



RUTA ANTROPOLÓGICA
REVISTA ELECTRÓNICA

número
Siete

Protestantismo

Perspectivas Antropológicas



número *Siete*

Comité editorial:

Janeth Rojas Contreras

rojasc.janeth@gmail.com

Cecilia Guadalupe Acero Vidal

ceciliaacero@hotmail.com

Angela Yesenia Olaya Requene

yesenia.olaya@gmail.com

Raúl Hernán Contreras Román

raulantu@gmail.com

Carlos Bravo Romo

antropo_romcar@hotmail.com

Comité editorial externo:

Héctor Manuel Espinosa Vazquez

hеспinosa_mx@yahoo.com.cm

Rocío Castro Jiménez

voluspa_isa@hotmail.com

Yoatzin Balbuena Mejía

salpicote@yahoo.com.mx

Edgar Flores López

fundamentosdi@gmail.com

Dr. Hernán Salas Quintanal

Coordinador del Posgrado en Antropología

número *Siete*

EL Protestantismo: PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS

Mayo, 2018
Año 5. Número 7.



- PRESENTACIÓN**
Ariel Corpus (Coordinador del N. 7):
De eso que llaman protestantismo.
- ANDANZAS**
Miguel Ángel Mansilla Agüero:
De protestantes a Pentecostante. Una reflexión teórica desde el pentecostalismo chileno.
- EL GABINETE**
Roberto Agundez Márquez:
Religiosidad gris en la vida cotidiana de una soltera evangélica: el caso de Solag.
- Hilda María Cristina Mazariegos Herrera:*
La gestión de las emociones como un mecanismo de agencia de las mujeres metodistas de León.
- Hedilberto Aguilar de la Cruz:*
Indígenas evangélicos en urbes latinoamericanas: una clasificación bibliográfica.
- ETNÓGRAFOS**
Oswaldo Ramírez González:
Reforma Protestante: 500 años de historia en la memoria de México e Iberoamérica.
- OTREDAD**
Carlos Torres Monroy:
De los templos al coloso de Santa Úrsula.
- CON OLOR A TINTA**
Penélope Ortega:
Mujeres y participación religiosa.
- NOVEDAD EDITORIAL**
Leopoldo Cervantes-Ortiz
Lutero: vida y obra.

PRESENTACIÓN

De eso que llaman **PROTESTANTISMO**

Ariel Corpus

[arielcorpus@gmail.com]

Candidato a Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México.
Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma casa de estudios.

En el marco de los 500 años de la Reforma Protestante que tuvo lugar en octubre de 1517, se vuelve oportuno visitar las maneras en que se ha abordado el protestantismo en lo que respecta al desarrollo de sus instituciones, sus orígenes, el papel de sus actores, sus propuestas culturales e ideológicas, y las representaciones sociales que han construido como una carta de presentación hacia la sociedad. Lo anterior no es tarea sencilla, pues para dar cuenta de la experiencia protestante es necesario un constante diálogo tanto con los actores, así como con aquellos quienes han escrito e investigado sobre el tema, lo que implica generar una discusión de los conceptos y categorías que se han usado para explicar su presencia en suelo mexicano y en distintas partes de América Latina.

El protestantismo es un mosaico de expresiones de muy diverso cuño, prácticas, trasfondos y orígenes. Su presencia en el país, así como en diversas partes del continente, ha sido objeto de múltiples análisis que parten de distintas disciplinas sociales. Su diversidad y el constante desarrollo que tienen como minoría religiosa obligan a adecuar las miradas hacia los escenarios de su actuación, así como cambiar la graduación de los enfoques para entender su actuar con diversos actores sociales.

Parte de ese quehacer tomó camino desde varios años atrás cuando diversas instituciones teológicas abrieron espacios –aunque breves– para esta reflexión. Así lo hizo el Seminario Evangélico Mexicano de la Iglesia de Dios y el Seminario Teológico Presbiteriano de México quienes en 2012 promovieron por su cuenta diálogos entre diversos especialistas. En el mismo año se llevaron a cabo diversas mesas de análisis sobre el tema en las denominadas Jornadas Presbiterianas. Durante el 2016 se realizaron una serie de coloquios que a modo de preámbulo apuntaron una discusión más amplia sobre la relevancia del quinto centenario.

Desde luego, en 2017 se llevaron a cabo múltiples encuentros, coloquios y congresos sobre el tema en espacios académicos y de educación superior como: la Universidad Iberoamericana, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Autónoma Metropolitana, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y la Universidad Nacional Autónoma de México.

En estos espacios –con el riesgo de olvidar otros tantos– se han planteado las interrogantes que circundan a quienes estudian el protestantismo y que cuestionan la manera en que en diversos trabajos se ha “recuperado” su pasado y explicado presente. En la historia decimonónica, subyace la socialización en una historiografía que le busca espacio en la disidencia, al observar sólo las prácticas que más se ligan al liberalismo juarista, como si la disidencia política y la alteridad sólo tuvieran esa faceta. En esta práctica de historiar se corre el riesgo o la tentación de moldear la búsqueda, selección e interpretación de las fuentes de estudio siguiendo el “imperio de las categorías”, como José Gaos llamó a cierta tendencia en el oficio (Citado en Villegas, 2003).

Lo anterior es significativo en tanto que estos conceptos explicativos fungieron como elementos fundacionales para una minoría religiosa en actividad y constante desarrollo; es decir, estos conceptos dieron el salto de un marco explicativo del pasado hacia el discurso, el imaginario y las representaciones del presente. Parafraseando a Edmundo O’Gorman (Citado en Villegas, 2003): la “invención” del concepto sirvió como un hilo de memoria que permitió llenar el vacío ontológico de algunas iglesias protestantes después de la segunda mitad del siglo xx; es decir, sobre su “ser” y “estar” en un marco histórico donde el liberalismo decimonónico, que les dio razón de existencia, quedaba lejos como referente ideológico.

El estudio del protestantismo tiene sus derroteros en México. Para la segunda mitad del siglo XX, la identidad nacional fue un eje que atravesó el cambio religioso, se convirtió así en un problema que se acentuó en los Estado nación cuyo interés fue forjar un horizonte histórico en común. En tal contexto, los protestantes no entraban en este modelo forjado, pues como

solía decir Carlos Monsiváis (2008): siempre se les consideró una influencia extranjerizante. Indagar sobre la presencia protestante no estuvo ajeno de escepticismo aún en los espacios académicos. No se percibía ni se reconocía su presencia en un país “católico”, y sobre ellos se forjó un estigma devenido desde el siglo XIX que se materializaba en acciones de intolerancia hacia los practicantes disidentes.

En el contexto de la guerra fría la presencia protestante se entendió a partir de la teoría de la conspiración, el cambio religioso suscitado gradualmente en comunidades indígenas era criticado por científicos marxistas e intelectuales de izquierda, quienes venían en el catolicismo de la liberación un futuro más plausible para estas comunidades. Por ello, fue visto como el arma ideológica de penetración yanqui, visión que se alimentó de los intereses estadounidenses en América Latina, así como de las relaciones entre misioneros y empresas extranjeras, además del trabajo del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en países y lugares donde se presumía la existencia de guerrillas (Piedra, 2002).

En este contexto, trabajos pioneros como el de Lalive d’Epinay, surgieron del interés de los actores religiosos por recuperar, o buscar, una manera de inclusión en las sociedades que se gestaban como producto de fenómenos sociales de la complejización social de las urbes, debido a la migración del campo a las ciudades. *El refugio de las masas*, publicado en 1968 es producto de una encomienda del Consejo Mundial de Iglesias para explicar y problematizar el fenómeno religioso en América. No obstante, el citado Consejo no fue el único interesado en la comprensión histórica, en la década de 1970, la Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias para América Latina y el Caribe (Cehila) empezaba a trabajar en la recuperación del pasado desde una mirada crítica y ligada a opción por los pobres. Muchos esfuerzos más, personales e institucionales, se sumaron en esta tarea. No obstante, la historia no fue la única disciplina que entró a estos debates.

La antropología también coadyuvó al conocimiento sobre la presencia protestante en el país, y ha dado cuenta de las constantes transformaciones de los rostros o

facetas de este amplio mosaico de expresiones. No obstante, este “acompañamiento” no siempre se ha dado en los mejores términos. En 1979, y debido al desarrollo del protestantismo en comunidades indígenas del sureste mexicano, el Colegio de Etnólogos y Antropólogos dio a conocer la “Declaración Mariátegui” (CEAS, 1979), que acusaba al ILV de ser instrumento ideológico del imperialismo norteamericano. A ello se sumó el debate propiciado en torno a algunas revistas como *Proceso*, y la solicitud expresa del Partido Comunista Mexicano para anular el convenio entre el Estado mexicano con el ILV. Como consecuencia, las relaciones que mantenían desde la gestión de Lázaro Cárdenas llegaron a su fin.

Lo anterior construyó la presencia protestante a partir de un imaginario adverso al ser visto como antimexicano, extranjerizante y anticomunitario; a su vez, generó tensiones entre misioneros y antropólogos quienes veían con recelo a sus sujetos de trabajo (Martínez, 2006; Fortuny, 2011). En el ámbito académico, esto repercutió en la literatura especializada, pues el interés por estos grupos no estuvo exento de sospecha. Así, en un contexto intelectual reducido, con escasos trabajos científicos al respecto y restringidos a un par de bibliotecas, hubo trabajos antropológicos que resultaron pioneros en la materia. Imprescindible es el trabajo que Carlos Garma desarrolló en la Sierra Norte de Puebla a inicios de 1980. Como él mismo ha indicado en distintos foros, llegó para trabajar “hechicería”, pero encontró “Evangelio”, como sus informantes le indicaron. Su trabajo, se materializó en su libro *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla* (Garma, 1987).

A la par de esto, diversas investigaciones se interesaron en el fenómeno debido a que las estadísticas censales empezaron a reportar un crecimiento de la población adscrita a esta religión.

En la misma década de 1980 se financiaron proyectos de estudio para indagar tal presencia, de modo que comenzó una amplia producción sobre este tema que hasta el día de hoy no cesa.

A partir de la década de 1990, la discusión en torno a los protestantes tomó otro cauce a razón de al menos tres aspectos. El primero tiene que ver con su fragmentación política, pues como indicó el estudio de Luis Scott en la Ciudad de México (Scott, 1994), las preferencias electorales de los evangélicos empezaron a fracturar el monopolio priista al que se habían sumado. De esa manera, el “bloque evangélico” encontró nuevos espacios de diálogo con partidos disidentes. El segundo tiene que ver con lo que Rodolfo Casillas (Casillas en Ávila Arteaga, 2008) llamó “un quiebre en el camino”, pues a razón de las reformas salinistas en materia de religión, los protestantes no quisieron quedarse fuera de la “jugada” y entablaron nuevas negociaciones con el gobierno, convirtiéndose así en un actor, aunque minoritario, que vendría a cobrar relevancia con el paso del tiempo. El tercero obedece al crecimiento y presencia de iglesias pentecostales que, si bien hicieron su aparición a inicios del siglo XX, cobraron mayor relevancia a partir de un rápido crecimiento entre sectores populares para inicios de 1970, cuya importancia radica en que delinearon una nueva manera de ser creyentes y ciudadanos.

En distintas latitudes, hoy en día los sectores evangélicos más reacios ocupan un lugar en la mesa de debate debido a su irrupción en el escenario político. Por ejemplo, en el ascenso al poder del ahora mandatario estadounidense Donal Trump, en el proceso de *impeachment* a Dilma Rousseff en Brasil, en la propaganda que llevó a votar en contra del proceso de Paz en Colombia. A su vez, lo está siendo en las elecciones de Costa Rica donde un ministro religioso apuntala la segunda vuelta electoral, y desde luego, en México donde un partido de trasfondo cristiano como el PES (Partido Encuentro Social) ha generado una alianza con López Obrador, que se perfila a tener una agenda conservadora en caso de resultar electo.

Pero su faceta política no es todo. También han estado en los movimientos y organizaciones sociales ponderando un ejercicio crítico sobre los derechos de las minorías; han desarrollado música contemporánea al incorporar nuevos géneros a

la religiosidad y construir un mercado en América Latina; han resguardado la etnicidad en los momentos más duros de la política de aculturación en el país; algunos han sumado a sus cuadros ministeriales el sacerdocio de las mujeres. Estas temáticas y más, detallan la constante dinámica de esta minoría religiosa, y desde luego han sido motivos de análisis e investigación social.

Los prolegómenos mencionados son sólo parte del amplio estudio que desde las ciencias sociales se ha efectuado sobre el protestantismo. Al respecto, el presente número que presentamos en *Ruta Antropológica*, busca sumar al conocimiento de esta minoría religiosa, así como a los debates, las propuestas metodológicas y las líneas de investigación que actualmente se están desarrollando desde la perspectiva antropológica. Sobre todo, ponderando temáticas de fronteras que buscan abrir nuevos debates en la construcción del objeto de análisis, pues la indagación en recientes aspectos que no habían sido abordados con anterioridad o la reformulación crítica de temas clásicos en el estudio de estas comunidades religiosas, bien puede dar cuenta de la propia complejización social que constantemente atraviesa la sociedad en Latinoamérica, y de las cuales las mismas iglesias y creyentes evangélicos no están distanciados.

6

Como preámbulo, en la sección *Andanzas Antropológicas*, el artículo “De protestantes a Pentecostante. Una reflexión teórica desde el pentecostalismo chileno”, de Miguel Ángel Mansilla, analiza desde la antropología simbólica la relación entre el pentecostalismo con el protestantismo histórico a partir de uno de los elementos que habían marcado su distinción histórica y teológica: la protesta. Esta lectura permite debatir frente aquellas lecturas que sitúan a los pentecostales como “religiones

Mansilla analiza elementos de significado profundo que permiten trazar un hilo de memoria a la tradición reformada surgida en el seno de la pugna luterana frente a Roma.

En la segunda parte, *El Gabinete*, los tres artículos abonan con lecturas nuevas la discusión. Roberto Agundez Márquez, en “Religiosidad gris en la vida cotidiana de una soltera evangélica: el caso de Solag”, indaga a partir de un estudio de caso el modo en que los creyentes adscritos a estas comunidades conciben la soltería, sus imaginarios al respecto y las razones que plantean a partir de una interpretación centrada en su fe. Como bien señala el autor, son escasos este tipo de estudios entre los evangélicos, y viene a sumar considerando que las características sociodemográficas pueden ser elementos sugerentes para entender las formas de religiosidad de los creyentes.

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera, en su artículo “La gestión de las emociones como un mecanismo de agencia de las mujeres metodistas de León”, aborda el modo en que, al interior de las iglesias, en particular la metodista en León, se articulan determinadas prácticas que permiten gestionar las emociones de las mujeres que se adscriben a los grupos femeniles de la comunidad, buscando potencializar con ello una espiritualidad a partir de un nuevo capital social con base en la confianza, la sanción y la sororidad a efecto de hacer contrapeso a las relaciones de poder en la estructura eclesial y en la sociedad leonesa.

Hedilberto Aguilar de la Cruz, en “Indígenas evangélicos en urbes latinoamericanas: una clasificación bibliográfica”, aborda la relación etnicidad y religión, misma que ha sido parte de los estudios sobre el protestantismo en una amplia bibliografía. En su línea, pondera los efectos de la identidad étnica para la participación religiosa, social y política, con la cual buscan dar respuestas a problemáticas más amplias a su adscripción religiosa. El ejercicio de revisión que realiza Aguilar de la Cruz, es imprescindible para entender cómo el vínculo entre etnicidad indígena y religión, también forma parte de la búsqueda de distintos grupos subalternos por un reconocimiento en una sociedad plural y capitalista que, en muchas ocasiones, los subdelega a objetos de folclor.

7

Las posteriores secciones que conforman este número temático forman parte de la revisión. Se suma la reseña de *Martín Lutero: vida, mundo, palabra*, del profesor Thomas Kaufmann, catedrático de Historia de la Iglesia en la Universidad de Gotinga y ex profesor de la Universidad de Múnich, elaborada por Leopoldo Cervantes-Ortiz. Así como otra de la tesis doctoral de Sandra Villalobos Nájera, *Las mujeres que tomaron la palabra: construcción de igualdad y participación en el campo religioso*, a cargo de Penélope Ortega. Ambos textos, de carácter novedoso, nos dan luces para saber la ruta que ha seguido el estudio del protestantismo. El primero, si bien es cierto, ubica las discusiones recientes en torno al personaje central desde la historia y teología, una lectura actual del mismo es imprescindible para cualquier científico social que pretenda abordar el fenómeno protestante. El segundo trabajo, ubica una de las discusiones que en la actualidad han dividido y fracturado a las iglesias evangélicas: la participación de las mujeres en la administración de lo sagrado.

Se suma a la reseña un ensayo fotográfico de Carlos Torres sobre lo que en 2017 se denominó “Un millón para Jesús”, un movimiento organizado por iglesias de carácter evangélico pentecostal que buscó la conversión de miles de personas. Esta faceta evangélica, dinámica y proselitista, va obteniendo mayor presencia visual en el uso del espacio público. La narración visual que presenta Torres Monroy, da cuenta de ello.

Oswaldo Ramírez colabora en este número temático con una reseña general de algunos de los Coloquios que en ocasión de los 500 años de la Reforma Protestante se efectuaron en la Ciudad de México. A grandes rasgos se presentan los temas, las discusiones que tuvieron lugar, así como la importancia que dentro de las ciencias sociales siguen teniendo estas pesquisas que se han ampliado a distintas disciplinas.

Finalmente, resta por agradecer a los colaboradores que participaron en este número, tanto escritores como a los dictaminadores. Así como al Comité Editorial de *Ruta Antropológica* y al Posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México por el espacio brindado para sumar al conocimiento antropológico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Casillas, Rodolfo (2008). “Prefacio”, en Ávila Arteaga, Mariano, *Entre Dios y el César: líderes evangélicos y política en México (1992-2002)*. USA: Libros Desafío.

CEAS (1979). *Dominación ideológica y ciencia social. El I.L.V. En: México. Declaración José C. Mariátegui*. México: Colegio de Etnólogos y Antropólogos A.C.

Fortuny, Patricia (2011). “Misioneros (protestantes) y antropólogos: una historia de hostilidad y ambivalencia”, Ponencia para el Coloquio Internacional “Historia, Protestantismo e Identidad en las Américas”, octubre. UNAM.

Disponible en: <https://es.scribd.com/document/70193868/Misioneros-y-Antropologos-Ponencia-d-f>.

Garma, Carlos (1987). *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México, INI.

Martínez, Carlos (2006). “Estigmatizar misioneros”. En: *Protestante Digital*, marzo. Disponible en: http://protestantedigital.com/magacin/8293/Estigmatizar_a_los_misioneros.

Monsiváis, Carlos (2008). *El Estado laico y sus malquerientes*. México: Debate/UNAM.

Piedra, Arturo (2002). *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante*. Ecuador: UBL/CLAI.

Scott, Luis (1994). *La sal de la tierra. Una historia sociopolítica de los evangélicos en la Ciudad de México (1964-1991)*. México: Editorial Kyros.

Villegas, Abelardo (2003). “La historia de las ideas entre 1940 y 1960”. En: Conrado Hernández (coord.), *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*. México: UNAM/COLMICH, pp. 121-134.

ANDANZAS

De protestantes a Pentecostante.

Una reflexión teórica

desde el pentecostalismo chileno¹

Miguel Ángel Mansilla Agüero

[mansilla.miguel@gmail.com]

Doctor en Antropología.
Profesor e Investigador del Instituto de Estudios Internacionales de la
Universidad Arturo Prat, Chile.
Director Revista Cultura y Religión.

Resumen

En este artículo se analiza el vínculo que el pentecostalismo tiene con la continuidad de lo protestante en sus dimensiones de protesta y propuesta. Esta continuidad es una protesta simbólica. Eso ya lo habían señalado los investigadores clásicos, sólo que redujeron lo simbólico a un plano supletorio, en cambio nosotros, influidos por la antropología simbólica, ponemos lo simbólico en el centro de la religión. Por lo tanto, la protesta está en el centro del pentecostalismo, transformándolo en pentecostante, es decir, en una cuádruple dimensión comunitaria: la constitución de la muerte en protesta y propuesta; el infierno como protesta; el cielo como propuesta; y la memoria como reconocimiento.

Palabras clave: religión; protestantes; pentecostalismo; Chile; dimensión comunitaria

Abstract

In this article we analyze the link that Pentecostalism has with the continuity of the Protestant in its dimensions of protest and proposal. This continuity is a symbolic protest. This has already been pointed out by classical researchers, only that they reduced the symbolic to a supplementary plane, whereas we, influenced by symbolic anthropology, place the symbolic at the center of religion. Therefore, the protest is at the center of Pentecostalism, transforming it into a Pentecostal, that is, into a fourfold communitarian dimension: the constitution of death in protest and proposal; hell as protest; the sky as a proposal; and memory as recognition.

Keywords: religion; Protestants Pentecostalism; Chile; community dimension

¹ Este artículo es un texto ajustado a partir del libro *La Buena Muerte. La cultura del morir en el pentecostalismo*. Editorial RIL-UNAP. Chile, 2016.

Introducción

Algunos autores ponen en duda que el pentecostalismo sea la continuidad del protestantismo (Bastian, 1994), mientras que, encontramos sociólogos que no tienen problemas en llamar protestantes a los pentecostales (Martín, 1991). Importantes teólogos pentecostales como Bernardo Campo y Juan Sepúlveda son también defensores de la dimensión protestante del pentecostalismo. De hecho, el concepto de pentecostante deriva de Campos (Míguez, 1995: 72) y, por otro lado, Sepúlveda hace referencia al principio pentecostal como la dimensión protestante del pentecostalismo (Sepúlveda, 2003: 13-27. Para ambos autores, la protesta pentecostal sería una protesta contra los absolutos, el racionalismo y el logocentrismo.

En realidad la discusión central no es si el pentecostalismo² es o no es una continuidad del protestantismo. Sino más bien ¿Qué entendemos por protesta? ¿Es suficiente la protesta? ¿Y contra qué o quién protesta? o ¿Cuáles son las propuestas? En primer lugar, el pentecostalismo sigue en la dimensión de la protesta, pero se trata de una protesta simbólica. Esta protesta, primero es contra el protestantismo misionero por su realce racionalista, ilustrado, norteamericano y europeizante, y masculinocéntrico.³ Pero no se trata sólo de una protesta, en el sentido que los primeros pentecostales defendieron la centralidad del carisma por sobre la razón, la inclusión de la mujer y la nacionalización del evangelio, sino que una vez que se transforman en pentecostales su gran propuesta es transformarse en la religión de los desheredados, pero fundamentalmente en una comunidad religiosa autosustentada en distintos modelos comunitarios pasando por lo familiar hasta una comunidad étnica. Una vez constituido en una comunidad religiosa autónoma, ya no tuvieron como referente al protestantismo, sino al catolicismo.

2 El pentecostalismo al cual nos referimos aquí geográficamente está situado desde Valparaíso hasta Puerto Montt en Chile.

En segundo lugar, se constituyeron en una religión de clases, optando por los pobres como sujetos de redención, lo que también implicó una lucha abierta contra la modernización, la urbanización y el industrialismo, fenómenos que atrajeron a campesinos a los centros urbanos, y terminaron por transformarlos en explotados marginales, así como sucedió con los indígenas. Finalmente, fue una lucha más amplia entre mentalidades y cosmovisiones entre la sociedad moderna y la tradición. En consecuencia, el pentecostalismo fue una protesta contra el desencantamiento, desmagificación y deshumanización del mundo y a la vez propone el encantamiento, magificación y humanización de lo religioso y lo social. Un estado donde el pobre viene a ser la medida de todo lo religioso.

Distintos autores clásicos se han referido a la protesta simbólica del pentecostalismo (Lalive d' Epinay, 1968; Willems, 1967, Tennekes, 1985), pero no lograron dimensionar su profundidad. El centro del asunto es que los sociólogos mencionados concibieron lo simbólico como lo accesorio y trascendencia social. Por lo que, lo simbólico viene a ser algo ilusorio y sin consecuencias prácticas. En cambio, desde una postura de la antropología simbólica, lo simbólico es el centro de la cultura y la religión, mismas que están situadas histórica y socialmente (Geertz, 2005). Por tanto, como señala Gilberto Giménez (Giménez, 2005: 67) refiriéndose a lo simbólico, “no se lo puede tratar como un ingrediente o como mera parte integrante de la vida social, sino como una dimensión constitutiva de todas las prácticas sociales, y por consiguiente, de toda la vida social”. Dicho esto, destacamos que cuando hablamos de protesta simbólica nos referimos a tres dimensiones: social (los pobres), política (los oprimidos) y eclesiástica (los laicos).

3 Hablo de lo masculino y no de patriarcal, porque si bien el pentecostalismo inserta a la mujer en el centro del trabajo y el discurso religioso, pero de igual modo la excluye del púlpito y del pastado formal, por tanto, el pentecostalismo continúa en la línea patriarcal del cristianismo católico y protestante de lo religioso.

En primer lugar, la gran mayoría de autores han referido al pentecostalismo como la religión de los pobres. Encontramos referencias generales en la pluma de misioneros protestantes y sacerdotes católicos⁴ que datan desde el año 1930. En relación a las investigaciones realizadas sobre pentecostalismo y pobreza podemos agruparlas en dos grandes posiciones: a) aquellas que consideran que el pentecostalismo ofrece sólo consuelo y enclaustramiento.⁵ En ellas no encontramos ninguna aseveración de estrategia social, política o económica adquirida del evangelio o de la propia experiencia para superar la pobreza. Los pentecostales tendrían “la tendencia de atribuir su pobreza a su propia culpa o a la voluntad de Dios” (Tennekes, 1985: 56); b) Una segunda posición estaría centrada en los recursos y posibilidades que los pentecostales brindan a los pobres: esperanza y empuje a la movilidad social.⁶ Esta postura parte de la idea de que el pentecostalismo es la religión de los pobres⁷ y pese a que no los empuje a la movilidad, los mismos recursos simbólicos que les entrega se constituirían en recursos para la movilidad social.

La dimensión política ha sido abordada con la conocida metáfora de Henri Desroche de “huelga social” utilizada por D’Epinay (1968) y otros autores que hablan de escapismo, pero finalmente también termina conduciendo a la protesta simbólica cuya consecuencia práctica sería el enclaustramiento social. No obstante,

4 Cfr. Browning, Webster; et al. *The West Coast Republics of South America: Chile, Peru and Bolivia* (New York: World Dominion Press, 1930), p. 30; Hurtado, Alberto. ¿Es Chile un país católico? (Santiago de Chile: Ercilla, 1945), p. 30.

5 Damboriena, Prudencio. ‘El Protestantismo En Chile’, en *Mensaje*, vol. VI, núm. 59, (1957), p. 150; Lalive D’epinay, Christian. *El refugio de las masas: Estudio sociológico del protestantismo chileno* (Santiago de Chile: Editorial del pacífico, 1968).

6 Willems, Emilio. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile* (University of Illinois Pr, 1967); Tennekes, Hans, Op. Cit.; Fontaine, Arturo y Beyer, Harald. “Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública”, en *Estudios Públicos*, núm. 44, (1991), pp. 82-83; Martin, David y Berger, Peter. *Tongues of Fire: The explosion of Protestantism in Latin America* (New York: Blackwell, 1993).

7 Canales, Manuel, et al. *En Tierra Extraña II: Para una sociología de la religiosidad popular protestante* (Santiago de Chile: Amerinda, 1991); D’epinay, Hans, Op. Cit.; Clark, Elmer Talmage. *The small sects in America. Little Known Religious Group’s History* (New York: Abingdon Pr., 1965); Piñera, Bernardino, Op. Cit.

para entender mejor esta dimensión se decidió abordarlo desde la concepción de la muerte que tenía el pentecostalismo, porque al pensar sobre la muerte se piensa sobre la vida. Al parecer, el más allá se piensa en el más acá. Tal como destacaba Marx, pensar en el cielo era una protesta contra la sociedad. O como nos decía Weber: “la nostalgia por el cielo, tiene interés especial para nosotros en cuanto trae consigo consecuencias prácticas para la conducta en la vida” (Weber, 1997: 419). En consecuencia, lo pentecostante no sólo protesta, también es una propuesta social que contiene estrategias, proyectos y utopías. Es decir, se trata de una protesta religiosa carismática, realizada en condición de pobreza, miseria, opresión y explotación. Por lo tanto, al cambiar las condiciones, el principio pentecostante se silencia, es desplazado o desaparece. Los pentecostales fueron asiduos pentecostantes contra la opresión y explotación de las masas populares, también contra la miseria de millones de chilenos, y contra los caciquismos políticos, nepotismo y clientelismo. Por consiguiente, pentecostante es protesta, resistencia y propuesta, desde una dimensión simbólica poniendo a la muerte como protesta y propuesta frente a la vida.

Este discurrir frente al acoso de la muerte significó preguntarse: ¿qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Qué hay después de la muerte? ¿Hay diferencia entre los muertos pentecostales y los no pentecostales? ¿Es posible conocer los indicios de la muerte? Con estas cavilaciones, el pentecostalismo fue construyendo -desde la Biblia- una posición institucional frente a la muerte, pero la llenó de los contenidos sociales y culturales chilenos vividos, la que luego socializó por medio de la enseñanza, la predicación desde el púlpito y de las revistas. Es por ello que a través de la muerte y del morir es posible conocer el

fundamento *pentecostante*, algo que no se ha hecho hasta ahora. Partiendo de la pregunta ¿por qué el afán pentecostal de pensar siempre en la muerte? No se trata sólo de un pensar melancólico sino del usar la muerte como una protesta social y política. Es por ello que través de la cultura del morir es posible conocer el fundamento *pentecostante* relatada a través de la memoria colectiva como otra forma de acercarse a la cultura pentecostal.

En la dimensión eclesiástica, el pentecostalismo es una religión de los laicos en donde la dirección religiosa la protagonizan los obreros, campesinos, indígenas y mujeres, sin ninguna preparación teológica o pastoral. Entre ellos, la más activa es la mujer, con excepción de la predicación en el púlpito. Todos y cada uno tienen la posibilidad de alcanzar el pastorado instruido en la calle y ser parte de la comunidad pentecostante. Aquí, el pastor pentecostal rompe con el academicismo protestante y católico, el cambio del pastor pentecostal es representativo de la cultura oral. El laicismo es también la posibilidad de la movilidad social dentro del grupo, en donde cualquier laico, sin importar su tiempo de conversión, podía transformarse en predicador, misionero local y/o pastor, demostrando el único recurso más importante: el carisma, que se constituía en el indicio más relevante para la sanidad y ganar almas, el indicador más seguro del llamado y por ende de movilidad religiosa.

La comunidad pentecostante

Una de las dimensiones sociales más significativas del pentecostalismo ha sido su dimensión comunitaria pensada y vivida desde distintos imaginarios comunitarios: indígenas, campesinos, pescadores, agricultores, soldados, mujeres, obreros, etc. Es aquí donde encontramos una triple propuesta comunitaria:

a) La comunidad de los pobres. Se trató de una preocupación por liberar a los pobres del modelo social al cual estaban condenados. El pentecostalismo lograba sacar a los conversos resignificando la miseria: la falta de alimentos en ayuno, el desempleo en virtud para la predicación, las vigiliadas en tiempos fríos para estar juntos, las festividades en tiempos de carencias para redistribuir los alimentos.

Los investía de recursos simbólicos como el Espíritu Santo y recursos bíblicos aprendiendo de memoria versos de la Biblia para conjurar una realidad rodeada de demonios que los pentecostales decían exorcizar, y eran conminados a redimir a otros pobres encadenados por las invisibles hebras de los demonios. Los pentecostales se autoconcebieron y fueron concebidos como la religión de los pobres. Aunque, los demás la concebían como una comunidad de locos o de hambrientos, producto de los exaltados cultos; frente a esto, las personas decían: “a esos evangélicos el hambre los hace desvariar”; “esos evangélicos no tienen dónde caerse muertos, pero viven predicando” o “esos evangélicos son unos muertos de hambre”.

Sin embargo, uno de los aspectos más importantes de esta comunidad de pobres era el trabajo religioso, dado que el trabajo también era concebido dicotómicamente entre trabajo para el mundo (éste tenía connotaciones utilitarias que permitían fomentar el trabajo religioso) y trabajo para el Señor. El trabajo por antonomasia correspondía al pastor. Pero antes existían distintos tipos de trabajos que permitían transformar el pastorado en una carrera de trabajo religioso donde se atravesaba por varios oficios, por ejemplo, se podía partir de ser obrero y después pastor probando⁸, y otros papeles intermedios hasta llegar a ser el pastor que dirige la iglesia. De este modo el trabajo religioso permitía a los pobres convertidos, sobre todos a los hombres, encontrar un espacio de trabajo y movilidad social fuera del modelo tradicional; algo destacado

⁸ La idea de “pastor probando” es cuando un pastor envía a un líder de su iglesia a abrir una nueva congregación. El Probando pastorea esa iglesia, pero bajo la supervisión del pastor “mayor” y se independiza cuando logra tener 100 miembros. Aunque en la práctica el “pastor mayor” ni siempre independiza al “pastor probando” y puede tener 10 hasta 30 “pastores probando”, porque estas iglesias satélites se constituyen en iglesias filiales que le aportan al mayor diezmos y ofrendas, y por su puesto poder, privilegios y prestigio al interior de la denominación.

por Lalive d'Épinay, Willem y Tennekés. Por ello, la carrera pastoral adquirió todas las posibilidades y expectativas anheladas: remuneración, prestigios, privilegios y, sobre todo, movilidad social; algo que los pobres no encontraban en la sociedad.

b) Una comunidad de esperanza. El sueño pentecostal era ganar Chile para Cristo, por ello predicaban con el afán de que algún día Chile cambiaría y sería transformado por el mensaje pentecostal. El cambio social venía por el cambio individual: “cambia tu corazón y podrás cambiar el mundo”. Pero también estaba el premilenarismo, la venida de Cristo para arrebatarse a los pobres virtuosos, a través de la muerte personal o el arrebato colectivo, sobre todo, en aquellos que no lograban soportar la fascinación de esta sociedad endemoniada. La Biblia se constituyó en un libro alfabetizador cuando las masas de indígenas y campesinos migrados a la ciudad no tenían acceso a las escuelas. En los templos se erigieron escuelas informales de alfabetización en el que se concebía que, a través de la inspiración del Espíritu Santo, la persona podía aprender a leer sin importar la edad. Además, la alfabetización era algo requerido por Dios para poder leer la Biblia. Se rompía con la creencia popular católica de que “leer la Biblia enloquecía”. De hecho, las personas tenían miedo de leer la Biblia, porque sostenían que la lectura de ese críptico libro sólo estaba reservada a los sacerdotes católicos, y cualquier lego que quisiera leerla caería en las fibras de la locura. Sin embargo, los pentecostales enfatizaban el aprendizaje de textos bíblicos de memoria para exorcizar el mal o, al menos, ponerles coto.

