlaxcala)*, tesis ENAH, México, 1999.
- Valentín, Norberto y Clara di Meglio, *El Sexo en el Confesionario*, Grijalbo, Buenos Aires, 1975.
- Valero, Ana Rita, "La Archicofradía de Nuestra Señora de Guadalupe", en *I Coloquio Religiones en contextos multiculturales*, ENAH, 1999.
- Varela, Roberto, *Expansión de sistemas y relaciones de poder. Antropología política del estado de Morelos*, UAM-I, México, 1984.
- Varese, Stefano, *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campá*, Retablo de Papel, Lima, 1973.
- Vázquez, Galo et al., *Estudios de casos del crecimiento de la Iglesia Evangélica en la Gran Ciudad de México*, VELA-IDEA/Prolades, 2ª edición, México.
- Vázquez, Mario C., "Cambios socioeconómicos en una hacienda andina", en *América Indígena*, XXII-4, pp. 297-312, III, México, 1962.

BIBLIOGRAFÍA

- Vázquez Palacios, Felipe R., *La gran comisión, "Id y predicad el evangelio". Un estudio de interacción social y difusión religiosa*, CIESAS, México, 1999.
- , *Protestantismo en Xalapa*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, México, 1991.
- (comp.), *Las interacciones sociales y el proselitismo religioso en una ciudad periférica*, CIESAS, México, 1999.
- Velasco Toro, José (coord.), *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1997.
- Vevía Romero, Fernando Carlos, *El discurso político-religioso en América Latina*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1990.
- Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos?. Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, FCE, 2ª edición, México (1987), 1995.
- Weber, Max, "Rasgos principales de las religiones mundiales", en Roland Robertson, *Sociología de la religión*, FCE, México (1915), 1980, pp. 17-36.
- , *Economía y sociedad*, FCE, México, 1984.
- , *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona (1904-1905), 1987.
- , *Estructuras de poder*, Leviatán, Buenos Aires, 1987.
- Whittle, Thomas G. (ed.), "The Cult Awareness Network. Anatomy of a Hate Group", *Freedom Magazine*, (sin mayores referencias).
- Willems, E., "Pluralismo religioso y estructura de clases, Brasil y Chile", en Roland Robertson, *Sociología de la religión*, FCE, México (1965), 1980, pp. 177-198.
- Wilson, Bryan, *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid, 1970.
- Wobeser, Gisela von, "El arrendamiento de inmuebles urbanos como fuente de ingresos de los conventos de monjas de la ciudad de México hacia 1750", en María del Pilar Martínez López Cano (comp.), *Iglesia, Estado y Economía. Siglos XVI al XIX*, UNAM-Instituto Mora, México, 1995, pp. 153-166.
- Womack, John Jr., *Zapata y la revolución mexicana*, SEP-Siglo XXI, México, 1985.
- Woodrow, Alain, *Las nuevas sectas*, FCE, México, 1979.
- Worsley, Peter, *Al son de la Trompeta Final. Etología de los cargo cult en la Melanesia*, Siglo XXI, Madrid, 1980.
- Wright Mills, C., *La elite del poder*, 8ª edición, FCE, México (1956), 1978.
- Ynfante, Jesús, *Opus Dei. Así en la Tierra como en el Cielo*, Grijalbo, Barcelona, 1996.
- Young, Eric Van, *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España (1750-1821)*, Alianza, México, 1992.

Zuidema, R. Tom, *Reyes y guerreros, ensayos de cultura andina*, Fomciencias, Lima, 1989.

Revista Académica para el Estudio de las Religiones. La Luz del Mundo, vol 1. Publicaciones Académicas para el Estudio de las Religiones, México, 1997.

Revista Académica para el Estudio de las Religiones, núm. 2, Chiapas el Factor Religioso, Publicaciones Científicas para el Estudio de las Religiones-INI-UNICAH, México, 1998.

Nota: Las notas periodísticas tienen su propia referencia en el texto y se abrevió el título de los periódicos Univ., *Universal* y Exc., *Excelsior*, ambos editados en la ciudad de México. *Metrópoli* es un suplemento del periódico *El Día*, también de la ciudad de México.

¿Es del César o es de Dios?
un modelo antropológico del campo religioso
se terminó de imprimir en diciembre de 2007.
Tiraje: mil ejemplares.

Otros títulos editados con el
Centro de Investigaciones
Interdisciplinarias en Ciencias y
Humanidades (CIECH) de la UNAM.

*Teoría, epistemología y educación:
debates contemporáneos*
Marcela Gómez Sollano (coord.)

*Interrupción voluntaria del embarazo.
Reflexiones teóricas, filosóficas y
políticas*
Martha Patricia Castañeda Salgado
(coord.)

*Identidades lésbicas y cultura
feminista. Una investigación
antropológica*
Ángela G. Alfarache Lorenzo

*Mujeres en el Holocausto.
Fundamentos teóricos para un
análisis de género del Holocausto*
Dalia Ofer y Lenore J. Wetzman

Geopolítica de la expansión de la OTAN
Antonio Sánchez Pereyra

*Biodiversidad, desarrollo sustentable
y militarización. Esquemas de saqueo
en Mesoamérica*
Gian Carlo Delgado-Ramos

*Pensamiento, cultura y literatura en
América Latina*
Patricia Cabrera López (coord.)

Comprender la estructura del campo religioso y su relación con los sistemas sociales, económicos y políticos parece en muchos casos una preocupación de especialistas, pero en este libro Elio Masferrer Kan muestra que cuando se domina un tema éste puede ser expuesto en un lenguaje sencillo, de fácil comprensión para las personas no especializadas, y sin perder toda la seriedad y el rigor del caso.

Esta obra es producto de un trabajo cuidadoso que por su estructura rescata la dinámica de las monografías antropológicas. Respetuoso de las distintas propuestas religiosas e instituciones eclesiásticas, su autor aborda con objetividad los temas más delicados de los últimos tiempos en materia religiosa.

El contenido de este libro se expuso y se debatió en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM.

Su lectura es imprescindible para creyentes y no creyentes, sacerdotes, pastores y especialistas en religión y políticos, así como para la ciudadanía que desee comprender los laberintos del ámbito político-religioso. Se encontrará aquí un modelo sistemático, riguroso y, sin embargo, muy sencillo para entender el comportamiento de las iglesias, las religiones, los líderes religiosos y sus distintas tendencias en México.

Antropología

ISBN 970-722-316-2



9 789707 223165