Para un pentecostal que vivía en las condiciones de vida aludidas, la lectura de la Biblia era como comer la fruta prohibida desde un punto de vista de la religiosidad popular. Con todo, la lectura bíblica se constituyó en el árbol de la vida que lo liberaba del miedo a la muerte y de los demonios sociales, políticos y económicos. Leer la Biblia para los pentecostales, fue como comer una miel prohibida que les abría los ojos y les ayudaba a tener conciencia extrema de su finitud y su miseria, pues la muerte siempre rondaba sus puertas y ventanas. Pero no entendieron la muerte como monstruo, guadaña, calavera o una jueza con vida propia, aunque sí arbitraria y socialmente, la muerte estaba sujeta a los designios de Dios, aquel Padre que anuncia cuándo la muerte visitará una morada para llevarse a algún hijo.

Por lo tanto, la muerte sólo era un mensajero, un ángel, una puerta para ir a habitar la casa del Espíritu, al eterno hogar, donde el pobre sería liberado del trabajo, tendría casa propia y comida, para siempre.

c) Una comunidad redentora. Redimían al hombre de la violencia y del alcohol. El protestantismo misionero (metodista y presbiteriano) generó estrategias de concientización frente al consumo del alcohol que iban desde la moderación hasta el prohibicionismo mediante el movimiento de la temperancia; en tanto el pentecostalismo propuso una *alcoholofobia*. Esto implicó una representación del alcohol, especialmente del vino, como elixir de la muerte, brebaje de la derrota y un néctar teratígeno. Esta visión fue distintiva y distante de otras propuestas sociales (feminismo, movimiento obrero o la visión médica) y religiosas, como el metodismo (sociedades de la temperancia). Quizá, la mayor diferencia estuvo en que los pentecostales transformaron la lucha contra el alcohol, en una conflagración cosmológica entre el bien y el mal, entre Dios y el diablo, entre el presente y la eternidad. En segundo lugar, el alcohólico, más que un enfermo, fue concebido como una víctima del diablo, por lo tanto, no era la voluntad la que tenía cautiva, sino su espíritu: “libera su espíritu y se liberará su voluntad”. Pero esto sólo se podía lograr con la ayuda del Espíritu Santo. En tercer lugar, el alcohólico tenía un lugar donde podía sustituir la taberna: el templo pentecostal; éste era un espacio muy similar, donde el alcohólico podía entrar libremente, aún en estado de intemperancia, siendo recibido con alegría y vítores espirituales. El templo fue un espacio supletorio del bar, un centro de rehabilitación, un espacio de refugio y una comunidad de refugio. Pero si el rehabilitado volvía al vicio, no se le hacía responsable, sino al diablo: aquel desgraciado que llevaba a esta víctima de vuelta a los bares.

A este descarriado se le seguía buscando en su hogar, en el trabajo o hasta el mismo bar para que retornara al redil, y cuando retornaba el descarriado se hacía una vigilia festiva. Aquellos que lograban superar la necesidad de beber alcohol, adquirirían un estatus de legitimidad para el liderazgo de predicador, pastor o misionero.

En esta dimensión comunitaria, el principio pentecostante puso a la mujer en un lugar central, que se adelanta a las propuestas latinoamericanas feministas y de género. La mujer adquirió un rol central en el proceso de sanidad, en la imposición de manos, en los testimonios y en las predicaciones sobre sanidad. Esta centralidad se torna más significativa en la libertad que adquiere en los cultos y vigilias para profetizar, hablar en leguas, danzar, dar testimonios de sueños, visiones y caer en éxtasis. Aunque se le negó el púlpito, se le dio libertad cúllica en donde podía entrar en la libertad extática, para liberarse, por momentos, de los invisibles grilletes que la encadenaban a lo doméstico, al silencio y a la invisibilidad, y transformarse, en forma fugaz, de emisaria de lo divino. En consecuencia, el principio pentecostante se constituye en un movimiento de protesta contra el encierro doméstico y el silencio de la mujer, y la sitúa en la predicación en la calle, la imposición de manos, la danza catártica, la visita a los enfermos y la oración intercesora, e incluso la administración de su propio culto religioso, llamado culto damas, o bien, en algunos espacios pentecostales se le llama Dorcas o Tabita.

La esperanza de encontrar una vida mejor que la terrenal, una divinidad justa, buena y amigable para los seres humanos, basta para obligar al pentecostal a mirarla muerte con una sonrisa en los labios. Esto es parte del principio pentecostante: presentar a la muerte como protesta y propuesta a la vez. En este sentido “la inmortalidad no supone la ignorancia de la muerte, sino que, por el contrario, es un reconocimiento de su inevitabilidad” (Morin 2003: 24). La experiencia de la muerte más que valorar la vida se conmina a pensarla con más intensidad. El hombre pentecostal es la cabeza del hogar y el proveedor del hogar, por lo tanto, el llamado de la muerte al hombre implica un hogar descabezado y desprovisto. Es la legitimación del determinismo providencialista presente en el discurso pentecostal en todo el siglo XX como parte del ser *pentecostante*. El rol del determinismo

providencialista lo cumplía la comunidad pentecostal, quien se hacía cargo, en la medida de lo posible, de los huérfanos, las viudas, los alcohólicos y desempleados.

La comunidad adquirió connotaciones fundacionales centradas en el pasado en un doble sentido. En primer lugar, la comunidad se vincula al pasado mítico de los relatos bíblicos, principalmente la comunidad del cristianismo primitivo de la Biblia. En segundo lugar, se recurre permanentemente al pasado a través del relato de la conversión del creyente, se trata de un pasado oscuro, mientras que el pasado mítico es el pasado áureo. El ennegrecimiento del pasado del converso se hace con el propósito de resaltar el presente albo. De este modo el pasado mítico es vida y el pasado pre-conversión es muerte, pero la conversión al pentecostalismo es el retorno a esa vida. De este modo la comunidad pentecostal no sólo está relacionado con el pasado, sino también su fundamento social como comunidad de los pobres, fundamento cultural como comunidad sustituta indígena, pero también es una comunidad utópica dirigida hacia el futuro con la concepción premilenarista y de la muerte.

La muerte como protesta y propuesta

Otra dimensión relevante del principio pentecostante fue la cultura del morir, entendida como las representaciones de la muerte, del moribundo, los rituales velatorios y funerarios, y las concepciones postmortuorias. El pentecostalismo no sólo resignificó la muerte, sino también les quitó a los muertos todo poder sobre los vivos y, al igual que el protestantismo, desencantó el mundo de los muertos, con la diferencia de que el pentecostalismo encantó la vida postmortuoria. Una vez que los muertos pentecostales viajan al cielo, no sólo no tienen poder para venir a la tierra, sino que, junto a ello, el cielo fue presentado como un espacio tan maravilloso, que los muertos no quieren volver; y si a esto se le suma que la vida

terrena era mortífera, ¿para qué un muerto querría volver a la tierra? Todo lo contrario: los vivos quieren ir al reencuentro de los adelantados. Por ello, los espacios del moribundo y los ritos funerarios eran muy activos y con culto propio, porque no sólo es el último adiós, sino también el último contacto entre vivo-moribundo-muerto. Después, ni siquiera el cementerio será un lugar visitado por los pentecostales y evangélicos en general, como hacen con frecuencia los católicos. El espacio de memoria de los muertos no serán los cementerios, sino la intimidad del hogar y el templo. Todo otro contacto después de la muerte, como comer en los cementerios, encender velas, usar colores de lutos o extender en demasía el duelo familiar, será considerado como idolatría o, peor aún, necrolatría. Sólo los vivos, seguidos por la muerte inminente o inmanente, merecen toda la atención. Los muertos pentecostales mueren y viven felices para siempre en el cielo.

Si el infierno es el fuego, el cielo es el agua: los símbolos más representativos de la cultura pentecostal. El cielo y el infierno fueron los dos espacios postmortuorios que potenciaron el discurso *pentecostante* para predicar: el cielo los proveyó del denuedo y el infierno del constreñimiento, el cielo brindaba la coronación y el infierno el tormento. En el fondo, fue la creencia en el infierno, el miedo y el terror que provocaba ver las personas en tan horrendo lugar, lo que instaba a predicar: ganar un alma para ser pentecostal significaba librarlo del infierno. Los visitantes del infierno fueron los más fieros pregoneros del evangelio: el fuego les daba el celo y la pasión proselitista. Los pentecostales más celosos avanzaban de espalda al cielo, mirando al infierno para no perderse en ningún momento. Según los relatos revisados, la muerte liberaba de tan execrable incertidumbre. Si las experiencias infernales que se vivían en la tierra ya eran horribles, cuánto más pasar una eternidad en la hoguera. Fue la pedagogía del fuego lo que hizo crecer a los pentecostales. Fueron las llamas eternas las que encendieron el ardor de ganar a Chile para Cristo.

Pese a que los pentecostales manifiestan un discurso de la obediencia y la sumisión, en el cisma se hace patente su resistencia y rebeldía. En el caso del pentecostalismo chileno, el cisma ocurrido en 1932, generó un profundo desencanto que se manifiesta en diferentes escritos, pero que da pie a otro fundamento del ser pentecostante: el

mal ya no es un aspecto que está fuera del ser pentecostal, sino también al interior. El infierno y el diablo no sólo están en los otros, sino también está en el nosotros. El mal adquiere una concepción omnipresente. El mal y la muerte eran realidades omnipresentes. La muerte es la única que puede asegurar la redención del mal, pero para ello hay que prepararse cotidianamente para no ser sorprendido ni absorbido. Hay que pensar en ella constantemente, porque es una realidad ubicua que descompone al ser humano en un ser fugaz; de lo único que hay que preocuparse es de la eternidad, todo lo demás es espurio. Entonces, desde el principio *pentecostante*, se transformó la muerte en una aliada para predicar.

La predicación trajo consigo la odiosidad popular, que pronto se constituyó en *pentecosfobia*. Mientras predicaban en las calles eran insultados, abofeteados, escupidos, apedreados, incluso acuchillados. Esto lo manifestaba el pastor Eduardo Valencia de la Iglesia:

en esos tiempos (1930 a 1950) ser evangélico era muy difícil en este país, porque incluso teníamos a las mismas autoridades en nuestra contra. Cuando en nuestra iglesia había movimientos espirituales, las autoridades venían y sacaban a los hermanos del interior de la iglesia y los llevaban presos. A veces estaban predicando en las calles y se los llevaban presos y cuando andábamos predicando en las calles, la gente nos tiraba cualquier inmundicia, fue muy difícil predicar el evangelio, sobre todo quienes predicaban en las calles (Palma, 1988:23).

No obstante, para los predicadores esta violencia fue concebida como un acto de flagelación en la calle. Sentían una contradictoria alegría por ser violentados y agredidos, una profecía auto-cumplida del odio manifestado al creyente. Otra forma de saber la elección es el odio: sólo se puede odiar a los elegidos. Esto no era sólo producto del delirio carismático o de la intolerancia popular, sino que esta *pentecofobia* se puede encontrar, también, en la jerarquía católica, quienes gustaban de llamar canutos a los evangélicos, especialmente a los pentecostales, tales como el Padre Alberto Hurtado (1941) o el Arzobispo de Santiago José María Caro (1942). Incluso intelectuales como Sabella (1997), Teitelboim (1952), Labarca (1969) o La Fourcades (1968) llamaban peyorativamente de canutos a los evangélicos y manifestaban su rechazo a este grupo religioso.

Tanto los sentimientos como los espacios posmortuorios son parecidos, lo que cambia son los nombres y los símbolos con los cuales se les representan (Minois 2005; Patch 1956; Valle 1999). Así, la muerte como conciencia es un fenómeno universal (Morin 2003; Thomas 1983; Geertz 2005), por ello, se pueden encontrar expresiones similares entre los filósofos griegos, los egipcios, los judíos, los indígenas de América o los testimonios pentecostales; sin embargo, al ser la muerte simbolizada culturalmente, cambian las representaciones, los símbolos y los mitos sobre el infierno y el cielo. El infierno es también parte del discurso pentecostante porque ese es el destino de los opresores y explotadores de la tierra y por tanto, viene a ser el consuelo de los explotados y oprimidos. Pero es también una protesta, ya que las descripciones infernales se parecen a las realidades fabriles.

La peor de las muertes imaginada por los pentecostales es el infierno, considerado como una entidad espantosa. Las imágenes horribles del infierno cumplían distintas funciones, que se engarzaba con la concepción pentecostante, en donde el infierno no era sólo un espacio infausto para el más allá; era también la condición experimentada por las personas de carne y hueso aquí en la tierra, producto de la pobreza, la miseria y

la explotación. Esto se veía aumentado por la enfermedad, el desempleo y la pérdida prematura de algún familiar. Mientras que en la otra dimensión del ser pentecostante, el cielo es el espacio deseado porque es el fin del hambre, la existencia de la justicia, la igualdad y la libertad: allí los desheredados tendrán habitaciones más que dignas, es el fin del trabajo, no habrá más enfermedades, ni sufrimientos, es el fin de las lágrimas y donde no se escuchará nunca más la voz del opresor. El cielo es la muerte transformada en vida. Pero el cielo también tiene su espacio aquí en la tierra: la comunidad pentecostal. Así como el infierno está en las fábricas y tabernas.

El dolor une más al grupo que la felicidad. De igual forma se expresa levemente esa postura *pentecostante*, cuando los pentecostales resaltaban al decir: “en medio de la vida estamos en la muerte” una crítica soterrada a las condiciones miserables de la vida, y proponiendo la comunidad religiosa como alternativa inmediata, y el cielo como meta-espacio ideal de sociedad. Se construyen un sinnúmero de metáforas para representar al muerto, para representar su valor y significado para la familia y la comunidad religiosa: “eran abnegados obreros unos, fieles servidores otros y buenos cristianos todos, sus nombres están escritos en el Libro de la Vida y nos queda la esperanza consoladora que un día, no lejano, nos reuniremos con ellos en el cielo”.⁹ Junto al consuelo, se resalta otro recurso enfatizado en la propuesta *pentecostante*: la esperanza. Pues la esperanza de un mundo mejor y de una vida mejor permite a las personas querer morir más que vivir, sobre todo en las condiciones terribles de la vida marcada por la explotación y la opresión infernal.

9 RFP N° 71. Agosto de 1934: 8.

El infierno evoca los sufrimientos y los dolores de la tierra, porque para el pobre, el oprimido y el explotado, la tierra es infernal. El infierno como crítica, y como destino de los poderosos, era parte del discurso *pentecostante*. Desde esta visión, estas representaciones horribles se observan en la sociedad. El abajo, no tiene que ver con las condiciones morales, sino más bien económicas y sociales: cuanto más abajo está el ser humano en la jerarquía social, su espacio social más se asemeja al infierno: pobreza, miseria, opresión, hambre o violencia que atormentan al ser humano. No hay justicia ni auxilio para la miseria: "...los demonios eran fieles para cumplir la aplicación de tormentos y constantemente estaban arrastrando a sus víctimas, que gritaban de temor, y echándoles en medio de ese horror de miseria".¹⁰ En estos espacios infernales, compañías innumerables lloran y crujen sus dientes, se desgarran la piel, rasguñan sus caras con las uñas, hasta correr la sangre. Las personas viven en el infierno como vivieron en la tierra, los que mueren en la guerra siguen guerreando sin cesar y desangrándose sin cesar. La angustia aumenta con el tormento infligido por los demonios, cuyos látigos hacía recordar al patrón y al capataz.

Por otro lado, está el infierno metafísico, el destino de los predicadores ególatras e indolentes. Nadie está libre del infierno. No sólo van los malhechores que nunca se arrepintieron, o los cristianos inconsecuentes, sino los predicadores negligentes. Ellos debían predicar el evangelio cada día, en cada lugar y en cada momento, incluso en el trabajo. Se destacan dos dimensiones del ser *pentecostante*: en primer lugar, hacer de cada creyente, hombre o mujer, un predicador del evangelio: vivir para predicar. En segundo lugar, cargar sobre los hombros de los predicadores la responsabilidad de las almas de los inconversos. Si esta responsabilidad se abandonaba por un día, dado que la muerte era inminente, el infierno era su indudable destino, por la abulia frente al deber. Por lo tanto, para un pentecostal la amenaza de infierno en el más allá era real, porque ya lo estaba viviendo aquí. La única forma de asegurarse la evasión de ese fueguino destino era predicando y el signo más claro era ganando almas.

10 RCHP. Octubre de 1921, sr.

Como destaca Thomas (1983: 552) "el fuego es a la vez devorador, destructor y purificador por excelencia". El fuego fue un recurso del principio pentecostante en una doble connotación: era el infierno y el Espíritu Santo. Ambos mataban: el primero mataba el alma y el segundo mataba la mundanidad. El fuego del infierno era un castigo y el fuego del Espíritu era una dádiva divina. Ambos poderes ígneos fueron un espolio para predicar, ya sea para liberarse o fortalecerse. El fuego del Espíritu era el agasajo en esta vida y el fuego del infierno el castigo en la muerte. De este modo las llamas fueron el ímpetu que potenciaron el crecimiento y la visibilidad del pentecostalismo chileno. ¿Cuál era el mayor miedo? Era la atenuación del fuego, porque esto conllevaba al debilitamiento del principio pentecostante, y, por lo tanto, al estancamiento del pentecostalismo; de este modo, se constituyen en lo que ellos más temían: ser tibios. La tibieza atenuaría las flamas por la predicación y el temor por el infierno, por lo tanto, es la indiferencia y la valoración por el mundo, que ya no es tan infernal, lo que mengua la fogosidad. Esa tibieza se materializa en la búsqueda del reconocimiento social y político, que finalmente es el extintor del fuego pentecostal.

Esto es parte del ser *pentecostante*, legitimarse como la religión de los pobres. Una religión donde los pobres encuentran un lugar, un espacio donde son personas, dejan de ser anónimos, viven respetados como personas y como alternativa comunitaria, una sombra del cielo y una protección contra el infierno. En la concepción *pentecostante*, el infierno no era sólo un espacio infausto para el más allá; era también la condición experimentada por las personas como producto de la pobreza, la miseria y la explotación. Esto se veía aumentado por la enfermedad, el desempleo y la pérdida prematura de algún familiar. Los conversos daban testimonio de su vida

anterior como una vida infernal. El infierno tenía una existencia real para los pobres; por lo tanto, muchas de las descripciones infernales del más allá eran más bien una proyección del infierno del más acá. El infierno es la muerte eterna (mientras que el cielo es la vida eterna). Es el espacio en donde la explotación y la opresión son absolutas: no hay derechos, ni justicia, ni libertad. Los pentecostales podían enfrentar la muerte cara a cara y sin miedo, porque estaban seguros de estar libres de aquella muerte horrenda, reservada para los que no creen ni viven según los principios bíblicos. El infierno es muy temido por su similitud terrenal y, por lo tanto, experimentado en carne y hueso. El terror que genera sirve para el control social; el infierno es el espacio de la doble muerte.

Cielo como propuesta

Se resalta al muerto pentecostal como imagen de perfección y valor combativo: más aún si se trata de la muerte de un líder, un pastor. La concepción del trabajo libre es parte del ser *pentecostante*, que en este caso sólo es posible encontrarlo en la predicación. Como se mencionó anteriormente, el trabajo por excelencia es la predicación, porque se trabajaba para Dios y era un trabajo con sentido y con valoración. Era el único trabajo donde no había explotación, opresión y ni patrón. Por ello un viejo coro pentecostal decía: “en el cielo nunca más se volverá a escuchar la voz del patrón ni sufrirá el látigo del capataz”.

También se destaca algo en relación a las mujeres:

“... el ángel del Señor pasó lista, y llamó a su sierva...en el día anterior a su muerte la visitaron nuestras hermanas enfermeras, oraron con ella, luego la ungieron en el nombre del Señor. Al retirarse nuestras hermanas, dijo a su hija: “Las hermanas me pusieron la corona”. Ella sintió que era su corona, la cual estaba llena de perlas...”.

En este relato, junto a la unción mortuoria se resalta otro aspecto del principio pentecostante del pentecostalismo clásico: la promesa diferida de la corona sobre los ganadores de almas, ya que cada alma ganada o cada persona convertida al pentecostalismo es una perla para el ganador de almas.

11 RFP N° 794. Octubre de 1995: 2.

En este discurso las trabajadoras por excelencia eran las mujeres. Ellas eran las que salían a predicar a las calles, acompañadas de sus hijos pequeños: visitaban y atendían a los enfermos en sus casas, visitaban a los presos en las cárceles, y también, hacían cadenas de oraciones y ayunos donde involucraban a sus niños. Pese a que a las mujeres pentecostales les fue negado el púlpito, ello no impidió que fueran trabajadoras incansables en predicar.

Un elemento significativo del fundamento *pentecostante* fue la necesidad de hacer manar representaciones del cielo, recrear un espacio postmortuario, un tiempo-espacio perfecto donde hubiese abundancia de aquello por lo cual se suspiraba en la tierra. Un espacio después de la muerte donde los muertos pentecostales serían recibidos como verdaderos héroes de guerra que serían galardonados con la vida eterna, especialmente si morían predicando. De esta manera los pentecostales le perdieron el miedo a la muerte, incluso esperaban la muerte con cantos marciales, la anhelaban y la buscaban como un tesoro, pero sin recurrir al suicidio. En términos prácticos, significó dotar a los vivos de un sentido, poco visto, frente a la muerte y, con ello, brindar alivio y tranquilidad a los parientes de la persona muerta, quienes tenían la firme convicción de que la muerte es una breve separación, y que pronto habría un encuentro familiar en el cielo que duraría por toda la eternidad.

La proyección idealizada de la vida en el cielo, hace que la vida en la tierra se represente como mortífera. ¿Por qué tal nivel de pesimismo? Se ha reiterado con insistencia: son las mismas condiciones de vida que le tocó vivir a los sectores populares, y en particular, a los pentecostales, durante la mayor parte del siglo XX: miseria y explotación por ser pobres, y estigma y discriminación por ser evangélicos (*pentecosfobia*), pero

30

podieron resistir por su sentido *pentecostante*. Por otro lado, ellos no veían esperanza social ni política. Esta concepción pesimista tenía ciertas condiciones objetivas, algunos antecedentes de la época nos muestran ciertos aspectos. Salvador Allende, Ministro de Salud en 1939, dice: “La estadística demográfica habla implacablemente y explica por qué en Chile la gente enferma más y muere más pronto que en casi en ninguna otra parte del mundo” (Allende 1939: 38).¹² Los historiadores Collier y Sater señalan que por los años de 1960 “los chilenos vivían más, pero no necesariamente mejor. La desnutrición, de hecho, seguía siendo un problema. En la provincia de Santiago, la más rica del país, el 60% de la población sufría de desnutrición entre 1968 y 1969” (Collier y Sater 1998: 251). El hambre, la des-habitación, las malas condiciones laborales y las vestimentas andrajosas eran una realidad. Por lo cual, la búsqueda de los pentecostales del ascetismo alimentario (ayuno) e indumentario (humildad) ayudaba a los pobres a transformar sus privaciones en virtudes.

El cielo es el espacio deseado porque es el fin del hambre, la existencia de la justicia, la igualdad y la libertad, allí los desheredados tendrán casas y mansiones, es el fin del trabajo, no habrá más enfermedades, ni sufrimientos, es el fin de las lágrimas y donde no se escuchará nunca más la voz del capataz. El cielo es la muerte transformada en vida. Existen dos tipos de cielo: a) la comunidad pentecostal como la imagen celeste en la tierra, este es el cielo viático; y, b) el cielo diferido, en el que sólo entrarán los pentecostales virtuosos. Esta concepción paradisíaca viene a cumplir dos roles fundamentales en el discurso religioso, el primero, como esperanza y consuelo para soportar la injusticia social, la opresión y la miseria; y el otro rol, como control social sobre el alcohol, la sexualidad extramarital, la violencia y el ocio. El cielo viático es vida y muerte. Para vivenciar el cielo viático hay que morir en el proceso de conversión, a través de los distintos ritos de la muerte simbólica, como el bautismo y la santa cena.

12 Salvador Allende también destaca: “Entre nosotros, existen problemas de salubridad en cuyo origen intervienen deficiencias de alimentación que se manifiestan en elevada mortalidad infantil; deficiencia de estatura, peso y de forma del esqueleto; frecuencia de la tuberculosis y de otras enfermedades infectocontagiosas. Con los antecedentes expuestos creemos haber demostrado en forma incontrovertible la afirmación que hacemos de que en nuestro país las condiciones de vivienda son pésimas y en consecuencia tienen decisiva influencia en nuestros cursos de morbi-mortalidad” (Allende 1939: 47).

De igual modo, para el converso los tiempos pasado y presente son muerte, esta idea era frecuente en los relatos de conversión de los pentecostales, aún después de muchos años de convertidos. Pero el paraíso viático es vida para aquellos que vivencian los ritos y logran aceptar el paraíso diferido.

La memoria como reconocimiento

En memoria de los pastores y pastoras se construyen lápidas funerarias, poesías elegíacas, cenotafios y acrósticos mortuorios. En este sentido, la Iglesia Evangélica Pentecostal, y también otras denominaciones pentecostales, han producido, a través de sus revistas, un panteón de héroes y, en menor medida de heroínas, con el fin de resaltar la cultura pentecostal como un grupo religioso *pentecostante* que ha tenido que recorrer un largo éxodo por el desierto de la intolerancia religiosa como forma de *pentecosfobia*, la pobreza, la explotación y la miseria en Chile. Aparece, entonces, la teodicea del sufrimiento, en la cual el pastor y la pastora son modelos del ser pentecostal, y con sus muertes se resaltan sus biografías como memoria colectiva. Y, sobre todo, resalta al pastor, predicador y predicadora como obreros.

Se elaboran acrósticos para manifestar tristeza, nostalgia y dolor frente a la muerte de un ser querido y admirado. Ante el dolor de la pérdida se selecciona lo mejor de la persona mientras vivía, se idealiza y se sublima, transformándose en memoria. Así la poética pentecostal se transforma en memoria de los personajes paternos y maternos y, en menor medida, de personajes significativos para el movimiento religioso popular. Poética que también resalta el sentido pentecostante, por un lado, y la experiencia pentecosfóbica, por otro lado.

13 Un héroe generalmente está vinculado a un nacimiento milagroso, pero humilde, algunas de cuyas manifestaciones son sus primeras muestras sobrehumanas, su rápido encumbramiento a la prominencia del poder, sus luchas triunfales contra las fuerzas del mal, su debilidad ante el pecado de orgullo y su caída por traición, o el sacrificio que desemboca en su muerte. Para encumbrarse al poder debe superar pruebas, carreras, batallas o vencer gigantes mediante su habilidad, su astucia o fuerza moral o física. La existencia de los héroes es muy importante para grupos oprimidos, ya que representan nuestros esfuerzos humanos para resolver problemas existenciales con la ilusión de una ficción eterna (Henderson 1984: 109-110).

En la representación de la muerte a través de la memoria, se destacan cinco tipos de memorias patriarcales y maternas: pastores y mitos fundacionales, las imágenes supletorias del pastor, la memoria de los padres, la memoria de las pastoras, y la memoria de las madres-esposas.

Los grandes acontecimientos de la vida se exteriorizan en forma de vestimenta, “el blanco se asocia con la pureza” (Tristán et. al. 2007: 41) y la victoria sobre la muerte. Por ello, los muertos pentecostales siempre eran imaginados vestidos de blanco. Por otro lado, se enfatizaba la expresión “cabeza adornada de perlas preciosas” se refiere al principio pentecostante, que por cada converso al pentecostalismo el predicador o predicadora añadía a su corona una perla en el cielo. De igual modo, las expresiones: constante lucha y larga carrera expresan la dureza del trabajo pastoral. Como señala Tennekes: “los pastores pentecostales después de haber sido consagrados como tales, siguen ganándose la vida en su ocupación habitual, hasta que la comunidad es lo suficientemente grande como para sustentarlo en lo económico” (Tennekes 1985:20). El trabajo pastoral era difícil, porque a éste se suman las condiciones sub-proletarias del trabajo y las dificultades que encuentra en la misma iglesia, por más que reciba los diezmos. No obstante, cuando su feligresía crecía recién podía disfrutar del estatus y la movilidad social que implicaba ser pastor, sobre todo cuando había otras congregaciones en distintas partes de la ciudad y la región.

Los pastores, predicadores y predicadoras eran representados con el imaginario agrícola de quienes realizan un trabajo duro, en el que su sudor es el capital del esfuerzo y la tenacidad. Todas estas metáforas aludidas son parte de la propuesta *pentecostante*, al vincular la memoria del pastor y predicador al servicio, y a la identidad sometida y dominada. Es la idea de que el pentecostalismo pertenece a una religión de los pobres y “comparte con ellos un pasado lacrimoso y una memoria del sufrimiento comparado” (Candau 2001:149).

Las pastoras (esposas de pastores) son el fundamento de la propuesta *pentecostante*, ellas asumen, al menos, cuatro roles: esposa, madre, predicadora y pastora, privilegian el cumplimiento y ejercicio de los dos primeros. Las revistas se transforman en un

panteón de héroes y buenos muertos, que permiten resaltar el principio pentecostante, destacan la memoria del sacrificio y del dolor producto de las carencias sociales. Los pastores pentecostales, y en menor medida las pastoras, son presentados en distintas metáforas como modelo del ser y el deber ser pentecostal. Justamente, “las representaciones de la muerte son formas de transmitir información y pautas sociales, y la hacen mediante un sistema que desglosa una serie de coordenadas” (Carreón 2009: 84) sobre el morir, los muertos y las ritualidades. El lecho de la muerte fue el púlpito y el tercer espacio de predicación más importante del pentecostalismo, después de la calle y el púlpito, porque “hizo suyo el tema de la intimidad popular con la muerte como característica positiva. Esto se relaciona con la antigua asociación entre la cercanía de la muerte y la inferioridad social” (Lomnitz 2006: 37).

La gran característica del pentecostalismo fue darle un lugar al indígena, al campesino, al analfabeto, al alcohólico, al pobre, al extranjero, a la mujer. El texto bíblico que frecuentemente aparece en los relatos y que decían gritar en las calles: “venid a nosotros todos los oprimidos y explotados que los haremos descansar”, le dio voz a los sin voz a través de la glosolalia y el testimonio. Proveyó esperanza a los oprimidos y explotados a través de los relatos de muerte. Les otorgó un lugar y espacio en los templos y relatos para que sus nombres aparecieran escritos en el libro de la vida (revistas), aunque a ellos no les interesaban estos libros de vida, sino estar inscrito en el Libro de la Vida del cielo. Los nombres de miles de muertos simples y sencillos aparecen en los anales de la historia escrita de cientos de revistas. Sin embargo, hoy por hoy, el pentecostalismo ha traicionado sus principios pentecostantes: al escarbar en el pasado sólo se ha acordado de los ilustres para construir un mito fundacional acorde con los tiempos, pero el oprimido y

el explotado de hoy una vez más está siendo invisibilizado o encuentra lugar en los templos barriales, pero no en las páginas de las revistas ni en los grandes templos. El pentecostalismo quiere y busca ser reconocido política y socialmente, pero con el costo de excluir los testimonios y relatos de vida de los simples, de esconder la muerte y excluir los muertos sencillos.

Todo esto hace que la muerte ya no sea un fenómeno ubicuo, ella ya no se encuentra en la sopa, porque ha mejorado la alimentación; ya no entra por las ventanas por el mejoramiento en las condiciones habitacionales; ya no son rechazados, porque la violencia dirigida específicamente a los evangélicos (pentecofobia) tanto en las escuelas como en la calle ha cesado; no se muere de miedo, porque las sonidos de sables y el ruido de las ametralladoras se han detenido; no se muere de frío, por el fácil acceso a la vestimenta, y el mejoramiento en la calidad de las casas y los templos. Tampoco el pasado es muerte, por el contrario, ahora el pasado es vida, identidad y memoria. Existe la sensación de que las condiciones económicas de los pentecostales han mejorado, y el cielo ya no es el único espacio de bienestar. El mundo y el alcohol no matan. En fin, los efectos perversos de la muerte se han detenido. El aguijón de la muerte ya no es tóxico. Tampoco la muerte se adelanta, porque las expectativas de vida de los chilenos han mejorado notablemente. Por lo tanto, ha entrado en crisis la misma propuesta pentecostante.

Los pentecostales, a contar del año 1932, encontraron una nueva forma de enfrentar la muerte, ahora como memoria colectiva. Las revistas se transforman en un panteón de héroes, heroínas y buenos muertos, lo cual permite resaltar la identidad pentecostal como un grupo religioso *pentecostante* que ha tenido que recorrer un largo éxodo por el desierto de la intolerancia religiosa en Chile, y se resalta la teodicea del sufrimiento, como resistencia a la *pentecofobia*. En esta etapa la muerte se enfatiza a través de la memoria de los pastores, se construyen lápidas mortuorias, poesías elegíacas, cenotafios y acrósticos mortuorios. A través de la poética mortuoria se resalta la teodicea del sufrimiento, en el cual aparece el pastor como modelo pentecostal, y con su muerte se le destaca su biografía como memoria colectiva. En esta memoria se resaltan dos dimensiones simbólicas del pastor: una dimensión mítica referida a los mitos fundacionales, y una dimensión social llena de imágenes supletorias.

No obstante, por un lado, la memoria (fotografías, poesía y cánticos mortuorios) está siendo reemplazada por imágenes y escritos sobre la construcción de templos, y, por otro lado, la memoria se reduce o especializa a los mandos purpúreos del pentecostalismo. Por lo tanto, ya no se resaltan las almas sino lo material, ya no los creyentes comunes sino el cuerpo cardenalicio.

Conclusiones

Saber cómo los pentecostales se representan a la muerte es conocer cómo se representan la vida. Conocer las representaciones sobre la muerte es entender los elementos significativos de la cultura pentecostal, desde una entrada inversa a todas las investigaciones realizadas hasta ahora sobre los pentecostales. La muerte los consolaba y los hacía vivir; era concebida como el fin de la vida terrena, pero a la vez la única esperanza de mejorar su vida, sobre todo en momentos en que Chile fue una tierra frecuente de sangre y de muerte, de hambre y de miedo. La religión pentecostal vino a ser el refugio redentor de individuos populares despreciados socialmente, quienes no abandonaban con la conversión su cultura de origen (católica, campesina, indígena), sino que la engarzaban con las nuevas creencias del pentecostalismo, dando lugar a la cultura pentecostal. Desde ese momento, estas personas fueron doblemente discriminadas, y señaladas de diversas maneras: rotos-evangélicos, indios-evangélicos, inquilinos-evangélicos o chilotes-evangélicos. A estas personas, vasallas de la miseria, el pentecostalismo les puso en sus bocas una de las palabras más enigmáticas: la muerte. Esta sibilina palabra, con sus sinónimos, representada igualmente por el caduceo o la guadaña, por la espada o por el báculo, vino a simbolizar la verdadera vida para los conversos. Para los pentecostales, la muerte fue parte del discurso pentecostante que mantuvieron casi todo el siglo XX, y que los condujo a ser una alternativa religiosa significativa y visible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Allende, Salvador (1939). *La realidad médico-social chilena*. Santiago, Chile. Ministerio de Salubridad, Previsión y Asistencia Social. Ediciones Lathrop.

Bastián, Jean Pierre (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México. Fondo de Cultura Económica.

Candau, Joel (2001). *Memoria e Identidad*. Buenos Aires. Argentina. Ediciones del Sol.

Caro, José María (1942). *Las sectas pentecostales*. Ecuador. Santiago. Imprenta. Sdo. De Jesús. Avda.

Collier, Simón y Sater, Williams (1998). *Historia de Chile, 1808-1994*. Reino Unido. Editorial Cambridge University. Traducción de Milena Grass.

Geertz, Clifford (2005). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. España. Editorial Gedisa.

Giménez, Gilberto (2005). "La concepción simbólica de la cultura". *Teoría y análisis de la cultura*. México, Conaculta, pp. 67-87.

Hurtado, Alberto (1995). *¿Es Chile un país católico?* Santiago. Chile. Editorial Los Andes.

Lafourcades, Enrique (1968). *Frecuencia modulada*. México: Joaquín Mortiz.

Labarca, Eduardo (1969). *Chile invadido. Reportaje a la intromisión extranjera*. Santiago. Austral.

Lalive D'Épinay, Cristian (1968). *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile. Editorial Pacífico.

Lomnitz, Claudio (2006). *Idea de la muerte en México*. México. Fondo de Cultura Económica.

Martin, David (1991). "Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo radical en Latinoamérica". *Estudios públicos*, núm. 44, PP. 39-62.

Míguez Bonino, José (1995). *Rostros del protestantismo Latinoamericano*. Buenos Aires. Nueva Creación- ISEDET.

Minois, George (2005). *Historia de los infiernos*. México. Editorial Paidós.

Morin, Edgar (2003). *El hombre ante la muerte*. Barcelona. España. Editorial Kairos.

Palma, Irma (1988). *En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*. Santiago, Chile. Editorial Amerindia.

Sabella, Andrés (1997). *Norte Grande*. Santiago. Chile. Editorial LOM.

Sepúlveda, Juan (2003). "El Principio Pentecostal. Reflexiones a partir de los orígenes del Pentecostalismo chileno". *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, Teología e Historia*. Concepción. Chile, pp. 13-28.

Tennekes, Hans (1985). *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique. Chile. Universidad Libre de Ámsterdam/Centro de Investigación de la Realidad del Norte.

Thomas, Louis- Vincent (1983). *Antropología de la muerte*. México. Fondo de Cultura Económica.

Tristan Jm, Ruiz F, Villaverde C, Menoto Mr., Jiménez S, Tristou Mr. (2007). "Contenido simbólico de la bata blanca de los médicos". *Anticapo*, 14, pp. 37-45.

Valle, Gustavo (1999). "La isla, el hombre y la bestia: relectura del Coloquio de los centauros". *Anales de Literatura Hispanoamericana*, núm. 28, pp. 1265-1283.

Weber, Max (1997). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Bogotá. Colombia. Fondo de Cultura Económica.

Willems, Emile (1967). *Followers of the new faith: culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile*. New York. University of Illinois Press.

EL GABINETE

Religiosidad gris

en la vida cotidiana
de una soltera evangélica:

EL CASO DE SOLAG

Roberto Agundez Márquez

[roberto.agundez@uabc.edu.mx]

Estudiante del Doctorado en Estudios Socioculturales,
Universidad Autónoma de Baja California.

Resumen

Son escasos los estudios culturales en México que tratan de los solteros. El número de solteros aumenta ante los estilos de vida emergentes, ya sea por indecisos o “por convicción”. Algunas comunidades estigmatizan a los solteros: no estar casado implica una gran presión, especialmente para quienes practican ciertas doctrinas religiosas. Analizo cómo interactúan los solteros cristianos adultos en su propia comunidad religiosa; las adecuaciones que hacen por vivir al límite de las expectativas sociales. También cómo se relacionan con miembros de otras comunidades que no profesan la misma religión. Quiero comprender la perspectiva de los sujetos de esta doctrina religiosa. Exploro en particular, su religiosidad dentro de su estilo de vida. Además, planteo cómo los solteros adaptan su *ethos* a partir de una frontera simbólica y la manifestación de mi propuesta de religiosidad gris. Los solteros en algunas comunidades cristianas pueden ser considerados como una anomia; en la vida secular el soltero presenta muchas ventajas: libertad económica, un mayor consumo de bienes y servicios y sobre todo tiempo. Un estilo de vida individualista en gran medida. De manera más específica presento un acercamiento más concreto a través de los relatos de vida de *Solag*.¹

Palabras clave: soltería; religiosidad gris; comunidad; cristianos; vida cotidiana.

Abstract

There are few existing cultural studies in Mexico that deal with single people. The number of unmarried individuals is rising, either by consequence or by “conviction,” as lifestyles on a whole are changing. Some communities stigmatize single people: not being married implies great pressure, especially for those who practice certain religious doctrines. I am analyzing how Christian singles interact with their religious community as well as with those who do not profess the same faith. Identifying the adjustments they make to live at the limit of the social expectations facilitates an understanding of their particular religious perspective.

¹ En atención a la petición de confidencialidad de los datos de la informante colaboradora, opté por cambiar el seudónimo a uno más genérico.

I primarily explore the way their religiosity is expressed within their quotidian life. I propose that single individuals adapt their ethos symbolically, a phenomenon that manifests itself in what I call “gray religiosity.” Singles in some Christian communities are considered an anomaly; in secular life, the bachelor or bachelorette has many advantages – especially more leisure time and greater economic freedom to consume goods and services. Theirs is largely an individualistic lifestyle. I present a concrete approach to interpreting the life stories of Solag, a Christian single woman.

Keywords: singleness; gray religiosity; community; Christians; daily life.

Introducción

En la actualidad existen diversos estudios sobre la religión y desde, por lo menos, dos décadas se han enfocado en la religiosidad. Esto es, en cómo el individuo apersona o adecua la doctrina a su estilo de vida. Esta negociación de lo institucional y lo individual. Se han puesto al descubierto diferentes formas de religiosidad, con diferentes perspectivas: culturales, sincréticas y otros, en cierta medida, ortodoxos. Presento resultados preliminares de mi trabajo de tesis doctoral en estudios socioculturales donde exploro la religiosidad de cristianos solteros adultos. Considero que este estudio puede significar una aportación al conocimiento relacionado a una categoría que llama la atención y apenas explorada por los intelectuales del fenómeno religioso en México la de: “creyente a su manera”.² Esta categoría da cuenta en alguna manera sobre la identificación de los sujetos en relación a los términos religiosos. En los resultados de la Encuesta

² Pregunta: ¿Cómo se identifica usted en términos religiosos? Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México ENCREER/RIFREM 2016

Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México ENCREER/RIFREM 2016, “creyente a su manera” tiene el tercer lugar a nivel nacional con un 17.9%; la primera es creyente por tradición con el 41.8% y la segunda creyente por convicción con el 28.3%. En el noroeste de México ser “creyente a su manera” tiene el segundo lugar de los resultados con el 18.3%. Por grupo religioso a nivel nacional esta categoría representa en los católicos el tercer lugar con el 17.8%; y en los evangélicos (donde se inscribe el grupo estudiado) el segundo lugar con el 22.5%. Una paradoja entre la identidad personal y la identidad global; entre la identidad permanente y la identidad líquida; entre la representación en el mundo concreto (analógico) y la representación en el mundo virtual (digital); entre la ortodoxia y la ortopraxis.

El contexto actual, donde se inserta este estudio, corresponde a un tiempo de incertidumbre por lo menos en México. El panorama económico se encuentra inestable debido a las renegociaciones comerciales a nivel macro entre México, Estados Unidos y Canadá; lo que pone en juego la duda y, en cierta medida, una paralización en las tomas de decisiones. En lo social, concepciones fundamentales experimentan rupturas, tales como la idea de la sexualidad, que vive una gran apertura a la diversidad; el concepto de familia redefiniéndose en su conformación; las formas tradicionales de la religión y religiosidad que han presentado una desacralización del espacio y un sincretismo importante; una reconfiguración de los roles tradicionales de género. En lo político, una suerte de despolarización o el desvanecimiento de los polos izquierda-derecha, la emergencia de nuevas opciones “libres” para la participación y representación ciudadana no institucional; la entrega de derechos a minorías antes invisibilizadas.

Ante las incertidumbres y rupturas emergen estilos de vida como mecanismos de adaptación a los constantes cambios estructurales y redefiniciones de las funciones. La soltería como estilo de vida ha sido el resultado de grandes cambios en los macro entornos económico y social. Esto deriva en nuevas formas de creer, comportarse y convivir. Entonces, conocer cómo este estilo de vida de los solteros es experimentado y cómo conforma su religiosidad resulta interesante, particularmente cuando esto tiene implicaciones en la vida social comunitaria. Expongo entonces, las experiencias de una cristiana soltera adulta en relación a cómo va conformando su religiosidad y cómo la comunidad religiosa, a la cual pertenece, valora su religiosidad en función a su estilo de vida; al mismo tiempo, hago una pequeña reseña basada en una entrevista con el pastor para explicar las ideas que rigen las prácticas y decisiones de la comunidad religiosa en cuestión. Planteo el concepto de religiosidad gris como: el infravalor que una comunidad religiosa atribuye a la religiosidad practicada por individuos asociados a estilos de vida estigmatizados.

Mi acercamiento al fenómeno estudiado se da al explorar cómo viven los cristianos la dualidad entre lo sagrado y lo profano, quiero decir con esto, que ante la idea de “vivir en el mundo pero no pertenecer a él”³; quería comprender ¿qué mecanismos generan para adecuarse? Cuando inicio mi exploración con jóvenes egresados de universidad que asisten a la comunidad religiosa observé que estos egresados y no casados pasaban directamente a formar parte de la congregación adulta donde los temas siempre estaban orientados a los matrimonios. Existía un grupo que atendía a los no casados al cual no querían integrarse y que, por cierto, no se nombraba ni hacía alusión a los solteros; preferían nombrarse como grupo de jóvenes profesionistas. En estos primeros acercamientos los cristianos solteros adultos comentaban que sus necesidades no eran atendidas y que eran limitados para aspirar u ostentar cargos de liderazgo en la Iglesia. Es así que decidí estudiar a los cristianos solteros adultos y a la comunidad religiosa.

3 Carta a los Romanos 12:2 “No se amolden al mundo actual, sino sean transformados mediante la renovación de su mente. Así podrán comprobar cuál es la voluntad de Dios, buena, agradable y perfecta”.

La comunidad religiosa

La Comunidad Cristiana⁴ es una iglesia no denominacional que nace en 1992 en la ciudad fronteriza de Mexicali, Baja California. Según me cuenta su pastor, él y su esposa fueron invitados por un grupo de personas que se reunía a estudiar la biblia; pues necesitaban pastores que los guiaran a comprender los principios bíblicos. Las reuniones de estudio iniciaron en casas de los mismos integrantes; luego rentaron oficinas y diferentes locales conforme el grupo iba creciendo.

El pastor y su esposa tienen diferentes historias en el cristianismo, él es cristiano de primera generación, su familia no tenía interés alguno por la religión, ni siquiera se oraba por los alimentos y mucho menos se consideraban otras prácticas como ayunar, leer la biblia, bautizarse, solo por nombrar algunas.⁵ En un tiempo el matrimonio de sus padres experimentó una severa crisis al punto de considerar la opción del divorcio; esto afectó de tal manera a su padre que aceptó una invitación a un iglesia cristiana. El pastor me relata que su papá lo invitó a asistir y él lo acompañó; asistieron a la Iglesia Metodista ubicada en el centro histórico de la ciudad, después de un tiempo, el resto de la familia se integró. El caso de la pastora es diferente, ella viene de una larga tradición cristiana donde, por lo menos, se puede encontrar cuatro generaciones de cristianos metodistas, bautistas y de asambleas de Dios. La pareja se conoce en la iglesia metodista donde se congregaban y servían en su juventud.

4 En atención a la petición de confidencialidad de los datos de la informante colaboradora, opté por cambiar el nombre de la iglesia a uno más genérico.

5 Pastor de Comunidad Cristiana, entrevista por el autor, grabación. Mexicali, B. C., 28 de septiembre de 2017.

Esta comunidad cristiana nace cuando las iglesias cristianas, fundadas por pastores laicos, se estaban consolidando. El pastor me explica que el movimiento de pastores laicos viene de personas que no estudiaron en institutos teológicos y evangelizan atendiendo a una llamada de Dios para compartir a sus semejantes; que cada pastor recibe un llamando especial para servir y pastorear a personas dentro de ciertos contextos o circunstancias, por ejemplo: un pastor dentista comparte a otros dentistas sobre el cristianismo, exdrogadictos comparte a drogadictos. En su caso, fue llamado a compartir a las familias ya que él procedía de una familia disfuncional que fue salvada.

La visión de la Comunidad Cristiana nace de la adaptación de principios bíblicos y de las experiencias de sus pastores. Su pastor me dice que revisaron la oración del Padre Nuestro en su fragmento que dice: “Venga tu reino. Hágase tu voluntad como en el cielo, así también en la tierra”⁶; su conclusión fue que para que el reino de Dios llegue a la tierra se requiere que los principios morales que rigen el cielo sean puestos en práctica en la tierra. Entonces, debían enseñar a vivir conforme a estos principios morales como: amor, honestidad, compromiso, fidelidad, fe y esperanza entre otros. La percepción de que la familia es la unidad mínima de acción en una sociedad los llevó a plantear la idea de predicar el reino de Dios en la familia; la definición de familia implica un matrimonio formado por un hombre y una mujer en igualdad de derechos bajo una estructura jerárquica donde la mujer se somete al hombre como responsable de la esposa e hijos, según el orden de Dios expresado en la Biblia.

44 Para el cumplimiento de la visión de la comunidad cristiana mencionada, se han estructurado diferentes ministerios o áreas de atención y servicio a los congregantes, tales como: ministerio de matrimonios, cuneros, escuela bíblica, grupos de adolescentes, jóvenes preparatorianos y universitarios, grupo de jóvenes profesionistas, de varones y de mujeres; además de: consejería, alabanza, anfitriones, eventos y de mantenimiento. Los ministerios están encabezados por matrimonios

6 Evangelio según Mateo capítulo 6 versículo 10. Biblia Revina Valera Revisión 1960.

que han mostrado afinidad a la visión de la Iglesia,⁷ fidelidad en la asistencia y trabajo en la Iglesia. Actualmente se congregan semanalmente alrededor de 2000 asistentes entre adultos, jóvenes y niños.

Al conversar con algunos jóvenes de esta comunidad religiosa me percaté que algunos de ellos al terminar sus estudios universitarios entraban en una especie de limbo en su cristianismo, puesto que, parecía que el paso siguiente obligado era casarse; si sus aspiraciones de desarrollo o crecimiento eran convertirse en líderes de un ministerio o hasta llegar a ser pastores, debían entonces casarse. Entonces, los que alargaban este paso empezaban a visualizarse como estancados; algunos declinaban por el matrimonio y otros (los pocos) se mantenían esperando el tiempo adecuado y a la persona adecuada. Este fenómeno me llevó a reflexionar sobre la religiosidad de los solteros, sus interacciones con su comunidad religiosa y el papel del estilo de vida modelado por la visión hacia el matrimonio.

Bajo esta reflexión me pregunto lo siguiente: ¿Cómo se dan las interacciones entre un sujeto y su comunidad religiosa al disentir sobre las concepciones de soltería y matrimonio? Mi interés es comprender ¿Cómo experimentan los cristianos solteros adultos su religiosidad en la vida cotidiana cuando su comunidad religiosa estigmatiza su estilo de vida? He considerado: primero, que los cristianos solteros adultos representan un estilo de religiosidad emergente que rompe con los patrones tradicionales del orden del matrimonio establecido en la comunidad religiosa; segundo, que estos mismos legitiman su religiosidad y estilo de vida a partir del conocimiento de las enseñanzas del Apóstol Pablo plasmadas

7 “Establecer el reino de Dios en cada familia”.

en la Biblia en relación con la soltería; y tercero, que miembros de la comunidad religiosa estigmatizan a los cristianos solteros adultos por las representaciones sociales e imaginarios sociales sobre el matrimonio y la soltería. Podría decir que, en este contexto, un soltero es un religioso anómico situado. Un soltero dentro de la comunidad religiosa que estudio es considerado un individuo que no cumple con la función dentro de la estructura; su estilo de vida no aporta a la idea de que el matrimonio es el estado ideal ni a la misión de la Iglesia: establecer el reino de Dios en cada familia.

El enfoque de los estudios socioculturales me plantea nuevas formas de aprehender las realidades sociales. Este abordaje me permite cambiar la mirada y el discurso de cómo se produce el conocimiento: el uso de analogías y extrapolar teorías a nuevos objetos de estudio son sólo una suerte de nuevas metodologías para conocer y explicar lo complejo de los fenómenos y manifestaciones culturales. Para estudiar a la comunidad religiosa y descubrir fenómenos ausentes tomo la propuesta de Boaventura de Sousa Santos (2009) sobre un nuevo paradigma para producir conocimiento. Llevaré a un punto de observación a un grupo ignorado. En palabras del autor: “Hay producción de no existencia siempre que una entidad dada es descalificada y tornada invisible, ininteligible o descartable de un modo irreversible” (de Sousa, 2009, p. 109).

Esta propuesta explica cómo el pensamiento racional dominante ha llegado a una intencional ignorancia de realidades culturales y saberes; plantea una serie de lógicas que llevan a la inexistencia: a) la monocultura del saber y del rigor del saber; b) la monocultura del tiempo lineal; c) la lógica de la clasificación social y; d) la lógica productivista.⁸ Estos planteamientos permiten definir la existencia o no de grupos o individuos. Parece paradójico que hable de cristianismo como minoría inexistente cuando este ha sido utilizado como productor de hegemonía por estados colonizadores. Sin embargo, hablo de grupos de cristianos evangélicos en México y dentro de ellos sujetos no considerados como miembros aptos de la congregación; una óptica diferente.

⁸ Distingo cinco lógicas o modos de producción de no existencia.

Para abordar este fenómeno he explorado diversas definiciones sobre religión. He tomado como referente la de Clifford Geertz (2003) pues permite ubicar diferentes dimensiones para comprender desde los sujetos la experiencia religiosa o fenómeno religioso:

- 1) Un sistema de símbolos que obra para
- 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres
- 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y
- 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que
- 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. (p. 89).

Esta definición da cuenta de la parte institucional que estructura al sujeto en su realidad sociocultural; pero también explica que esta experiencia está sostenida por argumentos que le dan sentido en su vida. Otro concepto importante para entender la experiencia religiosa vivida es la religiosidad. Este ha sido abordado por muchos estudiosos del fenómeno religioso. La religiosidad puede ser considerada como la apropiación práctica de la doctrina por el individuo, esto es, cómo concilia la doctrina con las concepciones individuales (Luckmann, 1973). Hace personal la doctrina integrando los hábitos y personalidad sin que esto reste la fuerza institucional de lo religioso. Considero pertinente estudiar la religiosidad como un mecanismo pragmático que permite interiorizar y dar sentido a la práctica de la religión. Una forma de cotidianizar y expandir el campo de lo religioso; de resignificar lo simbólico en la vida cotidiana. Entonces, la religiosidad es el tránsito encauzado en la vida que le permite al individuo integrar la dualidad de lo secular y lo religioso; de lo individual y lo colectivo; de su alma y su cuerpo. Es la concreción de lo abstracto.

La diferencia entre religiosidad popular y la que estudio radica en la intención de los miembros de una comunidad por vivir la doctrina religiosa que han adoptado integrándola a su estilo de vida. Diversos autores del estudio de la religiosidad han planteado modelos y escalas para medirla, en esta investigación tomo la propuesta de Cornwall, Albrecht, Cunningham y Pitcher, (1986), quienes coinciden en tres componentes: cognitivo, afectivo y conductual. El componente cognitivo es la creencia religiosa, la doctrina, la ideología. Lo afectivo de la religiosidad se refiere los sentimientos, las actitudes hacia lo religioso. Y lo conductual hace referencia a las prácticas religiosas que el individuo realiza (Cornwall et al, 1986).

Los solteros cristianos y mi situación

Es importante situarme (Blazquez, 2010) porque reconozco que mi aproximación al fenómeno y los sujetos estará atravesada por los prejuicios de mi formación y contexto. Reconozco que desde una postura subjetivista los absolutismos no son aceptables, ni lo esencialismos; es por ello que al presentar el fenómeno de la religiosidad en el estilo de vida de soltería he decidido incluir la voz de diversas formas de cristianos solteros adultos. He elegido a cristianas solteras en edades desde 25 hasta 40; cristianos solteros de 25 a 30 años; mujeres y hombres cristianos solteros adultos divorciados; mujeres cristianas solteras adultas divorciadas con hijos; hombres y mujeres cristianos solteros adultos castos. Me interesa compartir con ellos perspectivas y voces que enriquezcan la comprensión de las diferencias y los resultados que permitan comprender sobre la religiosidad de los cristianos solteros adultos. Al revisar la selección de los sujetos que colaboran, trato de hacer visible las formas y situaciones de la soltería que han sido englobadas en un sólo concepto de soltero. Como el estudio plantea la existencia de tensiones entre *ethos*, es importante presentar y visibilizar las particularidades implicadas en los solteros de la comunidad religiosa.

Cada situación reúne componentes estructurales de clase, edad, sexualidad y estado civil (Mendia, Luxan y Legarreta, 2014); por lo que, las tensiones se complejizan y las formas de estigmatización se amplían. Estos componentes identitarios, si bien pueden ser temporales, no dejan de ser signos de desigualdad mientras persisten. Desde el tratamiento institucional hasta las relaciones personales entre miembros de la congregación y de la comunidad secular el principio normativo de la identidad se encuentra en la diferencia; por lo que existe una determinación de límites simbólicos y están presentes los efectos de frontera entre el uno y el otro como lo señalara Stuart Hall (1996). “El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, 1996, p. 17). Pero ¿quiénes son los sujetos a través de los cuales puedo dar cuenta de la experiencia de la religiosidad? En relación a cómo conceptualizo al soltero cristiano, he podido rescatar la idea de un sujeto consciente de sí (Heidegger, 1957), el soltero que entiende su rasgo de soltería como un estado civil. Para los cristianos solteros la etiqueta de soltero no es aceptable, ellos se nombran como: mujer joven cristiana; hombre cristiano o simplemente joven cristiano. Ellos se identifican con el concepto genérico de joven como una forma de significar su soltería sin estigmatización. Para referirme a ellos, uso el concepto de cristiano soltero adulto resaltando su adscripción religiosa; su estado civil y una característica etaria de tal suerte que este concepto pueda ser operativo. Si bien es cierto, reconozco que en el grupo de cristianos solteros adultos que colaboran conmigo existen aquellos que podrían ser considerados como individuos ya que no asumen su soltería y otros hasta agentes por asumirse y actuar en consecuencia de forma voluntaria o como resistencia.

La gente se queda sola porque las circunstancias así lo han determinado o porque así lo han decidido. Pero ¿Qué es estar solo? Resulta muy común encontrar adultos que viven en soltería, suelen ser etiquetados como, quedados, egoístas, inmaduros y hasta de ser imposibles de tratar. Desde una perspectiva sociocéntrica es difícil comprender que en algunas situaciones las personas deciden interrumpir la línea del tiempo social dando prioridad a su tiempo personal y a sus valores y deseos (Schutz y Luckmann, 2003). Esta decisión vista desde una perspectiva simplista puede ofrecer explicaciones sencillas como: por exigente perdió las oportunidades; su egoísmo no le permite compartir su vida con alguien más; no quiere sentar cabeza. Pero ¿qué otros deseos, creencias o influencias toman partida en esta decisión de abrazar la soltería?

El caso de Solag

Me parece importante para este estudio presentar el caso de *Solag*, una cristiana soltera adulta de 34 años de edad que colabora conmigo. En mi historia de regreso al cristianismo y retomando el servicio que antes hice en la Iglesia como músico, me encuentro con *Solag*. He tenido la oportunidad de acompañarla como músico cuando ella ha dirigido la alabanza y ahí me enteré que ella experimenta esta situación desconocida que la enfrenta a lo que representa ser un tipo de soltera dentro de una comunidad religiosa que pone especial énfasis en la familia tradicional. Por un año hemos tenido diversas sesiones de entrevista. Me ha relatado algunos aspectos de su vida y fue un caso evidente de cómo vive su religiosidad una soltera en estrecha relación con la comunidad religiosa.

Solag nació en una familia cristiana, sus padres se convirtieron al cristianismo a principios de la década de los ochenta; se integraron a un naciente centro cristiano en la ciudad de Mexicali, Baja California al noroeste de México, justo en la frontera con Caléxico California al suroeste de Estados

Unidos de América. Este centro cristiano, al igual que muchos otros en la ciudad y en el país, ofrece una nueva perspectiva de cristianismo: más cotidiano y menos religioso, con gran influencia de los movimientos evangélicos pentecostales. Sus padres, un empleado bancario y un ama de casa, al poco tiempo de convertirse decidieron “servir de tiempo completo en la Iglesia”; esto implica dejar sus trabajos seculares y dedicarse por completo al servicio en el ministerio al cual eran llamados. *Solag*, al igual que sus hermanos, estudió en escuelas cristianas: la primaria y la secundaria; durante todo este tiempo participó en ministerios como la alabanza y la escolita dominical.

Su conversación da cuenta de la necesidad de estar avanzando, de no sentirse estancada. Además, me permite observar la medición del tiempo subjetivo en relación a sus intereses; así como la percepción de *Solag* sobre las mujeres cristianas de otras comunidades religiosas. Este fragmento de una entrevista semiestructurada habla de su experiencia de asistir a un congreso cristiano en la ciudad de Morelia, Michoacán. Según ella me comentó, esta experiencia la retó a avanzar en su trabajo ministerial.⁹

Es que, ya traía tiempo, un poquito cansada de... de la forma de trabajar, de la forma de hacer las cosas. También a mí me invitaron ahí a hacer... hacer eventos, pero pues no es algo que me apasiona hacer. Yo entré pensando que más adelante pudiera tener una posibilidad de crecer. Entonces pues se llegó este tiempo para mí... o sea, no me veía... ni siquiera más de cinco años haciendo eventos nada más. Y ahorita ya había estado muy inquieta, entonces cuando regresé, pues ya regresé con... sinceramente como vi allá la... que mujeres se suben y hacen y... y están muy involucradas en todo y trabajando, y todo ese rollo. O sea, yo si me quedé, así como que, ay... ¡Me hizo un corto circuito en mi cabeza! Y pues si regresé, así como que con... mmm... de saber qué onda ¿no? Si no para... pues para orar y todo ese rollo y... moverme a un lugar donde pueda tener posibilidad de crecer.¹⁰

⁹ Según el Diccionario de la lengua española, ministerios viene del latín ministerium que significa servicio. Entonces me referiré con este concepto a los grupos o cargos encomendados a los miembros de la comunidad religiosa de tal forma que sirven a los demás de manera voluntaria.

¹⁰ *Solag*, entrevista por el autor, grabación. Mexicali. B. C., 14 de agosto de 2017.

Solag tiene aproximadamente diez años sirviendo en diferentes ministerios de la Iglesia. Ha compartido,¹¹ ha sido responsable de algunos ministerios de alabanza,¹² pero no ha sido nombrada como líder. Ella aspira a una posición de líder de un ministerio estratégico: la alabanza general. Sigue preparándose y esperando a la persona adecuada para casarse. Trata de configurar su identidad como cristiana soltera dentro de una comunidad cristiana que mantiene un enfoque hacia la familia. La mujer entonces está remitida a las funciones de la casa como la ayuda idónea del hombre.

Su caso pone de manifiesto una de las diferentes interacciones y tensiones que se presentan entre los cristianos solteros y su comunidad religiosa: Una tensión entre lo conservador y un estilo de vida emergente. Una experiencia de religiosidad que ante la interacción con su comunidad cristiana se torna gris por la “condición” de soltería. Sin embargo, bajo los criterios de la doctrina cristiana la religiosidad de los solteros puede resultar como ideal por el compromiso enfocado que pueden poseer a los deberes espirituales. La soltería erróneamente es estigmatizada a razón de una *doxa* (Bourdieu en Zizek, 2003) sobre el matrimonio cristiano en su comunidad religiosa.

En el transcurso de sus relatos se pueden apreciar diferentes experiencias que afectan sus decisiones y actuaciones. Estos afectos delimitan las interacciones con los demás de alguna manera. Al revisar las experiencias relatadas durante las sesiones de conversación y entrevistas con *Solag* pude rescatar tres diferentes situaciones que han sido de manera individual e integrada motivos para su soltería:

a) La primera es una experiencia que ella relata sobre una amiga de su juventud, que en su opinión fue presionada por los comentarios y críticas de miembros de la comunidad cristiana a donde pertenecen, decidió casarse al poco tiempo de conocer a su novio. El desenlace de tal matrimonio fue un divorcio a los dos años:

11 Compartir en el campo religioso se refiere a presentar una conferencia, plática o enseñanza relacionada con la biblia. Esta acción implica un reconocimiento de los líderes de la comunidad religiosa, ya que toda persona que comparte ha sido supervisado y por lo tanto legitimado.

12 Parte del culto de las iglesias cristianas que implica una persona que dirige a músicos, cantantes, asistentes y en algunos casos danzantes.

Y aparte también porque a mí de cerca me tocó vivir una experiencia con una, con una de mis amigas, pues que no fue muy agradable... y fue así como que, para mí fue como...

O sea, haz de cuenta que es mejor hacerlo cuando... es el tiempo correcto o cuando uno está listo. Yo sé que no vas a estar listo del todo, ni maduro en todo pero no hacer ese tipo de decisiones tan presionadas, o sea...¹³

Pues teníamos la misma edad y todo y empezamos a vivir una etapa de... de los 25 en adelante que empezaron a meter mucha presión... o sea, básicamente a ella porque como yo soy más... como más cerrada con mis cosas como que a mí no me daban mucha opinión.¹⁴

Porque yo creo que cuando tomas decisiones, bajo ese tipo de situaciones... pues te puedes topar con muchas cosas desagradables ¿no? Que, que no me gustaría que sucedieran...¹⁵

b) La segunda sucede durante su estancia en el instituto bíblico. *Solag* establece un compromiso con Dios para mantenerse en abstinencia en su soltería:

Pues fue en el instituto cuando estaba en Puebla este... dieron una clase, no me acuerdo que maestro fue. Pero él dijo que... O sea al final nos llamó como que a hacer un compromiso, dijo, o sea de... de esperarnos a que fuera el tiempo y con la persona con la que nos fuéramos a casar y todo ese rollo ¿no? Que... precisamente para no estar distraídos... O estar de aquí para

13 *Solag*, entrevista por el autor, grabación. Mexicali. B. C., 28 de junio de 2017.

14 *Solag*, entrevista por el autor, grabación. Mexicali. B. C., 24 de enero de 2017.

15 *Solag*, entrevista por el autor, grabación. Mexicali. B. C., 28 de junio de 2017.

allá y todo ese rollo dijo. O sea, ese momento el maestro nos dijo pues si es un, es un gran reto pues porque... no es fácil y todo ese rollo como que... rendir esa área pues. O sea, lo más sencillo es pues como, estamos aquí pues si no caigo pues va a ver otro, pues si me caigo pues ni modo ¿no? Dice no es fácil y todo ese rollo, entonces este, dijo: yo quiero que, que, si van a hacer ese compromiso que no lo hagan no más por hacerlo, porque sí es... O sea es un compromiso para Dios pues; entonces no pueden andar como que... jugando con eso. Entonces dijo: si no se sienten con... con las ganas, no. Pero sí con la intención de que verdaderamente lo vayan a cumplir, pues no lo hagan. Entonces... pues dije pues bueno, entonces ya lo hice, y todo.¹⁶

c) Y la tercera se refiere a una decepción amorosa de un noviazgo casi formalizado en compromiso:

Y la bronca es de que cuando empezamos a andar se empezaron a dar las pláticas serias en cuanto a futuro; entonces ahí ya nos dimos cuenta que... pos yo iba por una parte y él iba por otra, en realidad él... por ejemplo yo mí, mi visión y mi objetivo y todo siempre fue servir en una iglesia de tiempo completo y la de él pos no, ni al caso, o sea, nada que ver.¹⁷

Hasta que ya llegamos a un punto donde ya no nos pudimos poner de acuerdo ¿no? En esa área. Este... y ya mejor decidimos... terminar. Fue como al año y medio más o menos.¹⁸

La relación entre *Solag* y su Iglesia se ha caracterizado por el servicio y el compromiso. Este último concepto de compromiso aparece de manera recurrente

¹⁶ *Solag*, entrevista.

¹⁷ *Solag*, entrevista por el autor, grabación. Mexicali. B. C., 11 de septiembre de 2017.

¹⁸ *Solag*, entrevista por el autor, grabación.

en sus experiencias de vida; en unas ocasiones como compromiso con Dios, en otras en relación a su ministerio y por último en relación a la idea de pareja, noviazgo y matrimonio. En la comunidad religiosa en donde *Solag* se congrega, la soltería ha sido significada a través de una *doxa* (Bourdieu en Zizek, 2003) como una etapa transitoria en la vida del cristiano. Ella relató que en una ocasión una jovencita, a quien ella aconseja (como mentora), le platicó que el pastor del grupo de jóvenes donde asiste le dijo que si no se casaba incumplía un mandato de Dios; que lo que Pablo había dicho a los solteros estaba mal.¹⁹

Esto es un ejemplo de las representaciones sociales e imaginarios sociales que alimentan esta *doxa*. A continuación, presento otros ejemplos: a) un soltero debe buscar el estado de plenitud que el matrimonio ofrece porque sólo está incompleto; b) el matrimonio afianza la vida religiosa de los cristianos pues es cumplimiento a un mandato de Dios; c) el soltero está más vulnerable a la tentación y al pecado carnal, pues sólo la sexualidad es santificada y aceptada en el matrimonio.

¹⁹ Originalmente, Saulo de Tarso, también llamado San Pablo, es conocido como el Apóstol de los gentiles, el Apóstol de las naciones, o simplemente el Apóstol, y constituye una de las autoridades doctrinales del cristianismo primitivo. A los solteros les dice:

“8 Así que les digo a los solteros y a las viudas: es mejor quedarse sin casar, tal como yo; 9 pero si no pueden controlarse, entonces deberían casarse. Es mejor casarse que arder de pasión. [...]17 Cada uno debería seguir viviendo en la situación que el Señor lo haya puesto, y permanecer tal como estaba cuando Dios lo llamó por primera vez. Esa es mi regla para todas las iglesias. [...]25 Ahora, con respecto a la pregunta acerca de las jóvenes que todavía no se han casado, para ellas no tengo ningún mandato del Señor. Pero el Señor, en su misericordia, me ha dado sabiduría digna de confianza, que les transmitiré a ustedes. 26 Debido a la crisis actual, [h] pienso que es mejor que cada uno se quede como está. 27 Si tienes esposa, no procures terminar tu matrimonio. Si no tienes esposa, no busques casarte; 28 pero si te casas, no es pecado; y si una joven se casa, tampoco es pecado. Sin embargo, los que se casen en este tiempo tendrán problemas, y estoy tratando de evitárselos. [...]32 Quisiera que estén libres de las preocupaciones de esta vida. Un soltero puede invertir su tiempo en hacer la obra del Señor y en pensar cómo agradarlo a él; [...]35 Les digo esto para su propio beneficio, no para imponerles restricciones. Mi deseo es que hagan todo lo que les ayude a servir mejor al Señor, con la menor cantidad de distracciones posibles” (Cap. 7 de la Primera Epístola a los Corintios, La Biblia).

Todo esto es un cúmulo de representaciones e imaginarios (Gómez, 2001) que viven en los miembros de la comunidad religiosa. Uno más plantea que para ocupar un cargo de liderazgo o de pastor es necesario estar casado; esto es, un soltero no puede aspirar a ser líder de un ministerio y mucho menos de pastor por la suma de los imaginarios antes mencionados.

Religiosidad gris

Es por esto que propongo dos dimensiones para comprender un tipo de religiosidad que se asoma en los resultados obtenidos hasta ahora en este estudio: relacional y aspiracional.²⁰ La relacional parte de entender cómo la religiosidad del sujeto en relación con la de los otros es evaluada en función de los criterios impuestos por la comunidad sobre el matrimonio como estado civil ideal deseable. Por otro lado, la aspiracional parte de los anhelos, intereses del sujeto de alcanzar un “crecimiento” o “desarrollo” en la estructura institucional. Cuando esta aspiración se hace manifiesta se ponen en juego mecanismos de evaluación de la religiosidad para determinar si el sujeto de la misma es apto. Según los colaboradores de este estudio el estado civil puede ser determinante de esta aptitud.

Gilberto Giménez (2009) menciona que un estilo de vida: “implica vivir esa definición compartida no simplemente como una cuestión cognitiva, sino como valor o, mejor, como “modelo cultural” susceptible de adhesión colectiva, para lo cual se le incorpora a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales”. A su vez afirma que “Implica, por último, construirse una historia y una memoria que confieran cierta estabilidad a la autodefinición identitaria; en efecto, la memoria colectiva es para las identidades colectivas lo que la memoria biográfica para las identidades individuales” (p. 17).

Ante las emergencias de estilos de vida, es necesario reflexionar sobre cómo opera la religiosidad dentro de ellos. Los estilos de vida operan bajo el principio de

²⁰ Término derivado de la palabra aspirar que el Diccionario de la Lengua Española define como: intr. Desear o querer conseguir lo expresado por un complemento introducido por a.

prácticas diferenciadoras observables. Estas prácticas están determinadas por factores sociales, culturales y económicos. Para Bourdieu los estilos de vida se definen como: “productos sistemáticos de los *habitus* que, percibidos en sus mutuas relaciones según los esquemas del *habitus*, devienen sistemas de signos socialmente calificados (como “distinguidos”, “vulgares”, etc.)” (2002, p. 172). Siendo el *habitus* en definición según Bourdieu:

La división en clases que opera la ciencia conduce a la raíz común de las prácticas enclasables que producen los agentes y de los juicios clasificatorios que éstos aplican a las prácticas de los otros o a sus propias prácticas: el *habitus* es la vez, en efecto, el *principio generador* de prácticas objetivamente enclasables y el *sistema de enclasamiento* (*principium divisiones*) de estas prácticas. (2002, p. 169).

La clase social determina los estilos de vida y la religiosidad en su dimensión colectiva está determinada por los estilos de vida. ¿Qué entendemos por clase social desde la teoría de Bourdieu?, y ¿por qué es importante considerarla? La dimensión individual de la religiosidad está acotada a una coherencia sociocultural. Esto es, por ejemplo: yo debo vivir mi religiosidad acorde a las prácticas sociales propias de mi estilo de vida. Al presentarme ante los demás en lo cotidiano, debo ser consistente en todos los aspectos para cumplir con las expectativas sociales que mi condición demanda. Por lo que, por ejemplo: una persona que ostenta un estilo de vida saludable, actual y deportivo debe llevar consigo la Biblia en un dispositivo electrónico y no en un libro físico; según su nivel académico debe esperarse que tenga el hábito de la lectura y una mejor comprensión de “las escrituras” como resultado de tener varias versiones de la Biblia.

La elección de la comunidad religiosa a la cual se va a adherir una persona dependerá de la definición de estilo de vida; de la compatibilidad de las prácticas religiosas y de la adecuación a las prácticas propias de su clase. Según Bourdieu clase objetiva es:

...conjunto de agentes que se encuentran situados en unas condiciones de existencia homogéneas que imponen unos condicionamientos homogéneos y producen unos sistemas de disposiciones homogéneas, apropiadas para engendrar unas prácticas semejantes, y que poseen un conjunto de propiedades comunes, propiedades *objetivadas*, a veces garantizadas jurídicamente (como la posesión de bienes o de poderes) o *incorporadas*, como los *habitus* de clase (y, en particular, los sistemas de esquemas clasificadores) (2002, p. 100).

La elección de las personas con quienes un sujeto va a interactuar está ligada a la similitud de los estilos de vida. ¿Qué tipo de semejanzas se dan en lo religioso?, ¿qué semejanzas pueden darse en una comunidad religiosa? Los miembros de la comunidad religiosa suelen coincidir en los días de misa, servicio o reunión; pueden coincidir en algunos otros espacios fuera de la comunidad religiosa, también en eventos organizados por la propia congregación. Estos eventos suelen ser convivios; reuniones en casas con propósitos tan variados como continuar con estudios bíblicos; cenas para matrimonios; congresos para cada segmento: matrimonios, jóvenes, varones o mujeres; festejos como noches mexicanas, etcétera. Todos estos eventos sociales están siempre enmarcados bajo la perspectiva de lo religioso, dentro del campo.

Hasta ahora he planteado algunos aspectos de la relación clase social-estilo de vida-religiosidad. Existe otro aspecto que debe ser considerado. Dentro la misma comunidad religiosa como parte de lo estructural-funcional, se presenta una clasificación determinada por la posición que sus miembros ocupan o no en ella. En algunas comunidades religiosas, los miembros de manera voluntaria pueden ocupar diversas posiciones para ministrar o servir a la comunidad. Pueden ser parte de la escuela bíblica como maestros; ayudar en labores de mantenimiento; servir como consejeros para las diferentes necesidades de la comunidad religiosa; ser parte del equipo de liderazgo; apoyar en los grupos que tienen reuniones de estudio en las casas y/o ser parte del equipo de música y artes por decir sólo algunos ejemplos. La participación está determinada por un conjunto de atributos, cualidades, destrezas y conocimientos muy diversos que son considerados talentos ofrecidos a Dios por medio del servicio. Esto, además, puede rebasar el espacio de la comunidad religiosa y llegar a la comunidad social que los alberga; por medio de donaciones y de ayuda o servicio social que por lo general se ofrece y da a grupos vulnerables.

Pero ¿cómo se forma parte de estos grupos de servicio o *ministerios*²¹ dentro de la comunidad religiosa? Aquí entran en juego ese conjunto de atributos que permiten a la comunidad religiosa aceptar o negar la participación en los *ministerios*. Este conjunto de atributos aglutina en términos de Bourdieu, una mezcla de capitales social, cultural y religioso. Este último tipo de capital es introducido por Bourdieu explicar la conformación del campo religioso:

“1.3. En tanto que es el resultado de la monopolización de la gestión de bienes de salvación por un *cuerpo de especialistas* religiosos, socialmente reconocidos como detentadores exclusivos de la competencia específica que es necesaria para la producción o la reproducción de un *cuerpo deliberadamente organizado* de saberes secretos (luego raros), la constitución de un campo religioso es correlativa de la desposesión objetiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que *laicos* (o *profanos* en el doble sentido del término) desposeídos del capital religioso (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el sólo hecho de que la desconocen como tal” (2006, pp. 42-43).

Para proponer la existencia del concepto de capital religioso debe existir un trabajo religioso (trabajo simbólico) que resulta de la racionalización de la religión en función de las necesidades de la estructura religiosa. Esto a su vez plantea la idea de división del trabajo religioso también propuesto por Bourdieu; y con ello la necesidad de explicar las competencias de los sujetos trabajadores necesarias para estos trabajos, esto es: la competencia religiosa.

1.3.1.1. Es estos dos tipos de extremos de estructura de la distribución del capital religioso corresponden: a) dos tipos de opuestos de relaciones objetivas (y vividas) con los bienes religiosos y, en particular, de competencia religiosa, sea, por un lado, el *dominio práctico* de un conjunto de esquemas de pensamiento y de acción *objetivamente* sistemáticos, adquiridos en

21 Según el Diccionario de la lengua española, ministerios viene del latín *ministerium* que significa servicio. Entonces me referiré con este concepto a los grupos o cargos encomendados a los miembros de la comunidad religiosa de tal forma que sirven a los demás de manera voluntaria.

estado implícito por simple familiarización, por lo tanto comunes a todos los miembros del grupo, y puestos en práctica de modo prerreflexivo, y , por el otro, el *dominio erudito* de un corpus de normas y saberes explícitos, explícita y deliberadamente sistematizados por especialistas que pertenecen a una institución socialmente comisionada para reproducir el capital religioso a través de una acción pedagógica expresa;” (2006, p. 44).

Para integrarse a uno de estos *ministerios* que realizan trabajo religioso y social es necesario cumplir con este *perfil ministerial*²². Existe por lo tanto un perfil simbólico para los servidores o colaboradores que da como resultado formas de distinción y que determina un *habitus*. De ser así, puedo considerar la existencia de una clase *ministerial*, no integrada por los religiosos puros (los que trabajan en la Iglesia con remuneración económica), sino por los miembros de la comunidad religiosa que participan de manera voluntaria en ella a través de los *ministerios*. Bajo esta idea la existencia de la distinción entre clases objetivas dentro de la comunidad religiosa es factible; la manifestación de las clases se concreta en estilos de vida determinados, siendo la religiosidad parte de ello. Sin perder de vista que formar parte de una clase *ministerial* implica que otros no lo son.

Existe entonces un tipo de religiosidad poco explorada; esa que se da en intersticios como la soltería o el divorcio. Una religiosidad que no tiene cabida y se abre un espacio. La que aparentemente no tiene forma determinada por la estructura. La que vive en contradicción por convicción o por circunstancia: una religiosidad gris. Con religiosidad gris me refiero a el infravalor que una comunidad religiosa atribuye a la religiosidad practicada por individuos asociados a estilos de vida estigmatizados. Es una religiosidad liminar, amorfa, disfuncional a la estructura formal pero pragmática y altamente plástica. No puede considerarse como de brillo significativo o de opacidad total. Carece entonces de atractivo. Es una religiosidad compleja y tensa. Por ejemplo, un soltero o divorciado por su estilo de vida o circunstancia vive en un estado liminal, una especie de limbo religioso. No ocupa, ni puede ocupar una posición en el campo religioso ya que no se ha determinado; no es ni joven, ni está en matrimonio, es un estado temporal desde la perspectiva

22 Acuña es término en lo sucesivo para referirme a la acumulación de capitales religioso, social y cultural necesaria para el desempeño de una función ministerial.

de la comunidad religiosa; pero, desde la perspectiva del sujeto puede ser un estilo de vida. Esta religiosidad es estigmatizada al concebirla como liminal dentro de un orden de etapas de vida. Van Gennepe (2008) habla sobre de ritos de paso entre una etapa a otra. Propone una clasificación para dichos ritos de la cual tomo los conceptos de ritos de margen y ritos liminares para situar la soltería. Las comunidades definen ciertas expectativas sobre el tiempo y la forma en que un individuo debe transitar de una etapa a otra. En algunas ocasiones, el sujeto no transita con la celeridad acostumbrada y se queda en un umbral, en esa condición liminar (van Gennepe, 2008).

Solag ha aconsejado a otras mujeres y ha observado la ansiedad que la soltería les representa. Existe un argumento que *Solag* conoce y que legitima su soltería:

Y en base a eso pues a mí me, pues yo me meto a estudiar, en mi crecimiento y pues todo ese rollo y eso me hace sentir como... tranquila, o sea entender lo que dice la biblia, porque siento que hay muchos jóvenes que no entienden lo que dice la Biblia en cuanto a eso. O que no ha leído lo que dice Pablo en cuanto a eso, sino que... a mí me llama mucho la atención ver que hay, hay mujeres que, sí me lo han dicho, así como que... “¿Por qué no te has casado? Y ya va a llegar y esto y el otro y como bien presionadas. Pues yo no me siento presionada, pero es que no hay otra es lo que sigue pues... pues no hay, hay más allá que estar casada”. Y a mí se me hace como que una... digo hígole si a esas personas... o también a las que están como bien desesperadas y... y... publicando cosas y todo ese rollo. Como si les dieran una orientación en ese sentido... creo que... no lo estuvieran sufriendo de esa manera.²³

Solag se refiere a lo que el apóstol Pablo recomienda a los solteros por la inmoralidad sexual de ese tiempo; en el capítulo siete de la primera carta a los Corintios según la Biblia (2009).

23 Solag, entrevista por el autor, grabación. Mexicali. B. C., 24 de enero de 2017.

Estas recomendaciones son para mantenerse dedicados sirviendo a Dios en santidad. El texto tiene como título “Consejos matrimoniales” y dice: “8A los solteros y a las viudas les digo que sería mejor que se quedaran como yo. 9Pero si no pueden dominarse, que se casen, porque es preferible casarse que quemarse de pasión” (Biblia, 2009). En otra parte del mismo capítulo el apóstol Pablo señala:

En cuanto a las personas solteras, no tengo ningún mandato del Señor, pero doy mi opinión como quien por la misericordia del Señor es digno de confianza. Pienso que, a causa de la crisis actual, es bueno que cada persona se quede como está. ¿Estás casado? No procures divorciarte. ¿Estás soltero? No busques esposa. Pero si te casas, no pecas; y una joven se casa, tampoco comete pecado. Sin embargo, los que se casan tendrán que pasar por muchos aprietos, y yo quiero evitárselos. La mujer no casada, lo mismo que la joven soltera, se preocupa de las cosas del Señor; tanto en cuerpo como en espíritu. (Biblia, 2009)

Este es el argumento doctrinal que da tranquilidad a *Solag* en su soltería y que le permite llevar una religiosidad en un contexto donde el estilo de vida de los solteros es cada vez más común en la cultura secular y recientemente en la cultura cristiana. El estilo de vida adoptado por *Solag* le ha traído tensiones en diferentes campos donde manifiesta su religiosidad: sus relaciones interpersonales, su trabajo en la iglesia y sus relaciones la comunidad religiosa. Estas tensiones han generado algunas afectaciones en su persona. *Solag* ha logrado superar algunas tensiones de la soltería dentro de una comunidad cristiana que se enfoca en la familia. A sus 35 años ella sirve de tiempo completo; canta y eventualmente dirige la alabanza de la Iglesia y se prepara tanto en lo espiritual como en lo académico al estudiar una maestría; no deja su rutina de ejercicio en el gimnasio y continúa sus estudios bíblicos para alcanzar su aspiración de ser líder o pastora. Ella no es una soltera por circunstancias ajenas, ella ha decidido serlo por compromiso.

A manera de reflexión

En las experiencias de *Solag* por puedo observar que sus acciones están ligadas a un sentido dentro de su proyecto de vida (Cárcamo, 2010). Al parecer no han sido tomadas al azar, van en consistencia a lo que me ha platicado en diferentes momentos respecto de sus aspiraciones y cada experiencia a la luz de este marco contextual de su vida adquiere un nuevo significado y se integra a su religiosidad. Más allá de rituales, se entienden como la encarnación de sus deseos y motivos. En cierto momento llegué a pensar la religiosidad *Solag* como agencia manifiesta resultado de un complejo entramado de conocimientos, prácticas y afectos que dan sentido a su soltería dentro del cristianismo y de su comunidad religiosa; pero el sólo hecho de usar un término para hacer referencia me hace reflexionar si no es resistencia. Desde la relación comunidad religiosa y *Solag*, esta agencia o resistencia la denomino religiosidad gris ya que vista desde el *ethos* de Comunidad Cristiana una mujer de su edad debería estar casada; por lo que su religiosidad se percibe como liminal, incompleta. Resulta interesante que en el caso de *Solag*, los miembros de la comunidad religiosa se refieren a ella como una joven cristiana comprometida con su ministerio. No se enfatiza en que es soltera, pero no se espera algo más en ella. La participación de las mujeres en la comunidad religiosa no es clara, de hecho, en las conversaciones con *Solag* y otros cristianos solteros refieren que no hay mujeres líderes de ministerios y que desconocen el papel de las esposas de los pastores. Esta forma de identificar a las mujeres que se supone ostentan el rango más alto de la estructura de la comunidad religiosa es relevante porque se supone que se debieran referir

a ellas como pastoras y no como esposas de los pastores. Esto pone en relieve porque la religiosidad de *Solag* y otras solteras es gris.

Tener una vida ya definida es mucho más llevadero. Cuando se han determinado los perfiles, las formas y las expectativas de cada rol; es como seguir el manual que determina los desempeños para cada etapa, para cada nivel en la vida. Tal como se siguen las guías que determinan las habilidades y destrezas que un niño debe haber alcanzado a los tres, seis, nueve meses o cada año. Las expectativas se han dispuesto para cada miembro de la comunidad según su género, edad, y posición. El hombre va avanzando desde niño, adolescente, joven y luego esposo. Como hijo, estudiante, profesional, esposo, padre y sacerdote de su hogar. La mujer, como una niña estudiante que se prepara para el momento de casarse, ser esposa y luego madre. Además, no sólo son expectativas construidas en el imaginario, para el caso de las comunidades religiosas, estos roles están escritos en: la palabra. Existe entonces un manual que establece por medio de la doctrina el papel y roles de cada miembro de la comunidad.

La comunidad religiosa como colectividad se encarga de vigilar y hacer valer los principios de la doctrina. En ocasiones por medio de la sugerencia y otras por medio de la presión social. Esta observancia de la continuidad del desarrollo de los miembros de la comunidad es tan estricta, que se identifican a los sujetos que están a punto de pasar de una etapa a otra, de un nivel a otro, de un rol a otro o de una posición a otra. Algunos estadios están claramente definidos como los niveles educativos; determinados por lapsos de tiempo y niveles formales. Otros son complementarios o sustitutos, por ejemplo, el joven en sus veintes que puede estudiar y no trabajar o, en su caso que no estudia, pero trabaja. Sin embargo, existen otros estadios que no tienen una definición tan clara como ¿a qué edad se espera que se casen los jóvenes? No se define si es cuando han terminado sus estudios profesionales o cuando se ha alcanzado un ingreso económico suficiente para la manutención; o, por otro lado, cuando se ha logrado la madurez emocional y espiritual.

Los miembros de estas comunidades tienen elementos muy claros que determinan sus conductas; existen, patrones, principios y prácticas que deben ejecutar. Estas pautas de conducta son llevadas a otros ámbitos distintos del religioso. En esta convivencia entre “dos mundos” el religioso y el secular, se dan adecuaciones a las prácticas. Es una constante negociación entre dos expectativas las de religión y las del mundo donde vive. El sujeto en cierta forma determina hasta dónde cumple con estas dos “culturas”, vive una negociación individual. Con lo que esto conlleva: el señalamiento por cualquiera de las dos ante el mínimo fallo. De ser así, el marcaje es evidente, el sujeto es estigmatizado (Goffman, 2006). Ser soltero es un resultado no deseado, es quedar en una etapa liminar: a la espera de algo. Muchas veces una espera que se sustenta solo en una esperanza sin poder hacer “nada”, sólo esperar.

Si la dinámica sociocultural fuera estática, la observancia de las pautas de las comunidades religiosa y secular sería cosa sencilla. Esto no es así, la doctrina ha pretendido mantenerse “intacta” durante el paso del tiempo y las dinámicas y pautas socioculturales se han transformado históricamente. Los roles y papeles han adoptado plasticidad a partir de la caída de las grandes definiciones naturales del hombre: la mujer, el hombre, la familia, la moral y la religión. Ahora aquellos conceptos fundacionales han perdido su cualidad de estabilidad y hoy son líquidos (Bauman, 2007). Entonces las estructuras se han relativizado, antes las prácticas y relaciones sociales que dependían de las estructuras sociales, hoy las estructuras se amoldan a las prácticas y éstas a las relaciones y así entre cada una de ellas.

Cuando en una comunidad religiosa se le requiere a un individuo que a cierta edad se case y en lo secular la tendencia

es a mantenerse soltero; cuando en el mundo secular mantenerse soltero es lo mejor y en lo religioso lo mejor es casarse, ¿cómo negocia el sujeto el cumplimiento de ambas expectativas para no ser estigmatizado? En los ejercicios de caracterización²⁴ de los solteros saltan conceptos como: libertad, amistad y oportunidad. Estos conceptos surgen de manera independiente de la moral o cosmovisión de los sujetos. Son términos que les atribuyen y que se adjudican ellos mismos. Se ha construido una identidad de lo individual a lo colectivo y en sentido inverso también. En lo cotidiano secular la soltería no representa un conflicto, se puede ser o elegir; en lo cotidiano dentro de lo religioso la soltería puede tomarse como un factor de riesgo ante la tentación.

Los cristianos solteros adultos por su condición particular conforman una religiosidad liminar en un sentido. Como cualquier creyente cristiano que busca llevar a un plano individual su creencia y prácticas, más allá de lo institucional; pero tiene que adecuar su religiosidad a las expectativas sociales en una clase que no corresponde a la secular pero que no tiene una ubicación específica en el campo religioso de su comunidad. Lo único que le queda como identidad es su propia religiosidad liminar, con respecto a su comunidad religiosa lo distingue e identifica, pero como una *religiosidad gris*. Con respecto a la comunidad secular de igual manera lo identifica y distingue, con la diferencia que no lo pone en situación liminar, ya que las expectativas sociales respecto de los roles aceptan la soltería como una decisión. Los cristianos solteros adultos pueden estar viviendo una etapa que, de alguna manera, y por un tiempo, les permite considerarse dedicados a su intimidad (Giddens, 1995), a su individualidad en una suerte de preparación para lo que viene. Esta forma de apropiarse de la soltería como una decisión circunstancial es aceptada en cierto modo por la comunidad religiosa.

24 Se aplicó la técnica de *Pile Sorting* a un grupo de solteros cristianos adultos dentro de un receso de una reunión de general de la iglesia Comunidad Cristiana. Esta actividad se realizó el domingo 30 de abril de 2017 a las 13:56 horas en la terraza de la cafetería. El grupo estuvo formado por cuatro mujeres solteras de edades entre 25 y 35 años, una de ellas actualmente se encuentra en una relación de noviazgo. Cuatro hombres de edades entre 25 y 30 años dos de ellos actualmente en encuentran en una relación de noviazgo. Dentro de este grupo se identifica una pareja de novios. Durante el desarrollo se vieron todos muy interesados y motivados a participar.

Sin embargo, existen cristianos solteros adultos que deciden mantenerse así, solteros. Han entendido que la doctrina ofrece otro tipo de soltería: la dedicada completamente al Señor. Una suerte de monje o monja con hábito interior, sin más signos objetivados que su celibato, y su soltería. Estos son los menos, los que no responden a los estereotipos de la comunidad religiosa. Estas formas de apropiarse de la soltería, tanto la etapa liminar como la convicción llegan a ser consideradas como anomia en el sentido de que se rompen normas grupales. No significa que los sujetos estén en desacuerdo con la idea del matrimonio, pero que sí que no han cumplido con las expectativas para o convencer a la pareja para tal fin; o que obedecen a la opción de dedicarse con individuos al servicio religioso sin tener que cumplir con la norma grupal de estar casado. Ante cualquiera de las dos posiciones, los cristianos solteros adultos pueden ser estigmatizados por su misma comunidad. Esto llega a tensar las interacciones entre los sujetos y su comunidad y puede abrir la posibilidad de alejarse de dicha comunidad que no posibilita los medios para cumplir sus objetivos personales.

Sigo explorando este fenómeno y quiero contrastarlo con las experiencias de los hombres cristianos solteros adultos. Quedan muchas interrogantes por responder para comprender el fenómeno de la soltería en los cristianos. Como se puede apreciar es un fenómeno complejo que desencadena diversas interacciones en muy variados planos (comunidad religiosa, trabajo, ministerio, familia, relaciones interpersonales, etc.): Además de profundizar en las experiencias y marcos simbólicos a través de los cuales los cristianos solteros adultos significan su vida, su identidad. Exploro actualmente la autorepresentación desde sus particularidades de identificación: individuos; sujetos o agentes. Así como sus situaciones individuales ante el orden de la familia: cristianos solteros divorciados, cristianos

solteros divorciados con hijos y las que se vayan presentando. Pretendo identificar los usos del poder y la convivencia entre los cristianos solteros adultos, la comunidad religiosa y los otros miembros de la comunidad religiosa.

Pienso que es necesario ahondar en la subjetividad de los cristianos solteros adultos para comprender los mecanismos de resistencia dentro de su comunidad religiosa. Los resultados pueden ayudar a entender los significados de la soltería y la expresión de la religiosidad ante entornos culturales contrastantes. ¿Es la *religiosidad gris* una característica que invisibiliza a los cristianos solteros adultos? ¿Puede revalorarse la religiosidad de los cristianos solteros adultos? Aun cuando puedan ser considerados una anomia, creo que la comunidad religiosa debe propiciar espacios y formas para elevar su posición e igualar la posibilidad de participar a la par de cualquier otro miembro de la comunidad religiosa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bauman, Z. (2007). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. (1era. Edición). México: Fondo de Cultura Económica.

Blazquez G. N., Flores, P. F., Rios E., M. (coord.) (2010), *Investigación feminista: epistemología metodología y representaciones sociales*, México: UNAM.

Biblia de referencia Thompson Nueva Versión Internacional. (2009). Estados Unidos de América: Editorial Vida.

Bourdieu, P. (otoño, 2006). "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones*, 108(27), pp. 29-86.

Bourdieu, P. (2002). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, México: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.

Cárcamo L., S. (julio, 2010). *La acción social como proyecto intersubjetivo culturalmente situado*. *Alpha* 30, pp. 37-40.

Cornwall, M., Albrecht, S. L., (marzo, 1986). Cunningham, P. H. y Pitcher, B. L., The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an Empirical Test. *Review of Religious Research*, 27(3), pp. 226-244.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. (1era. Edición). España: Gedisa editorial.

Gennep, A. v. (2008). *Los ritos de paso* (1era. Edición). España: Alianza Editorial.

Giddens, A. (1995). *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. (1era. Edición). España: Cátedra.

Giménez, G. (enero-junio, 2009) "Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas", *Frontera Norte* 21(41), pp. 7-32.

Goffman, E. (2006). *Estigma: la identidad deteriorada*. Argentina: Amorrortu editores.

Gomez, P. A. (febrero, 2001). Imaginarios sociales y análisis semiótico: Una aproximación a la construcción narrativa de la realidad. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, (17), pp. 195-209.

Hall, S. y du Gay, P. (1996) *Cuestiones de identidad cultural*. (1era. Edición) España-Argentina: Amorrortu Editores.

Heidegger, M. (1957) *Identidad y diferencia*. Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. (1era. Edición). España: Ediciones Sígueme.

Mendia A. I., Luxan, M., Legarreta, M. (2014). *Otras formas de (re) conocer. Reflexiones, herramientas y aplicación desde la investigación feminista*. España: Lankopi.

Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (2017) Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México ENCREER/RIFREM 2016.

Santos, B. d S. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. (1era. Edición). México: Siglo XXI.

Schutz, A. y Luckman, T. (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*. (1era. Edición). Argentina: Amorrortu editores.

EL GABINETE

La gestión de las emociones como un mecanismo **/ DE AGENCIA /** de las mujeres metodistas de León

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera

[crisma04@hotmail.com]

Doctorante en el Posgrado en Ciencias Antropológicas,
Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

Resumen

Este texto pretende ser una aproximación al estudio de las emociones a partir de mi experiencia en el trabajo de campo con mujeres metodistas en la Ciudad de León. El interés se centra en explorar cómo a través de la gestión de las emociones mediante el discurso religioso vinculado a una lógica terapéutica de autoayuda, se evidencian las relaciones de poder y se promueve la idea del liderazgo, la armonía y la productividad, que constituyen un nuevo orden afectivo mediante el cual las mujeres se identifican y se colocan en el centro de su proceso de crecimiento espiritual y humano. Esforzándose por superar las circunstancias que las vulneran y colocan en una posición de desventaja, tanto en su práctica eclesial como en su vida diaria.

Palabras clave: género; agencia; emociones; iglesia metodista.

Abstract

This text aims to address the study of emotions from my experience in the fieldwork with Methodist women in the city of León. The interest focuses on exploring how by way of the management of emotions through religious discourse, linked to a therapeutic logic of self-help, power relations are evidenced and the idea of leadership, harmony and productivity are promoted. The latter constitutes a new affective order through which women identify and place themselves at the center of their spiritual and human growth process, striving to overcome the circumstances that undermine them and place them in a disadvantaged position both in their ecclesial practice and in their daily life.

Keywords: gender; agency; emotions; Methodist church.

Introducción¹

La iglesia Metodista de León, Guanajuato, “La Santísima Trinidad” se fundó en 1909. Está integrada por poco más de 40 familias, cerca de 200 personas están bautizadas. Se encuentra ubicada en el centro histórico de la ciudad, a unas cuadas de la Presidencia Municipal. La iglesia cuenta con un pastor encargado, una Sociedad Misionera Femenil, una Liga de Jóvenes² y la Junta de Administradores integrada por hombres y mujeres. La iglesia metodista es de las pocas iglesias protestantes que aceptan la ordenación de mujeres. Según algunas fuentes consultadas, la iglesia Metodista de México inició la ordenación de pastoras en la década de los 70 (Andrade, 2006).

El trabajo de campo con las mujeres metodistas de León³, comprendió el periodo del 2015 a marzo del 2017⁴, y se organizó en función del calendario que las mujeres tienen establecido con un año de anticipación.

1 Agradezco a Joselin Barja, Carla Vargas y Arely Medina, colegas y amigas, por los comentarios que hicieron a este texto.

2 Según lo observado en campo y lo comentado por algunos miembros de la iglesia, hay una ausencia de la participación de los jóvenes al interior de la iglesia, aunque continuamente promueven reuniones y actividades, ya sea de música, un periódico mural o la participación en algunas actividades de esparcimiento, así como en otras organizadas por la Mesa Directiva Femenil. Anteriormente también estaba la Fraternidad de hombres metodistas pero hoy en día ésta ya no existe.

3 Los metodistas son trinitarios, creen que Dios se ha revelado en el Padre, en el Hijo, y en el Espíritu Santo. Creen en la universalidad de la Gracia; la Justificación sólo por la fe, es decir, el perdón de Dios a través del sacrificio de Jesús; el Testimonio del Espíritu Santo y, en la Santidad o Perfección Cristiana. Realizan el bautismo por inmersión y la comunión.

4 Para el registro de las actividades señaladas se utilizaron cinco diarios de campo, cada uno contiene una etapa de campo organizada por fechas.

Dicho calendario incluye actividades a nivel local (reuniones semanales, conferencias contra la violencia de género, asambleas, convivios, liturgias, Escuelita Cristiana de Verano, etcétera) pero también a nivel conferencial y distrital⁵ (asambleas, institutos⁶, convivios navideños), lo que implicó una constante movilidad a diferentes municipios del estado de Guanajuato, así como en Jalisco e Hidalgo, por lo que el trabajo de campo se llevó a cabo en distintos escenarios, tiempos y espacios.

Por ello, el método de registro fue la etnografía multisituada (Marcus, 1995). El registro y observación en los escenarios antes mencionados arrojó siete entrevistas⁷ a profundidad hechas a mujeres de edades que van de los 24 a los 82 años. Asimismo, se registraron seis entrevistas informales a diversos miembros de iglesias metodistas de distintos lugares; el registro de sermones, celebraciones e intercambios verbales.

5 A nivel nacional la iglesia se organiza a través de seis conferencias constituidas por iglesias de estados vecinos. Cada conferencia anual es encabezada por un obispo/a. A su vez, las conferencias se dividen en distritos dirigidos por un/una superintendente. Según la información proporcionada por la Mesa Directiva Femenil de León, las conferencias están organizadas de la siguiente manera:

- Conferencia Anual del Noroeste (CANO): Sinaloa, Sonora, Baja California y Baja California Sur.
- Conferencia Anual Norcentral (CANCEN): Chihuahua, Coahuila, Durango y Zacatecas.
- Conferencia Anual Oriental (CAO): Tamaulipas, Nuevo León y San Luis Potosí.
- Conferencia Anual Septentrional (CAS): Nayarit, Jalisco, Colima, Michoacán, Querétaro, Guanajuato, Aguascalientes e Hidalgo.
- Conferencia Anual de México (CAM): Ciudad de México, Estado de México, Tlaxcala y Morelos.
- Conferencia Anual Sureste (CASE): Veracruz, Puebla, Guerrero, Oaxaca, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo.

La iglesia de León forma parte de la Conferencia Anual Septentrional y del Distrito Bajío Norte constituido por iglesias locales de Guadalajara, Guanajuato Capital, León y Aguascalientes. Esta forma de organización corresponde a una serie de actividades que las iglesias cercanas geográficamente deben de llevar a cabo durante todo el año

6 Los institutos son reuniones que llevan a cabo las mesas directivas femeniles que componen un distrito.

7 Cada una de las entrevistas fue realizada en el domicilio de las informantes y grabadas con previa autorización. Los nombres de las informantes han sido modificados para preservar su privacidad.

Hablar de emociones implica cuestionarnos su importancia en el trabajo antropológico como un instrumento metodológico y epistemológico. Por ello, es imprescindible “considerar analíticamente el impacto de las emociones en las relaciones de las que forma parte el investigador durante su trabajo de campo, y sobre la investigación, concibiéndolas como herramientas poderosas a través de las cuáles analizar e interpretar los datos” (Flores, 2010, p.16). Las experiencias a las que me enfrenté como investigadora durante el trabajo de campo, estuvieron mediadas por las emociones que me despertaban distintas situaciones y personas, lo que arrojó algunas reflexiones en cuanto a la construcción del conocimiento antropológico a la vez que me ayudó a identificar escenarios, relaciones y situaciones que son importantes para el trabajo femenino dentro de la iglesia y que describiré en el siguiente apartado con el fin de contextualizar el tema que atañe a este texto.

Considero que, al gestionar las emociones, es decir, al instrumentalizarlas mediante distintas actividades algunas de corte psicológico las mujeres llevan a cabo un proceso reflexivo en el que desarrollan su capacidad de agencia para reposicionarse al interior de la iglesia. Para reflexionar sobre lo anterior, abordaré tres categorías de análisis: género, agencia y emociones, que serán desarrolladas en el segundo apartado. Posteriormente describiré tres escenarios de participación femenina en los que se puede ver el alcance de la dimensión emocional. En un primer momento, me centraré en explicar cómo el liderazgo femenino no se limita solamente a un cargo obtenido de manera democrática y bajo los estatutos establecidos, sino que son tomadas en cuenta una diversidad de características emocionales y de carácter para otorgar reconocimiento a quien esté ejerciendo algún cargo o tenga alguna responsabilidad dentro de la iglesia, lo que acentúa los “juego de poder” al interior de la organización femenil. Enseguida, abordaré cómo la resignificación de la oración y la sanación, a través del testimonio de una informante, coloca al individuo como el responsable de “optimizar” la oración y alcanzar su propia sanación. Finalmente, describiré la forma en la que las mujeres metodistas hacen uso de técnicas psicológicas, enmarcadas en el escenario eclesial, para darse contención y reafirmar su papel religioso y social. Para cerrar el texto, expondré algunas ideas finales sobre las reflexiones abordadas durante estas páginas.

La experiencia en el trabajo de campo

La primera vez que me presenté ante el grupo de mujeres metodistas pude identificar la cercanía o lo parecida que era a ellas, mi género y mi edad resultaron positivos para tal acercamiento; el primer filtro fue el estético, inmediatamente me sentí cómoda estando con ellas pues era evidente que no había un reglamento rígido sobre el vestuario o el maquillaje; otro filtro importante fue la cuestión educativa, me encontré con mujeres que en su mayoría habían estudiado, eran profesionistas o amas de casa con un nivel educativo de secundaria en adelante; uno más, fue el estado civil, son mujeres casadas, separadas, divorciadas o viudas, lo que permitió el intercambio de opiniones con respecto al hogar, las relaciones matrimoniales y la vida en general; estar casada me colocó en una posición favorable al momento de retomar estas cuestiones ya sea en las entrevistas, liturgias o en otro tipo actividades. Estos filtros facilitaron el registro de datos y la identificación de lo que las motiva a llevar a cabo su práctica eclesial y cuáles son las discusiones prioritarias dentro de su agenda. Sin embargo, la cercanía con las mujeres, provocó que en algunas ocasiones me encontrara, sin querer, siendo mensajera o intermediaria. Debo reconocer que esta situación durante algunas reuniones - “puede decirle a la hermana que toque esta canción”, o entre risas, “ya se fue tu amiga” - me colocó en una posición estratégica. No obstante, fue necesario marcar un límite de manera explícita y manifestar que yo estaba haciendo mi tesis y que era “amiga” -en sus propios términos- de todas. También hubo tareas que se me impusieron sin preguntar si quería o si estaba dispuesta o no; en dichos casos dialogaba con ellas para establecer en qué podía incluirme y en cuáles tareas podía ayudar sin involucrarme directamente, como por ejemplo: dar opinión sobre sus acuerdos, hablar sobre el trabajo realizado

como si formara parte de él, dar algún informe, entre otros; lo que causó molestias a una de las integrantes quién con desplantes y retirándome la palabra en determinados momentos, externó su disgusto. Esto me generó confusiones con respecto a mi proceder metodológico y la manera en la que debía constantemente “tomar distancia”. Descubrí que, como señala Jorge Durand, “es la práctica la que hace al investigador y la mejor metodología es la que surge de la práctica de la investigación y no de la especulación” (Durand, 2014, p. 262).

El mote de “la reportera de la femenil” que me colocaron, me sirvió para entablar conversaciones con mujeres de otras iglesias del estado o de estados vecinos a Guanajuato, también me otorgó un cierto reconocimiento dentro de la organización femenil tanto local como distrital y regional, eso facilitó en gran medida la apertura de las integrantes hacia mi presencia, así como mi trabajo de registro fotográfico y el llenado del diario de campo, pues durante sus reuniones o asambleas yo podía tomar anotaciones y fotografiar libremente. Haber sido indirectamente parte de sus “juegos de poder”, me permitió identificar la manera en cómo se relacionan, negocian, desenvuelven y a su vez reproducen o interpelan algunos de los estereotipos de género.

Por ejemplo, aunque hay una reiteración de los roles tradicionales de género (mujeres-amas de casa, hombres-proveedores) y se sigue hablando de “la familia verdadera”, la composición de las familias metodistas está modificándose en función de las necesidades y prioridades de cada una de las personas, como señaló una de las informantes: “en la casa, el hombre debe ser la cabeza, pero eso no significa que una deba estar sometida, yo por eso me divorcié y ahora estoy sola, porque yo quiero ser libre, a mí no me gusta que me controlen” (Renata, 53 años, secretaria jubilada, 18 de abril 2016). Al respecto, la intersección entre el espacio público y privado se observa durante reuniones, cultos y asambleas, donde, por un lado, se exige igualdad de condiciones entre hombres y mujeres, pero por el otro, se hace una crítica sobre el acceso de las mujeres al ministerio como si fuera un ultraje y tomaran un papel que no les corresponde. A la vez que se externaliza un discurso, en apariencia, de igualdad en el que hay una reproducción de “símbolos culturales” (Scott, 1996), para hacer llegar el mensaje doctrinal a través del enaltecimiento

de personajes femeninos bíblicos, con la intención de acrecentar la participación femenina al interior de la iglesia y extender la obra⁸.

Otro espacio donde se puede ver participación femenina activa, tiene que ver con la práctica de la oración y las cuestiones relacionadas a la salud, referidas a través de la petición de oraciones conjuntas e individuales en las que se solicita la solidaridad y la unión de plegarías para salir adelante del mal que aqueja. Este espacio pude identificarlo a través de mi propia experiencia como “sujeto de sanación”. En una ocasión llegué a la iglesia con un fuerte dolor de cabeza, una de las integrantes de la mesa directiva Femenil se dio cuenta de mi dolencia puesto que me era difícil disimular, me preguntó qué tenía, le conté que sufro fuertes migrañas pero que estaba controlándolas y que tenía cita con la neuróloga.

A la reunión posterior falté por mi visita a la doctora; la presidenta de la Femenil me llamó y así fue como la puse al tanto. A la semana siguiente acudí a su reunión, el pastor quien aguardaba la llegada de las demás, me preguntó cómo me sentía y que qué me había dicho la neuróloga, le conté. Comenzaron la reunión, y varias manifestaron su preocupación por la salud del pastor y algunos otros miembros de la congregación que estaban pasando por situaciones muy delicadas, acordaron hacer una oración grupal, distribuyéndose “a los y las enfermas”, así cada una oraba en voz alta por quienes lo necesitaran, la tarde fue pasando entre oraciones, algunos sollozos y peticiones; de repente sentí sobre mi cabeza la mano del pastor, quién con los ojos cerrados y con una voz solemne pedía por mí, por mi

⁸ Predicar el evangelio.

salud y decía: “Señor, tú has traído a Cristi aquí por una razón, te damos gracias por su presencia; bendice su vida, sólo tú sabes lo que ella siente, pero en tus manos Señor sé que ella encontrará sanidad, guárdala, protégela y sánala. Utilízame como tu instrumento, tú eres el mejor doctor, queda hecho” (Pastor, Oración de sanación, reunión Femenil, 26 de enero del 2016).

Mientras el pastor hacía la oración, algunas mujeres repetían en voz baja lo que él iba diciendo, otras me dedicaban su oración de forma discreta. Fue un momento emotivo, no negaré que ver a todas esas personas preocuparse por mi salud fue conmovedor. Al término de la reunión, agradecí las palabras y oraciones, deseándoles lo mismo, salud y larga vida. La oración para las mujeres metodistas tiene un poder infinito, “es una lucha constante contra el mal”, por lo tanto, hay que practicarla cada día, porque es inimaginable el “impacto que tiene una oración”. El poder de la oración es eficaz, es la manera más fácil de comunicación con Dios, no necesitas hacer una reservación o una cita, ni de intermediarios” (Reunión Femenil, reflexión sobre “el poder de la oración”, 12 de julio del 2016).

Como señala Andrade (2008), la sanación mediante la oración es una “práctica de poder”, “la salud del cuerpo en manos de quien sana, recrea un embriagador momento cargado de símbolos, donde lo sagrado permite trasladar al paciente a una experiencia religiosa que se traduce en él, a través de la percepción; los sentidos son los más involucrados, el cuerpo toma vida al pertenecer al universo simbólico” (p. 26). De tal suerte que haber sido “sujeto de sanación”, me colocó en una situación emotiva interesante, puesto que la idea de “objetividad” que prevalece en el discurso científico muchas veces nos priva de participar u observar desde otra posición al sujeto de estudio; en mi opinión esta experiencia de oración/sanación me posicionó de manera distinta frente a mi práctica antropológica, permitió el intercambio, desde otra “dimensión del ser”, con los/las informantes, entre vaivén de lo “sagrado y lo profano” (Durkheim, 1992). De igual importancia es el trabajo enfocado a la autoestima que las mujeres intentan reforzar mediante actividades y talleres de “superación personal”. Mediante la gestión de las emociones, las mujeres adquieren confianza al establecer una red de apoyo que les permite lidiar con los problemas de la vida cotidiana y en su iglesia.

Género, agencia y gestión de emociones

Las emociones como una variable vista desde la perspectiva de género, permite comprender las relaciones de poder y los espacios de participación que construyen las mujeres al interior de su iglesia. Cuando hablo de perspectiva de género me refiero a un instrumento analítico que dirige la mirada a la forma en la que las relaciones de género están investidas en relaciones de poder (González, 1993). Al respecto, Scott sugiere tomar en cuenta cuatro elementos interrelacionados, aunque no necesariamente suceden al mismo tiempo, que componen el género y que pueden utilizarse como herramienta metodológica para analizar la participación femenina ya que permiten identificar la manera en la que se construyen las relaciones de poder, los rangos de participación y acción de las mujeres metodistas:

- 1) Símbolos culturalmente contruidos que evocan representaciones, múltiples (ej. Eva y María), pero también mitos de luz y oscuridad, de purificación y contaminación, inocencia y corrupción.
- 2) Conceptos normativos [...] se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman categóricamente el significado de varón y mujer, masculinas y femeninas.
- 3) Es necesario incluir en el análisis nociones políticas y referencias a las instituciones y organizaciones sociales.
- 4) La identidad subjetiva. La forma en la que se construyen esencialmente las identidades genéricas, y relacionar sus hallazgos con una serie de actividades, organizaciones sociales, y representaciones sociales históricamente construidas (1996, pp. 289-291).

Poner en diálogo las tres dimensiones: la estructural, la simbólica y la subjetiva, posibilita la visión integral sobre la participación de las mujeres, para lo cual el concepto de agencia será de utilidad para contrastar las transformaciones, reivindicaciones, y negociaciones de las mujeres metodistas al interior de su iglesia. Flower y Zavaleta señalan que “el concepto de agencia se relaciona con las ideas sobre la personalidad, la voluntad, la libre determinación y la naturaleza de la conciencia” (2013, p. 118). Por su parte, Rivera Farfán llama capacidad de agencia “a la posibilidad que tiene un individuo para procesar la experiencia social y diseñar maneras de realizar la vida, aún bajo formas de coerción y dominio” (Rivera, 2014, p.73).

Por consiguiente, la capacidad de agencia alude a la acción de adecuar y reflexionar en torno a los preceptos culturales y sociales en vista de un posible cambio en las condiciones y posibilidades de los individuos para potenciar su desenvolvimiento personal, social y afectivo. En consecuencia, la capacidad de agencia, demarca cierta autonomía, a pesar de que el individuo se encuentre inserto dentro de una estructura. La autonomía se desarrolla conforme surgen los cuestionamientos sobre el funcionamiento de dicha estructura. Esto quiere decir que la agencia no necesariamente conduce al derrocamiento sino al replanteamiento de tales andamiajes o a la reflexión crítica. Dicha reflexión pone en diálogo la acción individual y la colectiva, las confronta y juzga, y en consecuencia dota a las personas de elementos para posicionarse y encaminar su acción en el espacio en el que se desenvuelven. Al respecto, Guber define la reflexividad en dos sentidos paralelos y relacionados:

Por una parte, aludimos a la reflexividad en un sentido genérico, como la capacidad de los individuos de llevar a cabo su comportamiento según expectativas, motivos, propósitos, esto es, como agentes o sujetos de su acción. En su cotidianidad, la reflexividad indica que los individuos son los sujetos de una cultura y un sistema social: respetan determinadas normas y transgreden otras; se desempeñan en ciertas áreas de actividad, y estas acciones, aunque socialmente determinadas, las desarrollan conforme a su decisión y no por una imposición meramente externa (llámese estructural, biológica o normativa) (Guber, 2004, p. 49).

La reflexividad lleva a la comprensión, por parte de los sujetos, del papel y la posición que ocupan en determinado contexto, esta comprensión que está marcada por su experiencia de vida, conduce a la acción. Como sugiere Barthelemy (2007) “la experiencia vivida es un criterio fundamental generador de conocimiento donde las experiencias de las mujeres pueden sustentar las reivindicaciones y crear o refutar generalizaciones” (p. 9). Por su parte, Arent plantea que la comprensión y la acción llevan a trascender lo dado y a replantear no sólo la propia existencia sino las formas de coerción y poder que limitan la libertad (Arent, 1995). Es decir, los individuos son “productores de sentido”, capaces de “crear un mundo social” (Martínez y Hernández, 2011, p. 222). Por tanto, “esta habilidad de pensar y de ‘ponerlo todo en cuestión’ dota a la persona del poder de actuar con miras a innovar y poner en marcha proyectos nuevos” (Ibídem, p. 233). “Pensar, juzgar

y actuar” son parte de un proceso reflexivo y de cambio en el que las personas se posicionan frente a lo que les acontece, privada y públicamente, individual y colectivamente. En este sentido, la gestión de las emociones se vuelve un mecanismo de acción que no solamente compete al ámbito individual y privado, sino se interrelacionan con otros espacios, el grupo y la comunidad, involucrando y relacionando a todos los actores y escenarios posibles. Por lo tanto, la emoción debe ser analizada desde un nivel intersubjetivo (Cornejo, 2016). “La emoción es a la vez interpretación, expresión, significación, relación, regulación de un intercambio; se modifica de acuerdo con el público, el contexto, se diferencia en su intensidad e incluso en sus manifestaciones de acuerdo a la singularidad de cada persona” (Le Breton, 2013, p. 77). Si bien, la emoción tiene una dimensión individual, está “culturalmente pautada” (Flores, 2010), la experiencia colectiva y las relaciones que los sujetos establecen, configuran las “formas del sentir”. Como señala Le Breton, “para que una emoción sea sentida, percibida y expresada por el individuo, debe pertenecer a una u otra forma del repertorio cultural del grupo al que pertenece” (2013, p.73).

De ahí que la emoción no sólo se refiere a un estado emocional que se origina en el interior, sino a la suma de las experiencias de vida, socialización y manejos del afecto que son aprendidos en un determinado contexto (Le Breton, 2013). Dicho de otro modo, “lo que conocemos como emociones son los sitios donde lo social se inserta significativamente -con intensidad sensorial variable- en la realidad viviente, cognitiva y perceptiva, es decir, en la unidad psicofísica de los sujetos sociales” (Bourdin, 2016, p.68). La emoción tiene que ver con la construcción de relaciones sociales, la manera en la que se tejen redes, comunidades y alianzas. En este sentido, “hablar de emociones es hablar de la sociedad, y más particularmente de poder y

política” (Surrallés, 1998, p. 295). Las emociones son relaciones sociales -fusionadas con significados culturales-, procesos más que “estados”, que se conducen no de un modo “natural”, sino conducidas mediante pautas y convenciones socioculturales cambiantes en tiempo y espacio” (Flores, 2010, p.12).

Al poner atención en las emociones como construcciones sociales, podemos romper con las dicotomías que establecen diferencias tajantes entre razón/emoción, cuerpo/mente, sentir/pensar, y posicionarnos desde una perspectiva integral que reconozca la relación e interacción entre los procesos cognitivos y corporales, como plantean algunos autores (Besserer, 2014; Cornejo, 2016; Illouz, 2010; Lutz, 1986; Rodríguez, 2008; Rosaldo, 1984; Surrallés, 1998, entre otros). Cornejo (2016), señala que una vez que se reconoce la dimensión social de las emociones, “es importante pasar al re (conocimiento) de la potencialidad política y politizante de las emociones como categorías de análisis” (p. 97). Federico Besserer, utiliza el término “*regímenes de sentimientos*”, para analizar “cómo es que los sentimientos son un producto de los procesos políticos y económicos” (2014, p. 60), para este autor los regímenes de sentimientos están asociados a tres elementos que los definen:

- a) están vinculados circularmente a los sistemas de poder (ya sea en el plano de la sociedad, de la política o de la economía). Los sentimientos acompañan o producen al poder, a la vez que, los sentimientos son producto del poder;
- b) Los afectos se producen, se distribuyen y se consumen; en este proceso la población se los apropia o le son impuestos;
- y c) es posible conocer los mecanismos o tecnologías que regulan, norman y normalizan dichos afectos. Son rituales, leyes y códigos que pueden registrarse etnográficamente y que se expresan en máximas como “amarás a tu prójimo como a ti mismo (Besserer, 2014, p. 60).

El planteamiento de Besserer (2014) es útil para identificar las formas y espacios donde las mujeres aprehenden, transmiten, manejan y regulan las emociones con el propósito de conseguir algún fin, como por ejemplo tomar decisiones con autonomía al interior de su congregación. De ahí que las emociones remiten a la acción y tienen un objeto intencional (Rodríguez, 2008). Besserer hace una distinción entre emociones, afectos y sentimientos. No dice que las emociones están relacionadas al movimiento de los sujetos, para definir las propone una

“ortografía que enfatice que se trata de movilización, en este sentido son *e-mociones* [...] Son un poder productivo, político, que nos hace responder con agencia [...] Las e-mociones están relacionadas con los afectos” (2014, p. 62). Para este autor, los afectos impactan en la manera en la que los sujetos viven su vida cotidiana, es decir, es en el plano de la experiencia donde tienen impacto pues forman parte de la dimensión intersubjetiva, es en esa dimensión donde los sujetos *afectan* y son *afectados* (Besserer, 2014, p. 61). En este sentido, “la producción y transmisión de afecto conecta las distintas instancias de la vida, los diversos sujetos, la relación entre sujeto y acción, entre cuerpo y no cuerpo, entre evento y sujeto” (Moraña, 2012, p. 318).

En consecuencia, “a través del afectar y del ser afectado el sujeto participa de una dinámica de interpelación que, lejos de ser mecánica o deliberada, se abre imprevisiblemente a la creatividad de la resistencia y el cambio [...], desarrollando formas de agencia” (*Ibidem*, p. 326). Por último, Besserer señala que los sentimientos, se encuentran “en el plano de lo no dicho [...]. Se refiere a una manera en que percibimos el mundo, lo ordenamos, nos percibimos a nosotros mismos en él, y que nos ayuda a reaccionar de manera intuitiva y premonitoria” (2014, p. 63), es la manera en que se le da sentido a la experiencia. Si bien las definiciones que nos plantea este autor, son importantes para establecer ciertos límites en las categorías, considero que ninguna está aislada de la otra, emociones, sentimientos y afectos, son un conjunto de herramientas que nos permiten comprender el accionar de las mujeres metodistas, el funcionamiento de las distintas instancias al interior de la iglesia y las relaciones de poder, poniendo como centro las subjetividades de quienes forman parte de este trabajo.

Cuando hablo de “gestión emocional”, me refiero a cómo las mujeres instrumentalizan las emociones, según el contexto, para reafirmar su papel social y religioso. Esto permite darle contenido y sustento a actividades que parecieran estar al margen de la actividad eclesial, pero que se articulan con su práctica religiosa, anclada en los diferentes niveles de acción en los que participan las mujeres metodistas, que van desde la iglesia local, hasta las actividades a nivel conferencial y distrital.

El liderazgo femenino y las emociones

Al ser las emociones construcciones sociales no escapan de la evaluación y la crítica. El comportamiento de las mujeres metodistas es supervisado en función de los valores y esquemas afectivos que el grupo establece. En “el amor en Cristo”, intentan establecer una relación de respeto y de entendimiento entre ellas. Sin embargo, es complicado ya que cada una se ha conocido en diferentes momentos y escenarios, comparten experiencias de formación o crecimiento dentro de la fé metodista. Se conocen a través de las historias que circulan al interior de la organización Femenil, por haber coincidido en alguna misión o iglesia, y por la relación entre familias. Esto genera una serie de lazos sociales, mediados y establecidos por diferentes factores, algunos de ellos relacionados a chismes o secretos a voces que generan tensión, desacuerdos, disputas y distanciamientos entre alguna de ellas, que, aunque trabajando en el mismo proyecto, no se dirigen la palabra o sus intercambios se limitan a cuestiones operativas. A continuación, veremos cómo las mujeres negocian los espacios de poder al interior de la organización Femenil y de qué manera cuestionan y dialogan sobre sus rangos de participación.

Alrededor de sesenta mujeres acudieron los días del 3 al 5 de julio del 2015, a la XXV Asamblea de Sociedades Misioneras Femeniles de la Conferencia Anual Septentrional, que se llevó a cabo en Ciudad Sahagún, Hidalgo, para presentar los avances de sus respectivos trabajos en las mesas directivas locales y exponer los informes de sus actividades según el cargo que desempeñan. La asamblea es una forma de actualizar e informar a las congregantes sobre el funcionamiento, organización y reglas que rigen a la Sociedad Misionera Femenil, conocer cómo y a quién dirigirse y cómo según su cargo deben trabajar. A su vez, es un espacio de toma de decisiones en torno a los nuevos proyectos a desarrollar. Cabe decir, que no todas las asistentes tienen voz y voto, pues hay quienes forman parte de las sociedades misioneras locales, pero no tienen cargos en sus mesas directivas, es decir, sólo pueden votar aquellas mujeres que tengan algún cargo dentro en su mesa directiva. Mediante la observación, la participación y la expresión de su opinión se supervisan unas a otras, intercambian ideas, cuestionan y evalúan su trabajo. Fue en este tipo de dinámica en que se dio una fuerte discusión entre dos mujeres, quienes eran parte del grupo de anfitrionas a la asamblea. Durante este incidente una a otra criticaron su trabajo, deslegitimaron su esfuerzo y pusieron en duda su “vocación por dar, por trabajar, por servir”.

Frente al micrófono, en voz alta, se culparon de la falta de un informe claro, de documentos importantes para comprobar los ingresos y los gastos efectuados. Con la voz entrecortada y las manos temblorosas, la presidenta tomó el micrófono y dijo: “Ya basta hermanas que no me han dejado tomar decisiones con autonomía. Ya basta, tengo, como presidenta, voz y voto, no me brinquen hermanas, no me brinquen” (Cielo, Diario de

campo 3, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 2015). Fue notoria una división entre las presentes pues había quiénes pedían, a una, medida y a la otra, una explicación. Los comentarios sobre lo ocurrido no se hicieron esperar durante la comida o las charlas en el jardín mientras se tomaba el receso y en los días siguientes. Durante una charla, una de las mujeres manifestó que este tipo de situaciones se trataban de “una cuestión de poder” (Rebeca, Diario de Campo 3, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 2015), con relación a esto, otra de las presentes, comentó: “es que no respetamos la autoridad; yo creo que como la tesorera ya fue presidenta, siente que lo sabe todo y, la otra es muy nueva y noble (Clara, Diario de campo 3, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 2015)”.

Como se puede ver, la capacidad de liderazgo es cuestionada por atribuir una falta de “cualidades excepcionales” (Weber, 1964). En este sentido la presidenta tiene un cargo que le otorga una cierta legitimidad pues fue votada para desempeñarlo, sin embargo, al no contar con “el carácter” para llevarlo a cabo es cuestionada su calidad moral y su sentido de responsabilidad partiendo de una “base sentimental”, lo que paradójicamente le quita legitimidad frente a algunas de sus compañeras. En consecuencia,

las emociones están ligadas al orden social (deber-ser/deber-hacer) en una comunidad particular [...] implican patrones socioculturales determinados por la experiencia que se manifiesta en situaciones sociales específicas. Tienen sus propias reglas, y no cumplirlas puede dar lugar a situaciones conflictivas (Rodríguez, 2008, p. 152).

Esto evidencia que el liderazgo femenino no se limita solamente a un cargo obtenido de manera democrática y bajo los estatutos establecidos, sino que son tomadas en cuenta una diversidad de características emocionales y de carácter para poder otorgar reconocimiento a quien esté ejerciendo algún cargo o tenga alguna responsabilidad dentro de la iglesia. El desempeño es supervisado y contrastado pues siempre habrá alguien que tenga más experiencia con respecto al desenvolvimiento dentro de la jerarquía institucional, lo que otorga mayor legitimidad y autoridad frente a las “inexpertas”. En este sentido, el poder se ejerce desde diferentes posiciones y no solamente en las relaciones entre hombres y mujeres cuando desempeñan cargos disímiles, sino entre congéneres cuando la

experiencia y la “capacidad de mando” son los elementos que se reconocen como fundamentales para el liderazgo.

La evaluación del liderazgo se lleva a cabo a través de lo que Tania Rodríguez (2008) llama *emociones morales*, constituidas a partir de expectativas normativas cuya evaluación se centra “en lo que la gente hace (las acciones de los agentes) con respecto a las normas implícitas y explícitas” (p. 156). Esto refleja los juegos de poder en los que se acentúa una dinámica de competencia por los espacios de control y toma de decisiones, lo que pone de manifiesto la capacidad de agencia de las mujeres, para moverse dentro de un campo en el que se disputa un cierto capital y recursos simbólicos de acuerdo a las “reglas del juego” que impone el *habitus* en el que se manejan (Bourdieu, 2007). Mediante el ejercicio reflexivo, de retroalimentación y de inspección, que las mujeres realizan en la asamblea van adquiriendo herramientas para desenvolverse dentro de los espacios jerarquizados.

La oración como una herramienta terapéutica

“Y Jehová va delante de ti, él estará contigo, no te dejará, ni te desampará; no temas ni te intimides. Deuteronomio 31:8”

Las mujeres se reúnen todos los martes a las cinco de la tarde en la iglesia, estas reuniones son parte de su actividad como miembros de la Sociedad Misionera Femenil que integran la Mesa Directiva de la Iglesia de León. Durante las reuniones, las mujeres hablan de situaciones de la vida cotidiana, se dan consejos sobre cocina, la crianza de los hijos, sobre salud y los problemas a los que cada una se enfrenta día con día. Dan su testimonio, que consiste en compartir alguna experiencia de logro personal o familiar, de mejora económica y primordialmente experiencias de sanación. La oración es un elemento determinante para las mujeres metodistas, ya que aseguran que es una forma de contribuir en algo a que las cosas mejoren no sólo personalmente sino socialmente. No por algo, el lema oficial de las Sociedades Misioneras Femeniles Metodistas estipulado en la Disciplina Metodista es “oración y cooperación”. La oración es un medio a través del cual las mujeres adquieren confianza al establecer una red de apoyo que les permite lidiar con los problemas de la vida cotidiana, mediante un acompañamiento colectivo que es vivido desde diferentes escenarios de la práctica religiosa, esto les provee de un sistema afectivo y una especie de lenguaje compartido a través del cual se sienten identificadas y expresan sus sentimientos, pesares y malestares.

El poder de la oración intercede, arregla problemas financieros, restaura la fe, establece un vínculo con la divinidad y, sobre todo, da sanidad. La sanación, como menciona Garma (2000), “se alcanza por medio de la fe y la oración” (p. 88). En este sentido, la oración es una práctica entendida como una relación directa con Dios, en la que cualquiera puede participar pues no hay intermediarios. Esta relación directa es establecida a través de la fe, del poder incuestionable de “la palabra” divina. Como diría James (2006) “la plegaria es la religión en acto; [...] distingue el fenómeno religioso de fenómenos similares, tales como el sentimiento puramente moral o estético” (p. 196), ya que impacta en el bienestar anímico, corporal y espiritual.

Frecuentemente, la población de la iglesia solicita oraciones colectivas para pedir por la salud de algún familiar, amigo o conocido. El propio pastor, durante el tiempo que conviví con ellos, pasó por varias complicaciones de salud. Cada martes se dedicaba un espacio para orar por los miembros enfermos y esta misma actividad se replicaba en las actividades a nivel regional.

Señor, sana nuestros cuerpos, nuestra alma. Ten misericordia señor por todo lo que pasa. Danos esa paz, danos esa sanidad inefable en nuestros cuerpos. Ayúdanos señor, confiamos porque tú eres nuestro médico. Limpia y purifica nuestro ser, nuestro sentir, ayúdanos a despojarnos de todo lo que nos ensucia. Sanando nuestro cuerpo en el nombre de Jesús, nuestro corazón, nuestra mente, para servirte. Guárdanos, en el nombre de Cristo Jesús, amén (Oración de sanación, Ciudad Sahagún, Hidalgo, 09 de julio del 2016).

Existen personas que tienen lugares privilegiados para ser utilizados como conducto de sanación. Por ejemplo, el pastor es la persona autorizada para llevar a cabo este ejercicio, en oración y a través de la imposición de manos⁹ puede sanar al enfermo, decretar sanidad y pedir por quien lo necesita. Los casos de enfermedad y los testimonios de sanación entre los congregantes abundan y sirven para motivar la oración y participación colectiva.

En este sentido, “la plegaria o la comunión íntima con el espíritu trascendental, ya sea <<Dios>> o <<Ley>>, constituye un proceso donde el fin se cumple realmente, y la energía espiritual emerge y produce resultados precisos, psicológicos o materiales en el mundo fenomenológico” (James, 2006, p. 218). Para James (2006) “en lo que respecta a la plegaria por los enfermos, cuando ningún consejo médico puede considerarse

⁹ Consiste en colocar las manos sobre la persona enferma con el fin de sanarla, en este caso, a través de las manos se manifiesta el poder de Dios. Como sucedió en mi experiencia de sanación, descrita en páginas anteriores.

definitivo, ocurre que, en determinados ambientes, la plegaria puede contribuir a la recuperación de la salud, y debería ser estimulada como medida terapéutica” (p. 196). En consecuencia, “la sanación demuestra la intervención divina a favor de quien se entrega a la creencia y refuerza la vinculación de él con la comunidad de creyentes” (Martin, 2016, p.120). Al respecto, una de las informantes comparte su visión sobre la importancia de la oración, como una programación que lleva a los individuos a sanarse a sí mismos con ayuda del contenido religioso:

Cuando en la oración uno dice concretamente lo que uno quiere y lo afirma y lo afirma y lo repite, y lo repite, y lo repite, esa es la clave para que una cosa se cumpla. Yo he sido muy liberal, muy fuera de la ortodoxia, no me he sujetado así al pensamiento rígido de la religión, ¡uy! De milagro estoy ahí. Por eso te entiendo a ti también, no puedo, mi pensamiento y leo mucho, relaciono muchas cosas. Entonces todo eso hace que no pueda ser muy rígida en mi manera de hacer. Entonces, cuando les paso algún que otro *tip* de otra cosa a mis hermanas, no creas que [ríe]. Por ejemplo, ese, en eso [el ejemplo de pedir al momento de la oración] entra dentro de los principios budistas, entra dentro de los principios de la neurociencia, verdad [...] de otras cosas, de otras corrientes filosóficas, entonces si tú dices eso ahí, pues te constriñen. [...] No que niegue yo el valor del sacrificio de Cristo, nunca, ni va por ahí mi propósito. Pero, hay sabiduría que se cumple, como ésta. Esto es cosa de la neurociencia y allá van, y lo están aplicando en la salud. Tú haces que una persona se repita, se programe, se crea que está mejorando, que no va a pasarle nada, que es capaz de sentir alivio a un dolor y lo hace [...] Y yo digo, La Biblia tiene eso de la neurociencia, está ahí, ahí está. Todo lo que dice ‘y si algo pidierais, creyendo’, y luego te dice: ‘en el principio creo los cielos y la tierra, y dijo Dios’, el poder de la palabra, ‘hágase, y se hizo’ ¡Fíjate! Es el poder de la palabra, ahora como te digo, hay veces que dice uno, pues yo no soy Dios, qué chiste, Jesucristo traía el espíritu divino, pero nos lo dio, todos lo tenemos. Según lo que yo he leído y lo que quiero entender, todos lo tenemos y, cuando dice ‘ama a tu Dios como a ti mismo’, dice: ámate tú. Ámate tú, y ¿quién es incapaz de amarse? Todos nos amamos, a veces no tanto verdad, porque nos han enseñado también a despreciarnos, nos han enseñado a no tener compasión de uno mismo. (Rocío, entrevista personal, León, Gto., 30 de octubre del 2015).

Este fragmento de la charla con Rocío es muy ilustrativo de cómo hay una rezonificación no sólo del discurso religioso sino de la práctica, en este caso, de la oración, donde ella se coloca como agente. “El cultivo de sí”, como lo llamaría Foucault (2003), recobra importancia, pues ocuparse de uno mismo, “tener compasión de uno mismo”, como lo señala Rocío, tiene que ver con un proceso

de autoconsciencia, autoconocimiento y autocuidado que pasa por la construcción afectiva y el reconocimiento como sujeto autónomo, que le permite posicionarse de manera particular con respecto a la práctica y al discurso religioso. Pero, además, al reconocer “lo divino” en ella, establece una relación cercana con su Dios. “Este carácter divino” que ha sido otorgado por Jesucristo, en palabras de Rocío, le confiere el poder de sanarse a sí misma, así el vínculo familiar con Dios, es el amor propio que las personas deben tenerse. Esto se vincula a la preocupación por el bienestar de las mujeres al interior de la iglesia que se enfoca en malestares que tienen un origen psicológico o emocional.

La gestión de las emociones como un mecanismo de agencia

Dentro de la Iglesia Metodista de León, existe la construcción de una narrativa sustentada en la psicología, que es utilizada y vinculada al discurso religioso como un instrumento terapéutico para contener crisis emocionales y llevar un acompañamiento psico-espiritual, esto se convierte no sólo en un medio de contención sino de agencia en tanto sirve para evidenciar las desigualdades que viven las mujeres, reivindicando la importancia de su papel al interior de la iglesia.

En los diferentes espacios a los que he acompañado a la Mesa Directiva Femenil de León, he visto una dedicación al trabajo enfocado a la autoestima que intentan reforzar a través de actividades y talleres de “autoayuda”, como sucedió en la Asamblea Anual de la Federación de Sociedades misioneras Femeniles de la Conferencia Anual Septentrional, en la ciudad de Cortázar, Guanajuato, en la que se llevó a cabo un taller titulado “Muñecas rotas”. Dicho taller fue iniciado por un grupo de mujeres de la Mesa Directiva Femenil en la ciudad de Cortázar. Al identificar algunas problemáticas económicas, sociales e intrafamiliares que aquejan a las mujeres, no solamente a aquellas que pertenecen a la iglesia sino a quienes se acercan para solicitar ayuda, decidieron dar atención médica y legal a quienes no tuvieran los medios suficientes para costearse los gastos que implica

este tipo de servicios. Fue así como unos días a la semana, algunos miembros de la iglesia, prestaban voluntariamente sus servicios.

Conforme avanzaron con la actividad se dieron cuenta que la mayoría de mujeres que se aproximaba a la iglesia solicitaba ayuda psicológica. A través de esto, identificaron “la necesidad de contención entre las mujeres”, y decidieron replicar un taller que se estaba dando en el DIF municipal y que, al parecer, tenía buenos resultados, este taller se llamaba “Muñecas rotas”. Fue así como las mujeres iniciaron la recolección de muñecas usadas, viejas, y carentes de algunas partes del cuerpo, entre las niñas de la iglesia. Para dar el taller, invitaron a mujeres de la iglesia y fuera de ella. Para su sorpresa tuvieron una asistencia de aproximadamente sesenta mujeres, de las cuales, seis ya estaban en proceso de conversión. De tal suerte que estas formas de aproximación a la población que no pertenece a la iglesia, también funcionan como métodos de evangelización a través de la prestación de un servicio a la comunidad. Como resultado del éxito que tuvieron, la Mesa Directiva de Cortázar decidió realizar el taller durante la asamblea para estimular a las demás mujeres a realizar actividades parecidas en sus iglesias locales. El taller “Muñecas rotas” se llevó a cabo al interior del escenario eclesiástico, en el que se resaltó la necesidad de estar más unidas, de colaborar desde el respeto y “el amor en Cristo”. Al iniciar el taller, cada una de las mujeres eligió una muñeca, la oradora les pidió que la acariciaran, algunas reían y otras se avergonzaban con el ejercicio:

Acarícienlas como quieren que las acaricien. Ellas fueron mutiladas, maltratadas. Nosotras somos esas mujeres. Nosotras estamos rotas del corazón, traemos algo. Si tu esposo, si tus hijos te tienen olvidada en un rincón, sal de ahí, levántate aunque sólo te quede un pierna. Fuera los complejos de inferioridad de nuestras vidas, estos se ven sobre todo en el cuerpo. Hermanas, como cuerpo de Cristo nos necesitamos unas a otras. Donde no hay diversidad se limita la vida. ¿Quién se siente fea? Nadie, verdad, para Dios todas somos hermosas. En la diversidad puede haber unidad. Los complejos los venimos cargando de nuestra casa, de la familia. Tenemos que fomentar la unidad, el compañerismo. A veces nos sentimos solas porque hemos provocado estar solas. Nunca llegaremos a un lugar donde no necesitemos a alguien, sujetarnos de alguien. Tenemos que saber quiénes somos en Cristo (Oradora, taller “Muñecas rotas”, Cortázar, Guanajuato, 09 de julio 2016).

Mientras acariciaban, peinaban, limpiaban a las muñecas y escuchaban las palabras de la oradora, algunas de ellas lloraban, otras contemplaban, entre suspiros, al juguete entre sus manos; algunas cerraron los ojos y comenzaron a orar. Si bien es evidente que el papel de la oradora tiene mucho peso y la coloca en una posición de poder frente a las demás, las mujeres participantes juegan un papel importante en la configuración de la *comunidad emocional*. Por un lado, la oradora como “experta” despliega el discurso a través de “materiales reflejo” que son productores de imágenes mediante los cuales las mujeres asocian su realidad cotidiana¹⁰. La oradora cumple el papel de gestionar las emociones: sube la voz cuando habla del maltrato, la templea cuando quiere dar consuelo, sonrío cuando las impulsa a desprenderse de “lo que las ata”. Las mujeres oyentes, por su parte, intercambian miradas cómplices, responden: “¡Así es!”, “¡amén!”, “tenemos que salir adelante”, “no dejarnos”, “somos hijas de Cristo”. Esto provoca un ambiente de empatía, se sienten identificadas con lo que ven, escuchan y sienten. Es así como la dinámica se vuelve un espacio para compartir, retroalimentar y comunicar los problemas y aliviar la pena, esto fortalece la idea de “hermandad cristiana” entre las mujeres, pues al ser hijas de Cristo deben fortalecerse “pues nunca estarán solas”.

Al cierre de la dinámica, se les pidió que se pusieran de pie, hicieran una oración y poco a poco reconocieran las virtudes de la persona que tenían al lado, hasta terminar en un abrazo. Mientras se abrazaban se daban mensajes de aliento, “eres fuerte en Cristo, hermana”. Las expresiones de sus rostros

¹⁰ Por ejemplo, las muñecas son representaciones de las mujeres, funcionan de manera metafórica para transmitir un sentimiento.

fueron transformándose conforme la actividad transcurrió, el ambiente al final parecía esperanzador y las mujeres se mostraban entusiasmadas, reafirmando la importancia de su quehacer eclesial y social.

Una dinámica similar, se dio durante el desayuno evangelístico que organizó la Mesa Directiva de León al que invitaron a vecinas y amigas, “para sembrar la semilla”. Al dar la bienvenida a las asistentes repartieron una hoja blanca y un espejo a cada una. Les indicaron que se vieran a través del espejo, que se describieran tanto física como personalmente y compartieran lo que veían. Varias de las mujeres se describieron feas, con la nariz chueca, enojonas, regañonas, tranquilas, etcétera. Ante estas afirmaciones, quienes dirigían la actividad, solicitaron a las demás describirse sin juzgarse, que hablaran sobre las relaciones con sus vecinos, su familia y en su trabajo, y sobre su relación con Dios. Mediante estos cuestionamientos, las exponentes estimulaban a las participantes a hacer un cambio:

En alguna área tenemos problemas, no somos perfectas, no somos una maravilla. Bueno, antes los ojos de Dios, sí. Para cambiar necesitamos valor. ¡Atrévete a cambiar! Esto es un reto, necesitamos decisión, necesitamos reconocer que no podemos seguir así. Mateo 5:44: ‘Amad a vuestros enemigos, bendecid a quienes nos aborrecen’. Tenemos que amar inclusive a la persona que nos hizo daño. Perdonarnos a nosotras mismas. No nos queremos porque así nos han enseñado. Nos casamos con alguien que nos hace sentir que no somos dignas de nada. Tenemos que aprender a romper con ese tipo de relación. Yo no les estoy diciendo que se divorcien. Empecemos con nosotras mismas porque ante Dios, somos dignas. Debemos soltar la concha que nos imposibilita caminar. [...] En esta actividad, hemos ido del autoconocimiento a algún problema hasta saber que la solución es Cristo. Yo quiero invitarles a atrevernos a hacer cambios. Cierren sus ojos, reflexionemos cuál es el problema que necesita ser resultado. Ahora, abran sus ojos y véanse al espejo nuevamente. Ahora se ven más sonrientes. Yo tuve cáncer y me curé. Dios me eligió, por eso estoy aquí. Por eso no me callo lo que Dios hizo por mí (Oradora, desayuno evangelístico, León, Gto., 11 de junio del 2016).

La identificación de las necesidades afectivas y emocionales de la población Femenil que visita la iglesia permite no sólo contener y ayudar a quienes se encuentren en una situación de vulnerabilidad sino hacer llegar el mensaje del evangelio, pues el discurso doctrinal y el testimonio de sanación se utiliza como una herramienta reflexiva sobre la problemática vivida. Como afirma Jimeno, “en el relato sobre la experiencia subjetiva se hace posible encontrar alguna convergencia entre lo

político, lo cultural y lo subjetivo, entre las emociones y las cogniciones que impregnan y le dan sentido a la experiencia. Es también el relato hacia otros el que permite la comunicación emocional y la solidaridad y, en ese sentido, que “mi dolor resida en tu cuerpo” (2007, p. 181). Las palabras que se utilizan para transmitir una emoción o experiencia, ya sea de dolor, soledad, abandono, etc., tienen un anclaje corporal, por ejemplo: mutilada, maltratada, atada, como se vio en la actividad “Muñecas rotas”. Esta asociación facilita la comprensión del sentimiento de quien narra y permite a quien escucha, familiarizarse y sentir “en carne propia” el sufrimiento de la otra.

En este sentido, “se considera que las relaciones interpersonales contribuyen al bienestar psicológico y ayudan a aliviar situaciones de tensión psicológica” (Pérez, 2005, p. 78), y en el caso de las mujeres metodistas, se vuelven una herramienta de motivación para optimizar tu trabajo eclesial. De tal forma que, “la emoción entendida y analizada desde un plano intersubjetivo, implica reconocer que la emoción es una cuestión de pertenencia a un grupo” (Cornejo, 2016, p.98). En consecuencia, las redes de solidaridad y contención que se tejen al interior de la iglesia metodista de León funcionan como una “comunidad emocional” (Jimeno, 2007), que apela al ejercicio que los agentes hacen de compartir, mediante las narrativas el dolor sufrido. Eso permite identificar que “en la narración de la experiencia se crea un terreno común, compartido entre narrador y escucha, en el que no sólo se intercambia y pone en común un contenido simbólico – cognitivo– sino también, y, sobre todo, se tiende un lazo emocional que apunta a reconstituir la subjetividad que ha sido herida: se crea una *comunidad emocional*” (Jimeno, 2007, p.180). Jimeno señala que “considerar el estado emocional de los actores y, sobre todo, el contenido cultural específico de las emociones y su

lugar en la cultura particular, es recobrar una dimensión de la acción social” (2007, p. 175). De tal suerte que este tipo de actividades, se vuelven una especie de terapia alternativa cargada de un fuerte contenido emotivo y espiritual que muestran la capacidad de agencia de las mujeres al reconstruir el discurso religioso, redefinir sus espacios de acción y al hacerse cargo de sí mismas.

Conclusiones

Esta primera aproximación al estudio de las emociones a partir de la experiencia en el trabajo de campo con mujeres metodistas en la ciudad de León, me permitió identificar las problemáticas sociales que las mujeres viven y son contenidas por la iglesia mediante la gestión de las emociones a través del discurso religioso vinculado a una lógica terapéutica de autoayuda. En este proceso de acompañamiento, la gestión de las emociones se vuelve medular para dar explicación y respuesta a las necesidades afectivas, materiales, existenciales y de salud/enfermedad de las creyentes metodistas de León. A través de este tipo de manifestaciones se evidencian las relaciones de poder y se promueve la idea del liderazgo, la armonía y la productividad, que constituyen un nuevo orden afectivo mediante el cual las mujeres se identifican y se colocan en el centro de su proceso de crecimiento espiritual y humano, esforzándose por superar las circunstancias que las vulneran y colocan en una posición de desventaja tanto en su práctica eclesial como en su vida diaria. Al reflexionar sobre su situación doméstica, de salud y su quehacer eclesial, las mujeres constituyen nuevas formas de participación a partir de la reivindicación que hacen sobre sí mismas como mujeres fuertes e independientes, y establecen relaciones de compañerismo y solidaridad mediante las cuales van lidiando con el abandono, la violencia y la soledad como un mecanismo

de agencia contra la lógica patriarcal que aún prevalece dentro de la iglesia y que las sigue colocando, en muchos aspectos, en una posición marginal.

Por otro lado, la relación emotiva que se construyó entre investigadora-sujetos de estudio, en el trabajo de campo, tuvo mucha influencia en la construcción de la etnografía. Es decir, mi papel como investigadora, me colocó en un lugar privilegiado frente a la posibilidad de la experiencia psico-corporal que retraté durante el texto, lo que provocó ciertas identificaciones entre ellas y yo, que hicieron que pusiera mayor atención en lo que las motiva a llevar a cabo su práctica eclesial y cuáles son las discusiones prioritarias dentro de su agenda: el reconocimiento de su trabajo al interior de la iglesia, las cuestiones relacionadas a la salud- física y emocional-, la práctica de la oración como una técnica que trasciende la esfera de lo religioso, entre otras. Es decir, las mujeres no son meras “informantes” sino colaboradoras en la construcción del conocimiento antropológico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrade, Hilenia (2006). *Significados de los términos sujeción y cabeza en el matrimonio: una interpretación alternativa a Efesios 5:21-33*. Tesis de licenciatura, Seminario Dr. Gonzalo Báez Camargo de la Iglesia Metodista de México, D.F.

Andrade, Rosa (2008.) *Manos que sanan. Experiencia de Salud en Mujeres Pentecostales chilenas*. En: Revista cultura y religión, Vol.2, No. 3, pp. 26-41.

Arent, Hannah (1995). *De la historia a la acción*. Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, España.

Barriteau, Violet E. (2011). *Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña*. En: Boletín ECOS -Ecosocial, No. 14, pp. 1-17.

Besserer, Federico (2014). *Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental hacia una política económica de los afectos*. En: Nueva Antropología, Vol. XXVII, Núm, 81, pp. 55-76.

Bourdin, Gabriel L. (2016). *Antropología de las emociones: conceptos y tendencias*. En: Cuicuilco, Vol.23, Núm. 67, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Distrito Federal, pp. 55-74.

Bourdieu, Pierre (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores, Argentina

Cornejo, Amaranta. 2016. *Una relectura feminista de algunas propuestas teóricas del estudio social de las emociones*. En: INTERdisciplina, Vol. 4, Núm, 8, pp. 83-103.

Durand, Jorge (2014.) *Coordenadas metodológicas. De cómo armar el rompecabezas*. En: *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, Cristina Oehmichen Bazán (Editora), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Antropológicas México, Biblioteca Nacional de México, México. pp. 261-284.

Durkheim, Emile (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal Editor, Barcelona.

Flores, Juan Antonio (2010). *Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas*. En: *Ankulegi*, No. 14, pp. 11-23.

Fowler, William R. y Eugenia Zavaleta (2001). *El pensamiento de Pierre Bourdieu: apuntes para una mirada arqueológica*. En: *Revista de Museología Kóot*, Año 3, No 4, pp. 117-135.

Foucault, Michel (2003). *Historia de la sexualidad. 3- La inquietud de sí*. Siglo XXI, Editores, Argentina.

Garma, Carlos (2000). *La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano*. En: *Alteridades*, 10 (20), pp. 85-92.

González, Soledad (Coord.) (1993). *Mujeres y relaciones de género en la Antropología Latinoamericana*. El Colegio de México, México.

Guber, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós, Estudios de Comunicación, no.19, Buenos Aires, Argentina.

Illouz, Eva (2010). *La Salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Katz Editores, Argentina.

James, William (2006). *Las variedades de la experiencia religiosa, Tomo II. Estudio de la naturaleza humana*. Editorial Lectorum, México.

Jimeno, Miriam (2007). *Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia*. En: *Antípoda*, Revista de Antropología y Arqueología. Número 005 Universidad de los Andes Bogotá, Colombia pp. 169-190.

Le Breton, David (2013). *Por una antropología de las emociones*. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, No. 10, Año 4, pp. 69-79.

Lutz, Catherine y Geoffrey M. White (1986). *The Anthropology of Emotions*. En: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 15, pp. 405- 436.

Marcus, George (1995). *Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. En: *Annual Review of Anthropology*, núm. 24, pp. 95-117.

Martín, Borja (2016). *Crear, enfermar, cuidar, sanar. Fundamentos para una investigación sobre el pluralismo médico y religioso en el cristianismo madrileño*. En: *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, N0. 29, pp. 117-136.

Martínez, Paulina y Eduardo Hernández (2011). *Pensamiento, acción y política. Reflexiones sobre Hannah Arendt*. En: *Repensar a los teóricos de la sociedad*, Jorge Ramírez Plascencia y Ana Cecilia Morquecho Güitrón (Coords.). Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de la Ciénega, México.

Mazariegos, Cristina (2016). *La recomposición del campo religioso y la conversión*. En: *Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana*, Luis Jesús Martínez Gómez y Genaro Zalpa (Coords.) Juan Pablos Editor, El Colegio de la Frontera, RIFREM, Norte, pp. 165- 188.

Moraña, Mabel. (2012). *Las emociones en la caja de herramientas*. En *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina*, editado por Mabel Moraña y Manuel Ignacio Sánchez Prado. Madrid: Iberoamericana. Disponible en: <https://pages.wustl.edu/files/pages/imce/mabelmorana/sbmw3mab.pdf> (último acceso 26 de diciembre del 2017).

Oehmichen, Cristina (2014). *La etnografía entre migrantes en contextos urbanos de destino*. En: *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, Cristina Oehmichen Bazán (Editora), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Antropológicas México, Biblioteca Nacional de México, México. pp. 285-304.

Pérez, Andrea; Carolina, Sandino y Viviola, Gómez O. (2005). *Relación entre depresión y práctica religiosa: un estudio exploratorio*. En: *Suma psicológica*, Vol. 2, no. 1, pp. 77-86.

Rivera, Carolina (2014). *Niños, niñas y adolescentes centroamericanos en el mercado laboral de la frontera Guatemala-México. Hacia la evidencia de una presencia encubierta y simulada*. En: *Trabajo y vida cotidiana de centroamericanos en la frontera Suroccidental de México*, Carolina Rivera Farfán Coord., Publicaciones de la Casa Chata, pp. 73-102.

Rosaldo, Michelle (1984). *Toward an anthropology of self and feeling*. En: *Culture theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Richard Schweder y Robert Le Vine (Comps.), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 137-157.

Rodríguez, Tania (2008). *El valor de las emociones para el análisis cultural*. En: *Papers 87*, pp. 145-159.

Scott, Joan (1996). El género una categoría útil para el análisis histórico. En: *El género. La construcción de la diferencia sexual*. (Comp.) M. Lamas. PUEG, México, pp. 265- 302.

Surrallés, Alexandre (1998). *Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones*. En: *Anthropologica/16*, pp. 291- 304.

Weber, Max (1964). *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Compresiva*. Fondo de Cultura Económica, México.

Indígenas evangélicos

**EN URBES LATINOAMERICANAS:
una clasificación
BIBLIOGRÁFICA**

Hedilberto Aguilar de la Cruz¹

[clarosilencio@gmail.com]

Maestro en Antropología y
candidato a Doctor en Estudios Latinoamericanos
por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Resumen

Una gran parte de los estudios sobre las misiones protestantes en América Latina, se han concentrado en sus efectos en las poblaciones indígenas, principalmente en contextos rurales. No obstante, durante los últimos años, lento pero sostenidamente, vienen aumentando las investigaciones que tratan el tema de los indígenas y la religión en contextos urbanos. En diversos casos, el objeto de atención no es la adscripción religiosa evangélica lo que se pretende estudiar, sino es el resultado de la observación; en otros, se busca reconocer las implicaciones socioculturales de pertenecer a un colectivo religioso no católico en un ambiente urbano; mientras que algunos más, se concentran en inspeccionar los efectos en la identidad étnica. Éste último, es el principal objetivo de exposición, pues en los últimos años se ha reconocido a la etnicidad como un factor de primera importancia para la participación política de grupos estructuralmente subordinados, por medio de la racialización, etnización y adjudicación como sujetos ilegítimamente urbanos, modernos y con impedimentos para la movilidad social ascendente. A partir de la pertenencia a iglesias evangélicas, se observa una multiplicidad de enfoques y respuestas a estas problemáticas, de acuerdo al contexto de origen étnico, nacional y del tipo de iglesia.

Palabras clave: indígenas; religión; evangélicos; centros urbanos; Latinoamérica.

Abstract

Researchs about Evangelical Protestantism and Indigenous Peoples in Latin America, regularly, are distinguished because they focus on rural areas. However, during last years some studies are observing this relationship between religious change and ethnic people in cities. In much cases, these studies show some secondary interest with religion because is not their core research, but it appears

¹ Este trabajo forma parte de la tesis “Indígenas evangélicos en las ciudades de México y Lima: transformaciones étnicas, mestizaje y participación sociopolítica”. Agradezco a Conacyt por el patrocinio con una beca y a la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) por recibirme un año de estancia académica en 2015.

like a factor of importance on research. In other researchs, they look for sociocultural implications of religious change in indigenous peoples in cities. But in some more, scholars want to know transformations in ethnic identity. This is the focus in the current exposition, because ethnicity has been recognized in the last years as a central element for political participation of structurally subordinated groups, through racialization, ethnicization, and stereotyping them like illegitimate urban people, not modern, and incapable to socially ascend. From a belonging to evangelical churches we shall observe a multiplicity of ways to be indigenous and evangelical in the city, therefore depending from factors like ethnic-national origin and the type of church.

Keywords: indigenous; religion; evangelicals; urban centers; Latin America.

Introducción

Este trabajo se enfoca en los residentes indígenas en metrópolis dentro de su mismo país, por lo que no se presenta información respecto a indígenas migrantes a ciudades en naciones distintas a la de origen, ni a ciudades medias, ni pequeñas dentro del mismo país. Trabajamos las metrópolis en la medida que son el eslabón más importante, en una cadena jerárquica de construcción de nación y nacionalidad, así como de transferencia de capitales a otras ciudades más metropolitanas. En estas ciudades, más que en otros espacios, se muestra con mayor capacidad la colonialidad del poder: el racismo como eje estructural ideológico, cultural, económico y político de las sociedades coloniales latinoamericanas (Quijano, 2000). Aquí considero como metrópolis a las urbes con más de un millón de habitantes, ciudades que son importantes centros administrativos y económicos con amplia influencia en una región o país.

Más que una revisión exhaustiva, es una clasificación necesaria de los estudios que analizan la relación de lo étnico y lo religioso evangélico en metrópolis latinoamericanas. Es en las urbes latinoamericanas en donde la presión del grupo dominante tiene mayor peso sobre la población indígena migrante o residente. En ocasiones, incluso dentro de un mismo grupo étnico y una misma ciudad, con años de distancia, la población puede representarse a sí misma como mestiza, mientras en otro momento, puede verse a sí misma como indígena. La presión puede ser para que los indígenas sean asimilados o invisibilizados o folclorizados. Esto en función de los intentos homogenizadores de los Estados-nación latinoamericanos, quienes han impulsado la asimilación étnica en los casos de amplios contingentes de población indígena, aspecto conocido como etnocidio o mestización, así como su anulación en aquellos donde han sufrido genocidios.

Aquí se considera indígena a los sujetos que se identifican o son identificados étnicamente, reconociendo que se trata de una categoría que oculta una amplia diversidad de población, pero nos es útil con fines explicativos, siguiendo la caracterización barthiana de Stavenhagen (2000: 11):

Los grupos étnicos son colectividades determinadas históricamente que tienen características tanto objetivas como subjetivas, es decir, sus miembros reconocen que comparten rasgos comunes, tales como la lengua, cultura o religión, así como un sentido de pertenencia. Dichos grupos existen a lo largo del tiempo, aunque puedan surgir, cambiar y desaparecer. Las fronteras étnicas se construyen socialmente y pueden ser más o menos permeables. La pertenencia individual a un grupo étnico puede ser un asunto de elección individual o puede ser estrictamente impuesto o controlado por el grupo. La identidad étnica del grupo es el resultado de factores internos (estilo de vida común, creencias compartidas, etc.), pero también de las relaciones que el grupo establece con otros grupos distintos, constituidos de igual manera, y con el Estado.

Asimismo se habla genéricamente de protestantismo evangélico, evangélico y en algunas ocasiones se matiza específicamente a grupos pentecostales. También se trata de actores diversos, herederos de la Reforma Protestante del siglo XVI en alguna de sus variantes. A pesar de ello, hay aspectos en común que los identifican como su ética ascética, anticatolicismo constante, lectura generalmente rigorista de la Biblia y que se adhieren a las cinco solas de la Reforma: sola gracia, sola escritura, sólo la fe, sólo Cristo y sólo a Dios la gloria. Actualmente se estudia el fenómeno religioso del protestantismo evangélico, ya no sólo atribuido en su crecimiento a factores externos, sino también endógenos de las sociedades en que se instalan.

Identidad étnica, etnicidad y religión evangélica en las urbes latinoamericanas

En lo tocante a los estudios pioneros de la migración de los indígenas a las ciudades, generalmente tendían a omitir el factor religioso como importante, pues apenas se menciona de soslayo (v.gr. Lomnitz, 1973; Arizpe, 1975; Quijano, 1980) y aún menos, cuando se trataba de protestantismo, a no ser como crítica de extranjerización². Esto se debe, principalmente, a que los investigadores de los años cincuenta a ochenta del siglo pasado, tenían como resorte ideológico de fondo, la teoría de la secularización de la sociedad. Esto, debido a la concepción causal que se hacía (y aún permanece en muchos investigadores) entre industrialización, urbanización y acceso a mayores niveles de escolaridad con la modernidad y secularización de la sociedad que hacían tanto positivistas, liberales y marxistas (Parker, 1993).

² En la tónica del momento se encuentra la I Declaración de Barbados (1971) que dedica todo un apartado a las misiones religiosas como colaboradoras de etnocidio o convivencia con el genocidio. La excepción en la época, parece ser Lewis (1963) con el caso de Pedro Martínez y su familia. La sensibilidad a la diversidad religiosa anglosajona, pudo ser un elemento que influyó en este trato no despectivo.

A partir de los años ochenta y noventa del siglo XX, comenzó a cambiar el enfoque de la religión como apéndice de los indígenas en la ciudad y ya aparece más explícitamente el elemento religioso como factor fundamental de la vida cotidiana de estos grupos (v.gr. Matos, 1986; Oehmichen, 2005). En lo que va de este siglo encontramos ya algunos trabajos dirigidos a entender, no sólo el aspecto religioso católico en su asociación con elementos como el paisanaje, compadrazgo y reproducción de la vida ritual de la comunidad de origen, sino también las transformaciones del paisaje religioso. Para poner un ejemplo, podemos afirmar con datos censales, desde distintas latitudes, que las poblaciones indígenas han sido las más abiertas al cambio religioso y en especial, a las religiosidades evangélicas.

Dichas transformaciones sociales de los indígenas en las ciudades requieren explicaciones y de esto hablaremos en la primera sección, basándonos en la literatura disponible, clasificando los estudios en tres categorías que no son necesariamente excluyentes, sino que pueden ser complementarias o entrecruzarse. Las categorías analíticas son: a) quienes ven lo indígena evangélico como signo de decadencia del grupo étnico y su conciencia política; b) como elemento de adaptación al medio urbano; y c) como fenómeno de recreación étnica. Después de ello, haremos algunas reflexiones en torno a lo estudiado y el camino que queda por andar.

Antes de entrar en materia, cabe señalar que nos interesa el aspecto identitario en tanto este es el elemento central de la etnicidad. La identidad étnica es un aspecto fundamental de la etnicidad, pero no es lo mismo, pues la segunda responde a la capacidad política que tiene un grupo organizado alrededor de la identidad étnica (Bartolomé, 1997). Dicha identidad étnica se ve intervenida de diversas maneras por lo religioso, en este

caso, lo evangélico, lo cual puede implicar una ruptura abrupta al interior del grupo étnico, una continuidad conflictiva con sus pares o una apropiación de lo religioso para definir la ruta que se ha de tomar en el futuro cercano.

a) Lo indígena evangélico como signo de decadencia del grupo étnico y su conciencia política

Este tipo de estudios, aunque parecen ir de salida, aún forman parte de la influencia con que suelen ver otros especialistas de lo étnico, a lo religioso evangélico. No es que estén errados en muchas de sus explicaciones, sino que el enfoque primordial viene dado por un sesgo de lo aparente: los evangélicos son intransigentes con la “idolatría” de los indígenas y forman parte de un plan de alienación favorable a los intereses de los grandes capitales y de la dominación de Estados Unidos en el mundo.

Algo que en principio explica claramente esta asociación es el origen de la mayor parte de las misiones evangélicas en el continente: Estados Unidos y Gran Bretaña. De allí pasamos a la interpretación en la que la finalidad de estos grupos es servir a los intereses geopolíticos de dichas naciones, interpretación que se va matizando con el devenir de los años, pero cuya filiación permanece como una forma de explicar la realidad social de los indígenas evangélicos como alienante de su grupo étnico de origen y por ende, como factor elemental de inmovilización política. La asociación se ha hecho desde el marxismo como del estructuralismo, pero en cualquier caso, principalmente, a partir de Weber (2004) y su tesis de la “Ética protestante y espíritu del capitalismo”. Esta es la medida que se ha utilizado para analizar el protestantismo latinoamericano, que es predominantemente evangélico y pentecostal. Por un lado, los que esencializan la religión de los indígenas, retoman negativamente el aspecto aparentemente modernizante y capitalista del protestantismo evangélico (Montoya, 2010; Fernández, 1989); otros lo encuentran enajenante de su situación de explotación actual (Giménez, 1989). Algunos más –de origen protestante europeo– quisieran encontrar en esta religión, la superación de las “supersticiones”, el fortalecimiento democrático del grupo y ascenso económico, en consonancia con un modelo político liberal, junto con la desacralización del mundo, y se decepcionan al no encontrarlo (Lalive d’Epinay,

1968; Bastian, 1997). Todos ellos retoman a Weber y muestran aspectos notables de la realidad social³, pero no alcanzan a explicar una comprensión del cambio sociocultural que representa el protestantismo evangélico para los indígenas, en donde la teoría de la privación es la más socorrida (Garma, 1999).

Una exposición en este sentido es la de Rohr (1997), quien nos indica que el elemento evangélico, de origen fundamentalista estadounidense, es un factor que apunta a la descomposición del grupo étnico, toda vez que las sociedades indígenas se encuentran vinculadas entre sí por elementos religiosos que fortalecen la solidaridad, la colectividad y la identidad cultural. Ésta tesis, muy popular, señala que las “sectas” vienen a abrir el camino al individualismo, la modernidad y finalmente el capitalismo, que son los objetivos ocultos de dichos grupos religiosos. Esto implica que “la personalidad es deformada unilateralmente” (*Ibíd.* 206), anulando la poca capacidad de resistencia de los indígenas y su potencial revolucionario.

Para Giménez (2007: 279-80) el cambio religioso sería una relación de desestructuración del sujeto por anomia en la que, las “sectas” aprovecharían la situación:

[...] de cada 100 indígenas o campesinos que llegan al Distrito Federal en busca de trabajo, 90 dejarán de practicar su religión al salir de Tapo o de la Central Camionera del Norte, a menos que sean cooptados de inmediato por otras religiones urbanas de tipo “secta”, mejor equipadas sin duda para satisfacer las necesidades psicológicas y sociales de la población flotante y desarraigada de las megaciudades.

3 Por ejemplo, es cierto que hay un cierto rompimiento de las estructuras comunitarias y los mundos de vida; así como también, encontramos estructuras caciquiles en la formación de las iglesias evangélicas. Pero los análisis concluyen más en las expectativas teórico-prácticas secularizantes, modernizantes o folclorizantes del autor.

Se entiende que se trata de una versión esquematizada del cambio religioso, pero refleja una concepción teórica de la conversión, en la cual los sujetos desposeídos, como los indígenas, a fin de cuentas, comprenderían su conversión por privación, que posteriormente les llevaría a la desafiliación étnica⁴. La pregunta es, ¿por qué eligen lo evangélico y lo pentecostal, más que algún otro elemento religioso, secular o político? La correlación entre privación económica, social y cultural con apertura al cambio religioso, no tiene duda, pero no alcanza a vislumbrar a los sujetos como agentes colectivos con capacidad de agencia.

Riviere (2004) anota que la promoción de las “sectas fundamentalistas” pentecostales está asociada a la expansión del colonialismo estadounidense –en este caso, en Bolivia–, implantado en barrios periféricos de las ciudades, como una forma de detener la agitación política: es un elemento exógeno y perturbador. Se señala que las iglesias pentecostales presionan a los creyentes a desindianizarse, en conjunto con una serie de elementos modernizadores como las ONG’s, el Estado, el mercado o transformaciones sociales como la migración urbana. A pesar de este intento neocolonial de las “sectas”, el autor reconoce que los aymaras “han modelado sus prácticas y sus expectativas en función de los nuevos contextos en que se han implantado, sin perder “su alma” por ello” (*Ibíd.*). En función del racismo, los indígenas aymaras en ciudades como La Paz, Sucre y Santa Cruz, tienden a organizar iglesias de acuerdo a su filiación étnica originaria, en las que buscan la mejoría económica de sus miembros y una integración relativamente exitosa al mundo urbano. Lo interesante es que el autor toma como ejemplo una iglesia de origen chileno como lo es la Iglesia Evangélica Pentecostal Boliviana, que funciona en esencia como civilizadora de indios, pero éstos al ser reconocidos como *collas* en las ciudades, se circunscriben a sus límites étnicos, pero no buscan un reconocimiento étnico particular. Por tanto, no buscan reivindicaciones étnico-políticas, que sólo miembros de segundas o terceras generaciones comienzan a cambiar.

4 Éste párrafo no resume el pensamiento completo del autor, pero en ciertos momentos deja entrever una visión esquemática del cambio religioso.

Ströbele-Gregor (1992) coincide y añade que las mujeres se convierten a la iglesia evangélica en El Alto y La Paz porque no tienen otras opciones económico-sociales que les permitan mejorar sus vidas. La violencia familiar contra ellas se reduce –en consonancia con Brusco (1995)– y es por estas ayudas, así como otras materiales, que se convierten. No obstante, no se puede adjudicar el cambio religioso a un aspecto únicamente económico. También influye la discriminación, pues en sus iglesias no son discriminadas y pueden acceder a casi todos los cargos, excepto de pastoras. Ellas deciden por su voluntad cambiar de religión. Estos grupos al encerrarse en su círculo social y a la par de su milenarismo, soportan la explotación sin ofrecer resistencia. La autora encuentra una ruptura con el grupo cultural de origen que los predispone a aceptar patrones modernos de asociación y funcionamiento social. El “blanqueamiento” aymara se daría por medio de una formación de hábitos y estilo de vida ordenado y limpio, que les permitiría una mejor adaptación al mundo criollo urbano boliviano.

En consonancia con los trabajos previos, Gill (1990), quien trabajó con mujeres aymaras en La Paz, añade la necesidad de conformar nuevas redes sociales que les ayuden a validar su personalidad, pues cargan con muchos estigmas. En oposición al catolicismo, al cual se liga a la explotación racial, de clase y de género, debido a que legitimó a las clases gobernantes, los dirigentes de las iglesias evangélicas pertenecen al mismo grupo de clase social-étnico.

En esta serie de estudios, se reconoce que hay una continuidad de fondo en los contenidos milenaristas que varios grupos indígenas, especialmente aquellos que han mantenido una relación de cinco siglos con la modernidad, es decir, particularmente andinos y mesoamericanos, pero desdeñando

abiertamente de la “idolatría” y la cultura de origen, así como apartando a los sujetos de cualquier acción política directa que se oponga al régimen en turno, tal como lo señala Kapsoli (1994) en el caso de los andinos en Lima.

Los aportes de esta percepción, que curiosamente se encontraron especialmente en el mundo andino, está en resaltar, además del aspecto étnico de los feligreses, la clase social de los mismos, pues no se desliga, y aún en algunos se liga con el factor del género. Se trata de una religión de los descastados, no de las clases medias, ni ricas. No obstante, el discurso “apolítico” de los evangélicos puede resultar engañoso, tanto como su anti-paganismo.

b) Lo indígena evangélico como elemento de adaptación al medio

Estos estudios muestran al grupo religioso como un medio a partir del cual, los indígenas ciudadanos, encuentran una vía de adaptación, que les ayuda a mediar culturalmente entre el grupo dominante y el dominado, por lo que en última instancia, se presentaría una tendencia a la mestización o una valoración del propio grupo étnico más folclórica que de fondo. En este sentido, las iglesias evangélicas serían instituciones más eficaces que otras organizaciones políticas y sociales, para integrar a los indígenas en la dinámica urbana. Este tipo de estudios suelen tener una perspectiva de la agencia del sujeto.

Marzal (1989) mostró que en Lima, la abrumadora población de origen andino en el Distrito de El Agustino entraba en las iglesias evangélicas, en un proceso lento, pero sostenido de “cholificación” que es la vía intermedia para el mestizaje. Sin embargo, acotó algunos años después (2005) que los efectos de la conversión sobre la cultura quechua en su dimensión ética, política, económica y psicológica, aún quedan por estudiar.

En el caso brasileño, Cardoso (2007) explicaba hace ya medio siglo que la condición de muchos indígenas en las ciudades, los convertía, si no en asimilados, sí en subculturas marginales con tendencia fuerte a la aculturación. La condición étnica parecía debilitarse, pero no se eliminaba, si bien se convertía en condición de clase social, allí donde aparecen las sociedades estratificadas.

Pero además, los indígenas procuran extender sus redes sociales, lo que él llama “articulación interclase” (*Ibíd.* 130) formando compadrazgos o su equivalente con los feligreses católicos, los hermanos evangélicos, los clubes deportivos, y especialmente, en su sitio de trabajo. Estas relaciones pueden suplir los rompimientos comunitarios originales y construir nuevas redes de reciprocidad.

En consonancia con estos estudios, realicé una investigación en la Ciudad de México (Aguilar, 2012), en torno a la configuración étnica desdibujada o descaracterizada de los indígenas pentecostales, puesto que el nacionalismo mexicano pregonado por los evangélicos, a la par del ímpetu por extender las buenas nuevas, la extensión y configuración de la ciudad, incluyendo las posibilidades de ascenso social, motivan una mestización indianizada. Es decir, se trata de una adaptación al medio de una manera que suaviza la violencia ciudadana y nacional contra los y lo indígena.

En cuanto a Bolivia, a diferencia de la forma de entender el protestantismo evangélico en la primera sección de este apartado, Canessa (2002: 62) lo entiende como “una reacción contra la ideología del mestizaje”. Para el autor, lo evangélico es una vía alterna al indianismo katarista en el caso de los aymaras desarraigados de La Paz, en donde hasta el censo de 1992 vivían el 35% de los evangélicos bolivianos. Lo evangélico es también una defensa contra el racismo, al poder enjuiciar a los mestizos como borrachos, los superan por la adhesión a una ética de autocontrol y un sistema de valores afines a lo estadounidense, por medio de lo cual se blanquean. En varios momentos, con un tono paternal, el autor señala que los pastores y misioneros evangélicos se aprovecharon de los cambios repentinos experimentados por los aymaras en la ciudad.

En el caso de Guatemala, a pesar de una abrumadora mayoría indígena (se calcula en 60%) de origen maya, en el caso de la ciudad capital, se presenta un fenómeno de mestización en una nación particularmente virulenta, desde lo evangélico contra lo indígena, representado en el gobierno del predicador y genocida evangélico Efraín Ríos Montt quien demonizó explícitamente lo indígena. Cantón (1998), quien estudió tanto zonas semirurales como la capital, con ladinos, indígenas y élites, afirma que la teoría de la anomia es uno de los factores para explicar el cambio religioso, pero no suficiente, pues explica la “religión por lo que “hace” y no por lo que “es” enfatizando los factores externos (*Ibíd.* 271). El volverse evangélico en los años de la guerra fue una manera de disminuir las posibilidades de ser objeto de asesinato, para los indígenas –siempre vistos como idólatras y posibles guerrilleros-, por parte de las fuerzas del Estado. El ser pentecostal, para los indígenas, puede representar una forma de quitar sospechas, de evitar lo “político” en una sociedad autoritaria y racista, que en contraste con el neopentecostalismo de las clases medias y altas a quienes se les alienta la participación política. El indígena ya no se identifica más como tal (un subversivo en potencia), al menos en apariencia, ni como ladino, sino como evangélico pues reconstituye sus redes sociales, basadas en esquemas culturales mayas⁵.

Estos estudios, que podrían parecer en algún grado similares a los primeros, difieren en la importancia que le brindan al sujeto, como elemento constituyente de la identidad, en el que el blanqueamiento por medio de la mestización, parece ser uno de los objetivos finales de los indígenas evangélicos en estos lugares. Pero recordemos que De la Cadena (2004) ha apuntado que en ciertas situaciones, como los indígenas de la ciudad de Cusco, el mestizaje puede ser el camino para enfrentar la estigmatización y sobrevivir como sujetos culturalmente distinguidos del grupo dominante. O, dicho de otra manera, se trataría de un mestizaje indiano o indomestizaje.

⁵ El estudio se realizó entre 1989 y 1993, por lo que un estudio actual podría brindarnos resultados distintos.

c) Lo indígena evangélico como fenómeno de recreación étnica

Este tipo de fenómeno se ha localizado, generalmente, en ciudades con mayor hostilidad a lo indígena y tienden a agruparse en torno a iglesias étnicas, pues se configuran en enclaves étnicos (Monterrey, Buenos Aires y Santiago de Chile), así como en aquellas naciones en donde lo étnico ha jugado un papel relevante en la organización política nacional como es el caso de Ecuador.

García Álvarez (2008) menciona el caso de un grupo de otomíes en Monterrey, agrupados en torno a una iglesia pentecostal, en la que la iglesia y el grupo étnico conforman parte de la misma corriente migratoria. Este tipo de iglesias conforman un espacio propio, distinto de la tradición de la comunidad de origen, pero afirmando su pertenencia al grupo étnico. No obstante, el autor no entra en detalles de la conformación sociocultural de los grupos dominantes de Monterrey, por conocimiento personal y de acuerdo a la reciente encuesta sobre discriminación, es la ciudad más intolerante de México⁶ (Conapred, 2011).

En la ciudad de Quito, Demon (2012) quien se enfocó en población quichwa en barrios del centro de la capital y específicamente católicos, nos cuenta en sus hallazgos, que posiblemente más de la mitad de las familias estudiadas, se han convertido en evangélicas, pero aún no hay estudios concretos del tema. No obstante, deja ver que éstos “viven más dispersos, en casas individuales” (*Ibíd.*, 176), lo que los diferencia de los católicos, pero permanecen activos en las sociedades quichwas

⁶ 20% consideran que han sido discriminados por su religión y más del 30% consideran que no se respeta a la gente por ser migrante o indígena, entre otros indicadores que apuntan a lo dicho.

de la ciudad, así como se continúan distinguiendo de los mestizos. Respecto a la distinción de los mestizos, no disponemos de datos para saber si se trata de una afiliación étnica propiciada por la misma dinámica del grupo de origen o si el racismo imposibilita la integración a los mestizos. Lo cierto es que la organización étnico-política de los indígenas ecuatorianos incluye a los evangélicos en la FEINE (Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador), desligándose del influjo misionero extranjero en relación a su no participación en la política, por la necesidad de aliarse con los católicos en los distintos levantamientos indígenas (Andrade, 2004; Guamán, 2006). Es decir, las posibilidades de que los indígenas evangélicos en la ciudad afirmen su etnicidad aumentan en el caso ecuatoriano.

En esta misma línea, tenemos a los evangélicos indígenas de Guayaquil. Bernal (2013) nos plantea que los evangélicos indígenas mantienen su identidad étnica, a partir de su pertenencia y participación a iglesias locales caracterizadas por la adscripción de un grupo étnico como el quichwa. Es decir, en una misma cuadra puede haber dos iglesias indígenas pero que pertenecen a población de distintos pueblos, por lo que se trata de un trasplante del lugar de origen a la ciudad. Se trata de espacios donde además las mujeres, especialmente, pueden fortalecer sus vínculos con la comunidad en su lengua materna, a la vez que son las encargadas de mantener los altos estándares éticos del grupo étnico-religioso con una alta carga de violencia psicológica y física: ellas son más indias. El cambio de rituales de origen extranjero a una ritualidad quichwa, enmarcada al mismo tiempo de la consolidación de la FEINE, representó un atractivo para la población indígena urbana. No obstante, la correlación entre lo étnico, lo religioso y lo político, tiende a desaparecer en las generaciones más jóvenes, quienes no se desligan de lo étnico, pero ya no lo vinculan necesariamente con lo político, ni con una postura pública de indicadores de etnicidad (vestimenta, pelo largo en el caso de los varones, lengua, relaciones endogámicas).

En contraste, Lima si bien cuenta con una mayoría de población de origen andino, primordialmente quechua y aymara, el hecho de que existan cultos para quechuhablantes, ha implicado el asumir una identidad étnica de modo muy

endeble, pues la tendencia hacia el mestizaje es bastante fuerte. Al carecer de un movimiento étnico político poderoso como el boliviano o el ecuatoriano, en general, lo andino se muestra en una relación incapaz de confrontar la dominación criollo-mestiza y las iglesias evangélicas con espacios para los andinos quechuhablantes (no son iglesias propiamente étnicas), son sitios de refugio que no propician la formación de etnicidad (Aguilar, 2016). Es más, representan lugares de estigmatización, por lo que las segundas generaciones de andinos evangélicos que logran o buscan ascender socialmente, abandonan dichas iglesias para afiliarse a otras en espacios céntricos de poder, generalmente neopentecostales (Ihrke-Buchroth, 2013). Esto significa que la organización de un grupo étnico en torno a una iglesia, no es suficiente, si no existen otras condiciones político sociales al exterior o interior del grupo religioso, para afirmar la etnicidad.

Otro caso de afirmación étnica estructurado por la pertenencia a una iglesia evangélica es de los tobas en Buenos Aires, quienes desde su lugar de origen se han estructurado en torno a la religión evangélica del Chaco (Tamagno, 2003; 2007). La autora cuestiona la literatura previa que habla de una individualización por lo pentecostal y una mestización por su presencia en la ciudad. Por ello analiza la dinámica sociocultural no sólo desde lo que han perdido (o les han quitado) como tobas evangélicos urbanos, sino de su presencia, de lo que son. Desde su identificación étnico-religiosa participan comunitariamente en la construcción de su presencia urbana, distinguiéndose orgullosamente de los blancos pobres, porque ellos al menos están juntos. Dicha unidad del grupo implica la aplicación de valores ético-morales del Chaco en la ciudad, así como la continuidad de la lengua materna, relaciones endogámicas, apoyo mutuo y una serie de valores que apuntan al

conocimiento de los “antiguos” y de la Biblia. Los contenidos de la iglesia, a diferencia de otros casos, los definen los propios tobas, por lo que no existe una separación entre asuntos políticos, sociales y religiosos, ya que el centro de la vida comunitaria lo constituye la iglesia.

Un caso semejante a los toba, sucede con los wayuu pentecostales de la iglesia CRAPE, quienes fundaron su propia iglesia, lo que les permite tener una sede en Maracaibo, Venezuela. De acuerdo a Mussat (2009), quien escoge el término “sincretismo” para clasificar al grupo étnico-religioso, los wayuu se presentarían a sí mismos como un grupo que establece la diferencia con los otros en base a su particularidad religiosa.

En Chile tenemos al pentecostalismo urbano como una religión que acoge y reestructura la vida de los indígenas, particularmente mapuches, en la ciudad. Los estudios sobre el tema datan al menos desde la década de 1960, por investigadores del protestantismo y de los pueblos mapuche y aymara, de acuerdo a Mansilla, Muñoz y Orellana (2014) quienes hacen un análisis del estado del arte en Chile. Incluso, se ha afirmado que el pentecostalismo tiene un amplio influjo de la cultura mapuche en sus prácticas y los espacios eclesiásticos han permitido la reproducción del idioma como una comunicación pública; esto es lo pentecostal es el lugar de la revitalización de la religiosidad étnica. El Dr. Luis Eugenio Campos⁷ me comentó que en su trabajo de campo en Santiago, aparentemente quienes más se desligan de lo mapuche son los evangélicos, pero en la práctica son quienes más reproducen lo étnico, pues los cultos suelen transformarse en asambleas, además de fomentar las relaciones con la comunidad de origen y otros indicadores de etnicidad, idea constatada por Gissi (2004).

7 28 de octubre de 2016, en el curso “Etnogénesis...” en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Ciudad de México.

Identidad étnica, etnicidad y religión evangélica en las urbes latinoamericanas

Los lectores percibirán que esto no es una lista exhaustiva de todos los estudios potenciales en urbes latinoamericanas de habla hispana. Aún faltan por documentar los casos en ciudades como Panamá, Bogotá, Medellín y Managua, por mencionar algunas de las que no se dispone de estudios. Esto nos dice que en la academia no ha sido un tema relevante. En algunos casos que hemos citado, sólo disponemos de información muy parcial, pues se trata de investigaciones del grupo en áreas rurales, pero que por la dinámica del grupo, el investigador se ve obligado a hacer trabajo de campo en las urbes o al menos a referir algo de lo que sucede.

A estas alturas, como se dijo en el seminario “Estado-nación y la cuestión indígena en la zona andina”, coordinado por Gaya Makaran y Jesús Serna Morena, “conocemos la movilización social y política de los indígenas que estudiamos, pero se nos olvida que ellos también tienen creencias y religión, y varios de ellos son evangélicos”⁸. Hay bastante investigación en torno a los movimientos indígenas urbanos y rurales, pero no de quiénes son los sujetos que están presentes en ellos, o al menos, se presenta como un defecto de los indígenas. Una compañera en el doctorado de Estudios Latinoamericanos afirmó: “La Amazonía está llena de sectas protestantes, da tristeza y la izquierda no hace nada”⁹. Esto me lleva a cuestionarme si la izquierda se presenta como un sustituto religioso o como una serie de opciones políticas. En el fondo, la carencia de estudios en la materia de religión y etnicidad –al menos en el ámbito urbano– refleja el poco valor que se le da a un aspecto crucial, para uno de los sectores menos secularizados del continente.

8 26 de mayo de 2014, UNAM, Torre II de Humanidades, Ciudad de México.

9 24 de abril de 2014, UNAM, Ciudad de México.

Al respecto, es paradigmático el caso de Colombia, pues durante los últimos años ha surgido una gran cantidad de estudios sobre protestantismos e indígenas, pero enfocados especialmente a la evangelización, los misioneros y sus efectos en los lugares de origen. No tenemos referencia a algún estudio particular de indígenas colombianos ciudadanos y evangélicos. Para esta presentación hemos tenido que rastrear los estudios, algunos sólo disponibles en el país de origen o en Estados Unidos o Francia. Sin embargo, el protestantismo evangélico y pentecostal avanza aún con fuerza entre los indígenas ciudadanos de casi todos los países del continente. Prácticamente es un terreno virgen, en donde sólo Bolivia presentó durante los noventa algunos estudios bien realizados como los mostrados aquí, por lo que está casi todo por escribir.

Pero de los hallazgos que hemos encontrado, básicamente tenemos tres formas de experimentar lo evangélico indígena en las metrópolis: en una relación de mestización y ocultamiento de lo étnico; en una negación del pasado pecaminoso de lo étnico, pero en conjunto con otros miembros del mismo grupo étnico, lo cual impide una descaracterización étnica; y una afirmación de lo étnico desde la comunidad religiosa evangélica. Entonces tenemos que las formas de vincular lo evangélico con lo indígena puede ser diverso, de acuerdo al contexto social, étnico, político y religioso, pero nunca a partir de la exclusividad de pertenencia étnico-religiosa. También se muestra que no necesariamente las sociedades más racistas son las que presentan una desindianización acelerada, sino que incluso, pueden potenciar el orgullo de la reivindicación étnica desde la adscripción a un grupo religioso de origen occidental-universal. Esto suele ponerse en perspectiva, a partir de que el grupo dominante criollo-mestizo, está sometido a su vez por otro más poderoso que sí los trata como humanos. No porque las iglesias sean dependientes de recursos humanos y económicos del extranjero, ya que casi ninguna lo es, sino por ese sentido de pertenencia a una comunidad universal.

Asimismo, la alta concentración de población indígena como en el caso de Lima y Guatemala, no necesariamente provocan la reivindicación de una iglesia étnica,

sino por el contrario, se busca precisamente quitarse el peso de la estigmatización al procurar relaciones con los ladinos o los mestizos. Pero se cae en un círculo vicioso, al menos de lo que yo he podido constatar en el caso de Lima, pues los andinos se acercan a los hermanos criollo-mestizos mientras éstos se alejan. Al final, tenemos comunidades religiosas predominantemente desarrolladas por indígenas que no se consideran como tales, ni quieren.

Por otro lado, se vislumbra que las tesis de Weber (*Ibíd.*) sobre el surgimiento de la modernidad, con su secuela económica (capitalista), social (secularización) y epistemológica (racionalismo), aparejado de fenómenos pertinentes a la misma, seguidas por muchos académicos del fenómeno evangélico latinoamericano, quedan decepcionados por lo que encuentran: generalmente una religión evangélica indianizada y lejana de los valores que se hubiera querido encontrar. Como lo ha señalado Parker (*Ibíd.*) en diversas ocasiones, los científicos sociales se casaron con una expectativa de la realidad que no corresponde al mundo religioso popular latinoamericano, que incluye, por supuesto, a los indígenas evangélicos de las ciudades. Weber puede ser un referente de contraste, pero no de programa teórico metodológico. De otro modo, no podremos conocer la complejidad de la relación etnicidad-religión evangélica, pues ya nos habremos puesto dentro de un programa teórico de lo que la realidad debe ser (sea la secularización de la sociedad, lo revolucionario de los sectores populares o lo moderno racional del protestantismo europeo).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguilar, H. (2012). *Cambio religioso y descaracterización étnica en indígenas de la Ciudad de México*. Tesis de Maestría en Antropología, México: UNAM.

Aguilar, H. (2016). *Cultos quechua en iglesias evangélicas de Lima: espacios de refugio temporal para una cultura debilitada*. Ponencia presentada en XIX Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Tlaxcala, no publicado.

Andrade, S. (2004). *Protestantismo indígena*. Quito: Abya Yala-IFEA-FLACSO.

Arizpe, L. (1975). *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las 'Marías'*. México: SEP.

Bartolomé, M. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.

Bastian, J.P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.

Bernal Carrera, G. (2013). Ser kichwas evangélicos en Guayaquil. *Ecuador Debate*, (88), pp. 87-102.

Brusco, E. (1995). *The reformation of machismo: evangelical conversion and gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.

Canessa, A. (2002). Postmodernismo y evangelismo en Bolivia. En E. Masferrer, et. al., *Religión y postmodernidad: las recientes alteraciones del campo religioso* (pp. 57-76). Quito: Abya-Yala.

Cantón Delgado, M. (1998). *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. La Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica-Plumsock.

Cardoso de Oliveira, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: Ciesas-UAM-Universidad Iberoamericana.

Conapred (2011). *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.

Declaración de Barbados I (1971). *Por la liberación del indígena*, en: http://www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf

Demon, J. (2012). Una comunidad de migrantes indígenas en la ciudad de Quito: características sociales y laborales. En Varios Autores, *Políticas de vivienda y empleo en Sudamérica* (pp. 169-191). Quito: CLACSO-FLACSO-Instituto de la Ciudad. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20120413030847/gthi1-7.pdf>

Fernández Rodríguez, P. (1989). Proselitismo como problema ecuménico. Las sectas protestantes invaden el México de hoy. *Diálogo Ecuménico*, 24(80), pp. 411-414.

García Álvarez, L. F. (2008). Migración otomí a Monterrey e iglesias evangélicas pentecostales: el Templo sobre la Roca y el Templo Alfa y Omega. En S. Durin (coord.), *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey* (pp. 387-419). México: Ciesas-CDI.

Garma, C. (1999). Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa. En R. Blancarte y R. Casillas (comp.), *Perspectivas del fenómeno religioso* (pp. 129-178). México: Segob-FLACSO.

Gill, L. (1990). Like a veil to cover them": women and the pentecostal movement in La Paz. *American Ethnologist*, 17(4), pp. 708-721.

Giménez, G. (1989). Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, III(7), pp. 119-130.

Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Conaculta-Iteso.

Gissi Barbieri, N. (2004). Los mapuche en el Santiago del siglo XXI: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento. *Cultura Urbana*, 1. En: <http://cultura-urbana.cl/pdf/los-mapuches-en-el-santiago-del-siglo-xxi-gissi.pdf>

Guamán, J. (2006). *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*. Quito: Abya-Yala-Universidad Andina Simón Bolívar.

Ihrke-Buchroth, U. (2013). *Religious mobility and social contexts within Neopentecostal Mega-Churches in Lima, Peru*. Tesis de Doctorado en Sociología, Lima: PUCP.

Kapsoli, W. (1994). *Guerreros de la oración: las nuevas iglesias en el Perú*. Lima: SEPEC.

Lalve d'Epina, C. (1968). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.

Lewis, O. (1963). *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. México: FCE, 3ª ed.

Lomnitz, L. (1973). *Supervivencia en una barriada en la Ciudad de México*. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 7(01), pp. 58-85.

Mansilla, M. A., Muñoz, W., y Orellana, L. (2014). Los dilemas comunitarios y étnicos y religiosos. Las investigaciones antropológicas del pentecostalismo aymara y mapuche en Chile (1967-2012). *Estudios Atacameños*, (49), pp. 153-175.

Marzal, M. (1989). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Marzal, M. (2005). La religión quechua actual. En M. Marzal (ed.), *Religiones Andinas* (pp. 143-174). Madrid: Trotta.

Matos Mar, J. (1986). *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Lima: IEP, 3ª ed.

Montoya, R. (2010). *Porvenir de la cultura quechua en el Perú. Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio*. Lima: UNMSM-Oxfam.

Mussat, E. (2009). *Representaciones y técnicas del cuerpo entre Wayuu pentecostales*. *Boletín Antropológico*, 27(77), pp. 257-280.

Oehmichen, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. México: UNAM.

Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: FCE.

Quijano, A. (1980). *Dominación y cultura*. Lima: Mosca Azul.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.

Riviere, G. (2004). Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aimara del Altiplano. En A. Spedding (comp.), *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes* (pp. 259-294). La Paz: ISEAT-Plural.

Rohr, E. (1997). *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

Stavenhagen, R. (2000). *Conflictos étnicos y estado nacional*. México: Siglo XXI.

Ströbele-Gregor, J. (1992). La expansión de comunidades religiosas evangélicas y fundamentalistas en América Latina. *Cuadernos de Antropología*, (8), pp. 105-117.

Tamagno, L. (2003). Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina. *Campos*, (3), pp. 165-182.

Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Grafidico.

ETNÓGRAFOS

Reforma Protestante:

500 AÑOS DE HISTORIA
en la memoria de
MÉXICO E IBEROAMÉRICA

Oswaldo Ramírez González

[oswrag@yahoo.com.mx]

Maestro en Historia por El Colegio Mexiquense.
Miembro de la Sociedad de Estudios Históricos del Metodismo en México.
Catedrático de la carrera de Historia en la Universidad IberoMexicana de Hidalgo, sede Pachuca.

En el mes de octubre del año pasado (2017) se cumplieron 500 años desde que aquel monje agustino, Martín Lutero, plasmara en la puerta de la iglesia de Wittenberg, Alemania, sus 95 tesis. Este hecho pudo pasar desapercibido por la historia, pues el lugar donde se plasmó dicho documento era poco relevante para el Imperio de Carlos V; sin embargo, las condiciones contextuales generaron que aquel documento que tenía por objetivo propiciar un debate debido a su desacuerdo respecto a las indulgencias, trascendiera gracias a su publicación por medio de la imprenta. En menos de un mes este escrito había llegado al corazón del imperio español y a los “vicarios de Cristo” en el Vaticano.

La Reforma Protestante no sólo fue un acontecimiento histórico que marcó un antes y un después en la historia de la iglesia cristiana; es el referente más remoto cuando hablamos de liberalismo político, revolución y movimientos subalternos. Baste el ejemplo contemporáneo del Reverendo estadounidense, Martín King, quien al visitar Alemania a principios de siglo XX, vio en la vida de aquel monje una inspiración sin precedentes que lo hizo cambiar su nombre y el de su hijo, este último un luchador incansable por los derechos de los afroamericanos: Martín Luther King Jr.

En el mundo entero, el 2017 fue un año dedicado a celebrar este acontecimiento. A través de conferencias, desplegados, actos solemnes y servicios religiosos, las denominaciones protestantes, llevaron a cabo toda clase de remembranzas. En el caso de nuestro país, la Ciudad de México fue sede de varios eventos académicos que se encargaron de revisar los efectos de la influencia protestante. De ellos, destacan tres:

El primero fue llevado a cabo por la Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias de América Latina y el Caribe en México (CEHILA-México) en conjunto con la Universidad Iberoamericana y la Escuela Nacional de Antropología e Historia, mismo que fue realizado del 9 al 11 de octubre. Bajo el título “Tensiones y convivencia en el Cristianismo. 500 años de Reforma Protestante en México”, se presentaron temas variados como la educación protestante, la libertad de cultos, así como la coexistencia entre las minorías religiosas y el catolicismo en nuestro país. El objetivo central de este coloquio logró engarzar el título y tema central, desarrollando un ambiente de diálogo entre diferentes ópticas de las Ciencias Sociales y Humanidades. La historia, sociología y antropología convergieron, planteando variados enfoques y temporalidades sobre el protestantismo. Las ponencias fueron desde la historia colonial hasta las problemáticas sufridas por las minorías en la actualidad, esto último centrándose en las tensiones entre las diferentes denominaciones protestantes y el catolicismo. Destacaron también trabajos sobre los aspectos sociopolíticos, educativos, de tolerancia e intolerancia que han tenido que sortear las iglesias pentecostales y neo pentecostales, el presbiterianismo, el metodismo y el protestantismo en general, de cara al catolicismo como iglesia dominante.

Una semana después, del 17 al 19 del mismo mes, se celebró en la Universidad Iberoamericana el Coloquio “500 años de Reforma Protestante, ayer y hoy”. El evento fue parte de una serie de actividades que la institución organizó con el mismo

nombre del 9 de octubre al 9 de noviembre. Además del Coloquio se presentó una “Exposición Histórica de Biblias”, el coloquio “Jornada de arte y reflexión”, así como la visita guiada “Los inicios del Protestantismo en la Ciudad de México”, entre otras actividades. Cabe mencionar, que la finalidad central de este coloquio fue presentar las generalidades del protestantismo en México, a partir de la agrupación temática, por contenidos ordenados de manera cronológica. Así, por ejemplo, hubo una mesa dedicada al metodismo, otra a la Reforma y la Contrarreforma, y diversas más, entre las que destacaron las consagradas a hablar sobre el papel de la mujer durante la Reforma, las relaciones ecuménicas y la llegada del protestantismo a México.

Finalmente, del 30 al 31 de octubre se efectuó el Coloquio Internacional “El Protestantismo y el Mundo Moderno: a 500 años de la Reforma Luterana y su Influencia en Iberoamérica”, bajo el auspicio académico de la Universidad Nacional Autónoma de México. Este evento no sólo constituyó la finalización formal de los festejos conmemorativos sobre la Reforma Protestante, sino que se desarrolló en un lugar emblemático, además que se llevó a cabo en las fechas precisas en las que Martín Lutero plasmó en la iglesia de Wittenberg su exhorto a debate (95 tesis) el 31 de octubre de 1517; correspondientemente el evento tuvo como sede el Palacio de la Escuela de Medicina de la misma casa de estudios, anteriormente Palacio de la Inquisición de la Nueva España. Paradójicamente la institución colonial dedicada a segregar y prohibir todo tipo de prácticas ajenas a la fe católica, 500 años después abrió las puertas para reflexionar en torno a la presencia de “los hijos de Lutero”.

La profundidad del debate y las temáticas desarrolladas en este coloquio abrieron el diálogo no sólo a problemas complejos como la teología protestante, el protestantismo en zonas indígenas o a los estudios sobre estadísticas de crecimiento y decrecimiento censal protestante en la república mexicana, sino al impacto y desenvolvimiento de las ideas luteranas en otras latitudes de nuestro continente como Colombia y Brasil.

También, desde una óptica regional, de historia de la educación, de salud pública, de arquitectura protestante, entre otros enfoques, se abordaron temas tradicionales respecto a la historia del protestantismo en México, enfocados en el desarrollo de grupos metodistas, presbiterianos, menonitas, pentecostales y cuáqueros. Esto permitió una riqueza y retroalimentación desde diferentes ángulos y dejó abierta la interrogante: ¿hacia dónde va el protestantismo en México y Latinoamérica? O bien, como se cuestionó en el cierre del Coloquio: ¿qué tan herederos del luteranismo son las sociedades bíblicas y los grupos protestantes latinoamericanos hoy?

El legado del Martín Lutero sigue presente y se transforma día con día. El protestantismo en México y Latinoamérica no solo debe comulgar con las desavenencias sociopolíticas, sino con los problemas más complejos que se yerguen en el horizonte: violencia de género, narcotráfico, desinformación en redes sociales y la continua quimerización de un credo que pareciera que se aleja cada vez más de las condiciones y preceptos revolucionarios del siglo XVI, pero que en el fondo sigue transformando y adaptándose a través de cada minoría protestante.

OTREDAD

DE LOS TEMPLOS AL COLOSO DE SANTA ÚRSULA

Carlos Torres Monroy

[carlos_tmy@hotmail.com]

Estudiante de la Maestría en Historia, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
Miembro de la Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe.

Una multitud jubilosa reunida con un propósito: alabar al Señor Jesucristo. El pasado sábado, 17 de junio de 2017, el movimiento “1 millón para Jesús” convocó a más de un millar de evangélicos al Estadio Azteca como parte de una jornada de evangelismo callejero que se efectuó un día anterior. Meses atrás, varias asociaciones religiosas de mayoría pentecostal, de la zona metropolitana del Valle de México, prepararon a sus miembros para salir de sus templos y compartir su credo a desconocidos por medio de folletos, dramas y testimonios personales. Llegado el día, los organizadores de “1 millón para Jesús” afirmaron que más de 100 mil creyentes, vistiendo una playera roja para identificarse, se abalanzaron sobre las calles, plazas, parques y otros sitios públicos, para ofrecer no una “religión” sino una “relación personal con Jesús.” Acompañar en oración por alguna necesidad personal o regalar abrazos, fueron algunos medios usados para ganarse la confianza de los transeúntes y así invitarlos a que realizaran la “oración de fe”, una confesión en la que el individuo reconoce la soberanía de Jesucristo sobre su vida personal y como único intercesor para el perdón de los pecados. Al día siguiente, el llamado Coloso de Santa Úrsula comenzó a llenarse de las mismas personas de playera roja, ya no para evangelizar, sino para agradecer a Dios con cantos y oraciones por haber acercado a millares de personas “a los pies de Cristo”.



Comex Comex

Comex Comex

Comex Comex

Comex Comex

Corona Corona

CI Banco

JESUS

To Day Glorify Gloria
To Day Glorify Gloria
To Day Glorify Gloria
A 11.0000

SU NOMBRES
JESUS
VERANO



ALTO
PERMITENOS
ORAR POR TI





1 MILLÓN PARA
Jesús

1 MILLÓN PARA
Jesús

1 MILLÓN PARA
Jesús

RAPTOR

01

02

Comex

Coca-Cola

Aunque en el evento hubo personalidades como músicos, pastores y misioneros, sus organizadores enfatizaron que el objetivo no era promocionar a ningún personaje, sino simplemente llevar a cabo una especie de culto dominical a gran escala. Siendo el pentecostalismo una religión que prima las experiencias emocionales, los asistentes no sólo fueron espectadores, sino que también recibieron su “balón espiritual” para jugar en la cancha de lo sagrado. Las manos alzadas, el hablar en lenguas desconocidas, cantar, danzar, el interceder en oración por personas, e incluso por México, muestra que el pentecostalismo es la denominación cristiana protestante-evangélica con mayor potencial de crecimiento.

Este triunfalismo numérico ya no puede explicarse con lo que ofrecían las iglesias protestantes del siglo XX: educación, servicios médicos, combatir los vicios, etcétera. La atomización del protestantismo mexicano, iniciada desde la década de 1950, ha hecho que surjan, se dividan, desaparezcan y vuelvan aparecer movimientos evangélicos que no se identifican con las tradiciones de las iglesias históricas. Esto ha provocado la aparición de nuevas asociaciones religiosas que no se identifican con una denominación específica y optan por autodenominarse *cristianos*, cuya formación doctrinal y teológica se limita a una interpretación literal del texto bíblico y su modo de hacer adeptos, a nivel de la vía pública, se centra en invitar a las personas a *recibir a Jesús en el corazón* mediante una oración. Si bien, para estos cristianos esto significa la conversión del individuo a su confesión religiosa, no implica que tal “converso” vaya a adoptar el nuevo estilo de vida de dicha religión, como asistir a la iglesia o dejar ciertos vicios. Lo anterior requeriría de una catequización que no siempre es posible dado la lógica de este proselitismo callejero, que trata de evangelizar a extraños

con los que posiblemente no volverá haber interacción. Habrá que preguntarse cuántos de ese “millón para Jesús” se identificará como evangélicos en el próximo censo de población y vivienda.

En lugar de ofrecer la pertenencia a una religión o denominación, estos nuevos pentecostales prometen un sentido de pertenencia espiritual, tanto individual como colectivo, en el que cualquiera que se integre se convierte en un actor activo por medio de los dones y habilidades que, dentro del templo, puede descubrir y aplicar: músicos, oradores, danzantes, profetas, sanadores y un sinnúmero de oficios que ayudarán a alcanzar a ese millón para Jesús.



CON OLOR A TINTA

Mujeres

y participación

RELIGIOSA

Penélope Ortega

[peny32@hotmail.com]

Maestra en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.
Redactora en La Jornada.

Reseña de Tesis: Sandra Villalobos Nájera (2017). *Las mujeres que tomaron la palabra: construcción de igualdad y participación en el campo religioso*, tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales con orientación en Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Las mujeres que tomaron la palabra: construcción de igualdad y participación en el campo religioso, desde sus ministerios ordenados y consagrados en México (2017) es la tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales de Sandra Villalobos Nájera. La autora estudia cómo se han insertado las mujeres en espacios religiosos de distintas denominaciones en México (protestantes y católica) más allá de la desigualdad que por lo general priva en estos ámbitos, específicamente, cómo han logrado trascender la estructura jerárquica para desarrollarse en los papeles de pastorado o liderazgo confinados por tradición a los hombres. En palabras de la autora, se trata de “las mujeres que toman la palabra, para construir un espacio religioso propio y diferencial”. Para ello, Villalobos establece un marco teórico a partir de una postura feminista y recurre a un trabajo de campo en el que dialoga con algunas de estas mujeres de las diferentes iglesias en torno a cómo han vivido el proceso de su nuevo rol.

Villalobos plantea que las mujeres siempre han estado presentes en estos espacios religiosos y han sido fundamentales, aunque más bien como “sujetos en tutelaje” y no como “sujetos en agencia”, es decir, que ellas mismas han ayudado a mantener ciertas prácticas religiosas que denotan la falta de igualdad. Hay pues una diferencia entre esta participación tradicional y los procesos en favor de la construcción de la igualdad que con su experiencia en ministerios ordenados y consagrados han impulsado las mujeres a las que entrevista la autora. Cabe señalar que la autora delinea la realidad de las mujeres en las iglesias en México y apunta que también es representativa de la región latinoamericana, lo cual como ella misma subraya contrasta con contextos europeos en que la ordenación de mujeres e incluso de hombres y mujeres con orientaciones diferentes a la heterosexual “ha sido una realidad desde hace décadas”.

Las líneas teóricas que sigue la autora para la construcción de su entramado, como ya se señaló, son de corte feminista y de una perspectiva de género; en pocas palabras se puede bien decir que el eje seguido es el de la “ruptura de posiciones de obediencia”. Esto porque los papeles de las mujeres en las iglesias han estado tradicionalmente confinados a dicha posición, aun cuando –y esto es lo paradójico que remarca la autora– son justamente ellas quienes son “el mayor número de creyentes en las principales denominaciones”. En este sentido, cabe mencionar que las propias mujeres que traspasan sus roles tradicionales hacia las posiciones de liderazgo en sus iglesias también han necesitado de un instrumental teórico, el cual puede provenir de sus lecturas y hermenéutica seculares, pero muchas veces puede ser producto de una construcción teológica propia a partir de los textos bíblicos.

El trabajo está dividido en seis capítulos: “La igualdad y participación desde el feminismo”, “El campo religioso”, “Contexto y hegemonía religiosa”, “La construcción metodológica”, “Las mujeres ordenadas y consagradas en el campo religioso: bautistas, católicas, metodistas luteranas, presbiterianas y ecuménicas (análisis de datos)”, “El campo religioso propio de las mujeres”.

El capítulo cinco es en el que se concentran los resultados específicos de la investigación, para lo cual la autora presenta las siguientes líneas temáticas: origen del llamado a la vida religiosa, trayectorias ministeriales, tipo de participación y condiciones de trabajo en las cuales ejercen su ministerio y sus construcciones teológicas y de participación para incidir en el campo. Valga decir que mediante la recolección y presentación de estos “relatos de vida” la autora pretende conocer, y lo logra, cómo distintas mujeres en diversas denominaciones han pasado por varias etapas hasta el papel de “agencia” por el que pugna. Los relatos resultan de hecho bastante vívidos y permiten apreciar las particularidades más allá de la construcción teórica previamente hecha. Al contar con las voces de estas mujeres que han llegado a ser agentes se tiene más que fresca en la exposición la posibilidad de escudriñar en sus vivencias propias, pero también en la situación que enfrentan o han enfrentado en las diferentes iglesias producto de construcciones que se han sustentado en teologías tradicionales y que con dificultad se pueden erosionar.

Es así que la autora pudo identificar distintos tipos de ordenación: eclesial (con un sustento institucional porque la documentación dejaba abierta la posibilidad), institucional-reestructurada (mediante el surgimiento de otra asociación religiosa), “indisciplinada” del sistema (por decisión de la

congregación) y ecuménica (ordenación por parte de representantes varios). De este modo, en iglesias como la luterana y la metodista los procedimientos para la ordenación de mujeres sí se encontraron con mayor apertura, no así en otras como la presbiteriana, donde desde los mismos textos reglamentarios se puede advertir la no contemplación y aún más, el rechazo, lo que derivó incluso en el surgimiento de la Comunion Mexicana de Iglesias Presbiterianas y Reformadas. Lo anterior, además, asociado a situaciones varias que favorecieron las ordenaciones, aunque no fuera precisamente por una convicción de llevar a las mujeres a transgredir sus roles tradicionales. Se mencionan a este respecto las siguientes: carencia de pastores, ofrecimiento de remuneraciones bajas, presiones de organismos eclesiales mundiales, aunque también presencia de sectores progresistas y urgencia de visibilización de derechos.

Finalmente, resulta pertinente retomar una de las conclusiones de Villalobos, pues en ella se concentra parte de la importancia del trabajo que ofrece: “el valor que adquieren las trayectorias pastorales y religiosas de las mujeres entrevistadas, no está por sí solo en el acceso a la ordenación, en el número de mujeres ordenadas o en el número de religiosas consagradas que realizan trabajos político-sociales, lo que ya de por sí es un valor en sí mismo; sino también en el significado que estos movimientos tienen en el equilibrio y configuración del campo religioso al que pertenecen.” Sin duda, las irrupciones descritas van más allá de la experiencia personal o de la incidencia en algunas congregaciones, pues en no pocos casos sólo considerar la posibilidad de la ordenación de las mujeres ha llevado a escisiones o socavamientos de tradiciones profundamente arraigadas que parecían sustentadas en una teología.

Desde luego, también cobra importancia que en este nuevo ejercicio de las mujeres que adquieren una visión teológica feminista se generen discursos más incluyentes en los que se denuncian la desigualdad y la injusticia y se contemple “la inclusión de otras y otros sujetos y grupos teológicos”.

LUTERO: VIDA Y OBRA

Leopoldo Cervantes-Ortiz

[lcervortiz@yahoo.com.mx]

Maestro en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana.
Egresado de la Maestría en Letras Latinoamericanas
de la Universidad Nacional Autónoma de México.
Profesor en la Comunidad Teológica de México.

Reseña del libro: Kaufmann, Thomas (2017). *Martín Lutero: vida, mundo, palabra*, España, Editorial Trotta.

La editorial Trotta dio a conocer *Martín Lutero: vida, mundo, palabra*, del profesor Thomas Kaufmann (1962), catedrático de Historia de la Iglesia en la Universidad de Gotinga y ex profesor de la Universidad de Múnich (1996-2000), vertido al castellano por Irene Stephanus (originaria de Argentina y graduada en teología con una tesis sobre el Eclesiastés, antigua editora de *Vida Abundante*, revista de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata). Entre sus numerosas publicaciones sobre historia eclesiástica y del cristianismo de la época de la Reforma destacan: *Das Ende der Reformation* (El final de la Reforma, 2003), *Luthers "Judenschriften" in ihren historischen Kontexten* (Los "escritos judíos" de Lutero en su contexto histórico, 2005), *Konfession und Kultur* (Confesión y cultura, 2006), *Geschichte der Reformation* (Historia de la Reforma, 2009), *Geschichte der Reformation in Deutschland* (Historia de la Reforma en Alemania, 2016), además de la más reciente edición de *Escritos de Lutero* (4 volúmenes, 2014-2016).

En la cuarta de forros se lee:

Teología y biografía, fe y experiencia, contemplación y acción son inseparables en la persona de Martín Lutero. Por eso la búsqueda de la figura histórica de Lutero habrá de tratar siempre a un tiempo de su vida y de su fe, de su mundo y de su Dios, de la imagen que tenía de sí mismo y de los juicios sobre él. De la personalidad de Lutero son constitutivos tanto el retraimiento contemplativo y meditativo del lector y traductor de la Biblia, del orante, del poeta espiritual y del cuidadoso intérprete y autor de textos, como la sinceridad activa, creadora y comunicativa del predicador, del polemista y del virtuoso de la lengua que se abre paso hacia lo público en el siglo de la imprenta. Lutero se encuentra simultáneamente ante el rostro de su Dios y en el horizonte del mundo, y ambas cosas desde la comprensión de sí mismo como hombre y cristiano surgida de la interpretación de la palabra.

Una de las primeras reseñas de la obra apareció en *ABC* el 19 de marzo pasado, y en la que Joseba Louzao Villar afirma:

La conciencia del tiempo y de la fe estaban estrechamente interrelacionadas en Lutero. Kaufmann nos demuestra que no se puede comprender a quien nació como Martín Luder sin conjugar su vida, su Dios y el mundo en el que vivió. La idea de reforma estaba presente en el vocabulario del cristianismo bajomedieval, lo que Huizinga llamó “el otoño de la Edad Media”. Quien más y quien menos acertaba a vislumbrar la necesidad de un esfuerzo reformista en todos los sentidos”.¹

Ello debido a que el enfoque de Kaufmann, centrado en relacionar la vida de Lutero con los alcances de su obra religiosa, consigue mostrar las profundas paradojas del personaje. Para Louzao Villar,

Kaufmann nos dibuja un perfil vital complejo y lleno de paradojas. Lutero fue un hombre público, pero nunca dejó de ser un exégeta de la Biblia en una universidad pequeña sin tradición alguna o, en palabras de García Villoslada, “un fraile hambriento de Dios” que sufrió diversas crisis espirituales. Contemplación, oración y acción son rasgos de una personalidad singular que buscaba ser cristiano “en el Evangelio y en Jesucristo”. Poco a poco, su prosa fue alcanzando altura y se convirtió en un escritor.

1 “Lutero, las paradojas de un buscador de Dios”, en *ABC*, 19 de marzo de 2017, www.abc.es/cultura/cultural/abci-lutero-paradojas-buscador-dios-201703190053_noticia.html.

Eso no fue poca cosa para alguien cuyo destino eran únicamente el claustro y la docencia. Por su parte, Javier Rodríguez Marcos, en *El País*, opina que “Kaufmann retrata al agustino como ‘la primera estrella mediática de la historia’, alguien que supo usar como nadie la revolución mediática de la época: la imprenta. Según su biógrafo, Lutero no sólo es el alemán de la historia antigua del que más sabemos, sino también la figura de mayor impacto del siglo XVI, algo a lo que no fue ajena la propaganda que le hizo su amigo Lucas Cranach el Viejo retratándolo una y otra vez”.² Y agrega que más allá de las querellas político-teológicas que documenta y que contribuyeron a dibujar el occidente que conocemos, el volumen “puede leerse como el retrato de alguien que basaba toda su fuerza en su agudeza como lector y como traductor. ‘Yo sé traducir, ellos no’, decía contra los partidarios del Papa”. Prueba de ello son las más de 400 ediciones de la Biblia traducida por Lutero publicadas en un periodo de 12 años. Un verdadero *best-seller* para su época, la primera gran bomba bibliográfica de la historia que permite entender la trascendencia cultural del monje agustino y su contribución a la unificación del idioma alemán.

2 J. Rodríguez Marcos, “Una estrella nacida de un libro”, en *El País*, 28 de marzo de 2017, http://cultura.elpais.com/cultura/2017/03/28/actualidad/1490725124_216463.html.

El esquema de la obra es sumamente atractivo, pues el autor ha querido condensar en relativamente pocas páginas (134, en la traducción) algo de su profundo conocimiento sobre el reformador y el movimiento que encabezó. Luego de la Introducción (“Una persona ‘en dos naturalezas’”) la obra se despliega en tres capítulos bien definidos: 1. “En busca de Lutero”, que delinea en trazos ágiles y puntillosos la importancia del reformador; 2. “Una vida en el horizonte de la reforma de Dios” (con nueve secciones); y 3. “Existencia teológica” (con seis secciones); más el epílogo, “Lutero y el cristianismo”. Evidentemente, en el segundo capítulo se desglosan los aspectos autobiográficos y se sondan ya algunos aspectos relevantes de la obra de Lutero: su trabajo exegético, el perfil profético y su carácter de “maestro de la iglesia herética evangélica”. En el tercero, aunque se proyectan más algunas de las zonas que, sin dejar de ser obligadas, como el impacto de la traducción de la Biblia y sus empeños en el púlpito y la cátedra, Kaufmann analiza otras que lo colocan más en el contexto actual: la creación y el orden político y burgués del mundo, la comunidad cristiana en el mundo y, por último, los “enemigos” de Lutero y sus representaciones.

El inicio de la Introducción, Kauffmann plantea el proyecto completo del libro al referirse a los extremos que se reúnen en la persona de Lutero: por un lado, en ella tuvo lugar el encuentro con la “experiencia de la trascendencia”, esto es, explica, “de obligaciones últimas en la relación de Dios con los hombres y de certezas inequívocas sobre la salvación y la condenación” (p. 9). Se trataba de una persona “que despertaba juicios encontrados como pocas veces había ocurrido con nadie antes que él”. En suma, el surgimiento del personaje “Lutero” en la historia fue el resultado de una suma de factores que nadie imaginó, pues “llegó a ser conocido, famoso, odiado, venerado, declarado hereje, casi divinizado como una especie de segundo Cristo; llegó a ser, en fin, *el hombre de su siglo*” (énfasis agregado).

Semejante estatus histórico obliga a que las lecturas actuales sean más medidas y críticas desde el punto de vista religioso y teológico, a fin de recuperar en buena medida lo que de Lutero se ha perdido ante los vastos procesos de idealización y satanización de que ha sido objeto. Acaso el enfoque más preciso sea aquel que practica Kaufmann: el de un creyente que “se inclinaba sobre la Biblia para leerla,

volver a leerla y leerla una vez más; para inquirir su tenor literal, *para extraer de las palabras humanas la palabra de Dios*” (p. 11, énfasis agregado).

Mirar a Lutero como “genio religioso”, “padre en la fe” o enemigo de los judíos, entre tantas otras posibilidades no agota los matices del personaje. Sus rasgos positivos y negativos son inseparables, subraya el autor, pues estamos delante de “la quimera del siglo XVI”.

El “significado histórico de Lutero” está en relación directa con lo que él mismo veía como central de su tarea: sus “empeños literarios mayores” (p. 13) realizados a pequeños pasos, día y noche. Al tener una imagen pública de profesor y predicador, tuvo toques de “publicista atento a las cuestiones de actualidad” sin dejar de ser un apasionado exegeta bíblico que buscaba “crear obras perdurables”. No queda duda de que esto último lo logró y de ahí la exigencia de que en pleno siglo XXI, más allá del medio milenio que cumple el evento más emblemático y legendario de su vida, seamos capaces de acceder a su vida y legado con algo más que estereotipos y lugares comunes. Kaufmann ha conseguido retratar al pre-moderno reformador que ha atravesado por diversas etapas interpretativas en la historia al observarlo en todos sus contextos posibles. Si Lutero transformó la iglesia occidental, también transformó el mundo que conoció mediante una magnífica mezcla de teología y biografía, de fe y experiencia, y de contemplación y acción.

El resto del volumen de Kaufmann está conformado por una serie de acercamientos que actualizan eficazmente mucho de lo escrito hasta hoy por los estudios de la vida y obra del reformador alemán. Así, “En busca de Lutero” es un sólido alegato a favor de una revisión de la figura histórica y teológica

a partir de nuevas bases. Especialmente interesante es el planteamiento sobre la forma en que puede compaginarse en la actualidad la forma en que Lutero se veía a sí mismo en medio del fragor de los debates en los que participó. En el caso de Erasmo y los humanistas, Kaufmann encuentra lo siguiente:

La forma en que era percibido y valorado por los coetáneos que simpatizaban con él no está del todo separada de esta comprensión de sí mismo. Entre sus partidarios, los que estaban más lejos de su propósito eran seguramente los humanistas del círculo de Erasmo, que percibían la lucha de Lutero por el Evangelio a la luz de su propio combate por una renovación de las *bonae literae*, y que reconocían intenciones comunes en la oposición a la teología escolástica y a las excrecencias “supersticiosas” de la iglesia de su tiempo (p. 23).

En esta línea, un signo claro de la interpretación del personaje fueron los diversos epítetos que fue recibiendo a medida que avanzaba en su tarea reformadora: sucesor de Daniel, Elías, hombre de Dios, entre los más utilizados: “Para algunos de sus contemporáneos, el monje mendicante que, como hereje, había llegado a convertirse en estrella mediática, se había convertido en un nuevo santo” (p. 25). Lutero, señala el autor, no impidió esta comprensión acerca de sí, aunque quizá tampoco hubiera podido hacerlo. Las valoraciones sobre su persona no lo cautivaron, sino que, en el fondo, lo devolvieron “a la vida cotidiana del mundo al final de los tiempos”.

“Una vida en el horizonte de la reforma de Dios” traza el desarrollo de la vida de Lutero marcando las coordenadas vitales que lo fueron orillando a la tarea que desempeñaría con tanto ahínco, aunque no sin fuertes dudas. Las etapas naturales por las que atravesó lo condujeron, primero, al monacato, que abrazó con singular modestia, pero en el que se consolidó firmemente. Allí aparece la dificultad causada por la insatisfacción que tenía como sacerdote, aun cuando sus superiores confiaban profundamente en él: “La seriedad de la vida monástica, que en todas sus prácticas era una penitencia permanente, constituye el trasfondo y el caldo de cultivo de las preguntas de Lutero sobre Dios, para las que siempre buscaba y encontraba respuesta en la Biblia” (p. 35).

Como parte de su ruta intelectual y espiritual, el monje agustino avanzó hasta convertirse en el más genuino “exegeta de la justicia de Dios”, un título muy exacto para calificar su tarea interpretativa. La intensidad de su labor como profesor de Biblia y las capacidades que desplegó en el área docente lo calificaron para acometer la inmensa labor que tendría por delante. El propio Lutero no estaría consciente de todo este proceso sino hasta después de mucho tiempo, como parte de una veta que Kaufmann no deja de señalar, pues al alcanzar su “conocimiento reformador”, a finales de 1517, estuvo en condiciones de poner “radicalmente en cuestión los sistemas existentes de la iglesia y de la fe”, los cuales transformaría en última instancia (p. 40).

Aquí, el autor se conduce mediante una metodología que le permite articular la historia con la biografía, el devenir de los sucesos con los avatares interiores del personaje en camino hacia la conformación cada vez más firme de un movimiento que iba *in crescendo* de manera indefinida y, al parecer, irreversible. Kaufmann lo expresa de esta manera: “En la fase de difusión y consolidación del movimiento reformado, a comienzos de la década de 1520, las afinidades entre las ideas legales, sociales y políticas en las ciudades y las concepciones comunitarias de Lutero y sus seguidores fomentaron el proceso de la Reforma; contribuyeron a que la Reforma se convirtiera en una realidad política que irradiaba de las ciudades a los territorios” (p. 45). La protesta religiosa de trasfondo nacionalista en Alemania incubó un conjunto de transformaciones que, progresivamente, minaron la presencia católico-romana y condujeron a la integración de una nueva iglesia, de una nueva espiritualidad, de una nueva concepción de la presencia de lo cristiano en el

mundo. En ese sentido confluyeron varios factores: la capacidad persuasiva de Lutero, las condiciones políticas y estructurales de Alemania, el distanciamiento del imperio respecto del papado y el dinamismo apocalíptico en torno a 1520.

Precisamente, 1520 sería el “año milagroso” de Lutero, pues entonces sucedieron varios hechos, entre ellos, el derrumbamiento personal de los cimientos sacramentales de la iglesia y la posterior edificación teológica de una comprensión evangélica del bautismo, la penitencia y la santa cena basada en la palabra, la fe y los signos externos. Fue el año de su gran afirmación de la libertad cristiana, de los fundamentos de un nuevo modelo eclesiástico, en suma, de la presentación al imperio de una “agenda efectiva para una reforma de la iglesia a la alemana” (p. 53).

Sobre la “existencia teológica” del reformador es que el autor hila más delgado, pues en ese capítulo describe magistralmente la hondura y los alcances de la mentalidad teológica de Lutero: el papel de la palabra de Dios en su enseñanza, la importancia de su traducción, el impacto de su predicación y su docencia académica y, particularmente, la evolución de su pensamiento acerca del orden político del mundo. El resumen es puntual para retratar el pensamiento del reformador: “El ‘universo mental’ de Lutero no era ni llamativamente amplio ni demasiado estrecho. Estaba determinado por la Biblia con una intensidad como probablemente no lo haya estado en casi ningún teólogo antes que él” (p. 84). Eso lo hacía inmune a cualquier manifestación de soberbia intrínsecamente teológica o incluso científica, pues nunca alardeó de estar al día en las novedades de ese campo. Ante la duda, siempre otorgó primacía a la Biblia, lo que lo ubicó en un plano bastante imparcial en muchos asuntos. Un apunte más del autor abunda en la descripción ideológica del personaje: “Lutero vivió, una vez acabada su existencia monástica, irrevocablemente ‘en el mundo’, es decir, en la esfera de la profesión burguesa y de la responsabilidad social” (p. 87). Fue enorme la proyección de sus intuiciones sobre la libertad cristiana:

En nombre de la libertad evangélica, que veía como un derecho y un don divinos, había quebrado el dictado impuesto a la conciencia con los votos forzosos y advertido de que el único voto vinculante de todo cristiano es la obligación hacia Dios fundada en el bautismo. Este apasionamiento por la libertad evangélica eliminaba teológicamente la aristocracia monástica o sacerdotal y fundaba la igualdad religiosa de la comunidad —justificada por la libertad y comprometida a ella— de los que tienen un mismo derecho ante Dios (p. 87).

Finalmente, puede decirse de esta obra que pinta fielmente la imagen de Lutero en prácticamente todas sus aristas y que, en efecto, lo anunciado desde el título de la obra se cumple totalmente. Las grandes afirmaciones teológicas que fundamentaron la reforma eclesiástica que encabezó, no hicieron de Lutero un nuevo padre de la iglesia sino más bien, como se ha expresado desde el Vaticano mismo, un “testigo de Jesucristo” que propugnó un verdadero cambio en la forma que debe asumir la religión cristiana en el mundo. Así lo expresa el autor en el epílogo: “Si es verdad que tener una religión significa ‘tener algo en lo que el corazón confía por completo’ entonces Lutero le descubrió al cristianismo la religión, y la religión al mundo” (p. 118).

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA GRADUADOS 2017

MAESTRÍA

López Mejía Javier

Título de tesis: “Dinámicas territoriales dentro del entorno de palenque: la utilización de SIG como herramienta para la comprensión de fenómenos regionales”.

Tutor: Dr. Rodrigo Liendo Stuardo

Fecha de examen: 02/05/2017

Espinosa de la Mora Dulce María

Título de tesis: “Manejo de recursos locales para la alimentación en llano del Higo, Jocotlán, Villa purificación, Jalisco, México”.

Tutor: Dra. Elena Lazo Chavero

Fecha de examen: 05/05/2017

Domínguez Herrera Jonathan Luis

Título de tesis: “Representación de la alegría de amaranto en la identidad actual de Tulyehualco”.

Tutor: Dr. Hernán Javier Salas Quintanal

Fecha de examen: 31/05/2017

Rodríguez López Alejandro

Título de tesis: “Iniciación ritual y vida conventual contemporánea: el caso del noviciado franciscano de Tapilula, Chiapas”.

Tutor: Dra. Enrique Lerma Rodríguez

Fecha de examen: 18/10/2017

Gómez García Irazú

Título de tesis: “Echar valor. Parteras tradicionales en el contexto biomédico del sector salud”.

Tutor: Dr. Gabriel Ascencio Franco

Fecha de examen: 23/10/2017

Méndez Martínez Erika María

Título de tesis: “La alimentación mesoamericana: la comida ritual en el pueblo totonaco de Coxquihui, Veracruz”.

Tutor: Dr. Andrés Medina Hernández

Fecha de examen: 18/10/2017

294. Morales Ríos Mónica Silvy

Título de tesis: “Evaluación biocultural: El proceso salud-enfermedad, las huellas de actividad física y las prácticas funerarias, en San Mateo Atenco y Santa Cruz Atizapán, periodo epiclásico (650/700 a 900 D.C.)”.

Tutor: Dra. Yo Sugiura Yamamoto

Fecha de examen: 27/10/2017

Vargas García Andrea Berenice

Título de tesis: “Música y Danza afroamericana: Reivindicación, invención y (e) utopía en la Costa Chica”.

Tutor: Dra. Citlali Quecha Reyna

Fecha de examen: 10/11/2017

Del Carmen Aguilar Martín Alejandro

Título de tesis: “Construcción de ciudadanía en Tonatico, Estado de México”.

Tutor: Dra. María Teresa Valdivia Donce

Fecha de examen: 13/11/2017

Chávez Martínez Perla Liliana

Título de tesis: “Ecuaciones para estimar la talla fetal al momento de la muerte”.

Tutor: Dr. Carlos Serrano Sánchez

Fecha de examen: 24/11/2017

Medellín Luque Fabiola

Título de tesis: “pies descalzos sobre asfalto. Redes migratorias de mujeres de la Huasteca Veracruzana a la Zona Metropolitana del Valle de México”.

Tutor: Dra. Martha Judith Sánchez Gómez

Fecha de examen: 29/11/2017

Varela Trejo David Abraham

Título de tesis: “Hacia adentro: graffiteros y vandalismo creativo en la ciudad de México”.

Tutor: Dr. Héctor Francisco Castillo Berthier

Fecha de examen: 08/12/2017

López Jiménez Manuel Alejandro

Título de tesis: “Entre tamborilleros y tamboriurbanos. La reconfiguración de la música yoko t’an”.

Tutor: Dr. E. Fernando Nava López

Fecha de examen: 12/01/2018

Rosas Landa Bautista Ismael Francisco

Título de tesis: “Jóvenes sanjuaneros: re-existencias en la participación comunitaria”.

Tutor: Dra. Paola Velasco Santos

Fecha de examen: 24/01/2018

García Gómez Víctor Hugo

Título de tesis: “Procedencia e intercambio de obsidiana en la cuenca México en el holoceno medio (6000-4000 A.N.E): El caso de San Gregorio Atlapulco Xochimilco”.

Tutor: Dr. Guillermo Acosta Ochoa

Fecha de examen: 02/02/2018

Franco Aguilar José

Título: “Experiencia migratoria, retorno e inserción: mujeres en zonas rurales de Jalisco”.

Tutor: Dra. Cristina Oehmichen Bazán

Fecha de examen: 28/06/2017

Gutiérrez Barrera Hulises

Título: “Los pueblos originarios del norte de la Ciudad de México: Una primera aproximación etnográfica”.

Tutor: Dr. Andrés Medina Hernández

Fecha de examen: 08/08/2017

Balcázar Quintero Martha

Título: “Carrera humana de resistencia: Factores antropológicos, morfo fisiológicos y de alimentación del corredor tarahumara”.

Tutor: Dr. Luis Alberto Vargas Guadarrama

Fecha de Examen: 17/08/2017

Urroz Kanan Raquel

Título: “Territorio, paisaje y Estado Mexica”.

Tutor: Dra. Johanna Broda

Fecha de Examen: 11/09/2017

Gómez Serrano Arturo

Título: “Los habitantes prehispánicos del norte de Nayarit a través de sus entierros: forma de vida y perfil osteopatológico”.

Tutor: Dr. Carlos Serrano Sánchez

Fecha de Examen: 21/09/2017

García Lam León

Título: “Entre chinchos y pitacoches. Análisis del sistema ritual de los pames de Ciudad del Maíz”.

Tutor: Dra. María Leticia Rivermar Pérez

Fecha de Examen: 16/10/2017

González González Agustín Porfirio

Título: Tabaco, turismo y tradiciones: La vida cotidiana en San Andrés Tuxtla, Veracruz”.

Tutor: Dr. Hernán Javier Salas Quintanal

Fecha de Examen: 31/10/2017

Juárez Sánchez Dalia

Título: “El impacto de la institución escolar en grado de vitalidad lingüística en tres comunidades zapotecas de la Sierra Sur de Oaxaca: Un estudio comparativo de San Miguel Yogovana, San José Lachiguri y San Miguel Suchixtepec”.

Tutor: Dra. Lucero Méndez Guadarrama

Fecha de Examen: 07/12/2017

Huber Daniela

Título: “Migración documentada e indocumentada: Los impactos de la ausencia masculina en dos comunidades otomías de la sierra Otomí -Tepehua”.

Tutor: Dra. Cristina Oehmichen Bazán

Fecha de Examen: 21/12/2017

Montiel Mendoza Mireya

Título: “El modelado cefálico superior etnicidad en las culturas del Golfo”.

Tutor: Dra. Tiesler Blos Vera

Fecha de Examen: 19/01/2018

Ramos Gómez Felipe Manuel

Título: “De la crítica a la imagen precaria de la infancia en México, Hacia un esquema multidimensional de investigación antropológica”.

Tutor: Dra. Rosa María Ramos Rodríguez

Fecha de Examen: 19/01/2018

Hernández Flores Rocío

Título: “Análisis de la variación craneofacial en los primeros pobladores de México y su implicación en el poblamiento de América”.

Tutor: Dr. Carlos Serrano Sánchez

Fecha de Examen: 22/01/2018

Mantilla Osornio Adolfo Felipe

Título: La imagen del milagro: itinerarios del transvalor

Tutor: Dra. Deborah Dorotinsky Alperstein

Fecha de Examen: 29/01/2018



CALENDARIO ESCOLAR

PLAN ANUAL 2018

AGOSTO 2017

L	M	M	J	V	S	D
	1	2	3	4	5	6
7	8	9	10	11	12	13
14	15	16	17	18	19	20
21	22	23	24	25	26	27
28	29	30	31			

CICLO ESCOLAR 2017-2018

SEPTIEMBRE 2017

L	M	M	J	V	S	D
				1	2	3
4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17
18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29	30	

OCTUBRE 2017

L	M	M	J	V	S	D
						1
2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15
16	17	18	19	20	21	22
23	24	25	26	27	28	29
30	31					

NOVIEMBRE 2017

L	M	M	J	V	S	D
		1	2	3	4	5
6	7	8	9	10	11	12
13	14	15	16	17	18	19
20	21	22	23	24	25	26
27	28	29	30			

DICIEMBRE 2017

L	M	M	J	V	S	D
				1	2	3
4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17
18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29	30	31

ENERO 2018

L	M	M	J	V	S	D
1	2	3	4	5	6	7
8	9	10	11	12	13	14
15	16	17	18	19	20	21
22	23	24	25	26	27	28
29	30	31				

FEBRERO 2018

L	M	M	J	V	S	D
			1	2	3	4
5	6	7	8	9	10	11
12	13	14	15	16	17	18
19	20	21	22	23	24	25
26	27	28				

MARZO 2018

L	M	M	J	V	S	D
			1	2	3	4
5	6	7	8	9	10	11
12	13	14	15	16	17	18
19	20	21	22	23	24	25
26	27	28	29	30	31	

ABRIL 2018

L	M	M	J	V	S	D
						1
2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15
16	17	18	19	20	21	22
23	24	25	26	27	28	29
30						

MAYO 2018

L	M	M	J	V	S	D
	1	2	3	4	5	6
7	8	9	10	11	12	13
14	15	16	17	18	19	20
21	22	23	24	25	26	27
28	29	30	31			

JUNIO 2018

L	M	M	J	V	S	D
				1	2	3
4	5	6	7	8	9	10
11	12	13	14	15	16	17
18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29	30	

JULIO 2018

L	M	M	J	V	S	D
						1
2	3	4	5	6	7	8
9	10	11	12	13	14	15
16	17	18	19	20	21	22
23	24	25	26	27	28	29
30	31					

AGOSTO 2018

L	M	M	J	V	S	D
			1	2	3	4
5	6	7	8	9	10	11
12	13	14	15	16	17	18
19	20	21	22	23	24	25
26	27	28	29	30	31	

CICLO ESCOLAR 2018-2019

	Días inhábiles		Exámenes
	Inicio ciclo escolar 7 / Agosto / 2017		Asueto Académico
	Fin ciclo escolar 4 / Mayo / 2018		Vacaciones Administrativas
			Período Interanual

Septiembre	15 y 16	Febrero	5
Noviembre	1, 2 y 20	Marzo	19
Diciembre	12 y 25	Mayo	1, 10 y 15
Enero	1		

* Aprobado por el Colegio de Directores de Facultades y Escuelas en su sesión del 9 de febrero de 2017 y por la Comisión de Trabajo Académico del H. Consejo Universitario en su sesión del 14 de febrero de 2017.



150 AÑOS ESCUELA NACIONAL PREPARATORIA

2 de diciembre de 1867 el Presidente Benito Juárez expide la "Ley Orgánica de Instrucción Pública en el Distrito Federal" mediante la cual se funda la ENP, iniciando su primer ciclo escolar el 3 de febrero de 1868.

