



Temas Antropológicos. Revista Científica de
Investigaciones Regionales
ISSN: 1405-843X
temasantropologicos@gmail.com
Universidad Autónoma de Yucatán
México

Los agentes de la diversidad religiosa. Algunas reflexiones desde el sureste y occidente de México

Chalé Solís, Pedro Jesús

Los agentes de la diversidad religiosa. Algunas reflexiones desde el sureste y occidente de México
Temas Antropológicos. Revista Científica de Investigaciones Regionales, vol. 33, núm. 2, 2011
Universidad Autónoma de Yucatán, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455861216001>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

Los agentes de la diversidad religiosa. Algunas reflexiones desde el sureste y occidente de México

Pedro Jesús Chalé Solís

Resumen: Este trabajo propone analizar la agencia humana como factor que explique la diversidad religiosa. La intención de este análisis es dar cuenta de cómo los individuos desarrollan una serie de estrategias para propagar la fe que han recibido y por tanto contribuyen al surgimiento y desarrollo de confesiones cristianas diferentes al catolicismo en Yucatán y Michoacán.

Palabras clave: religión, diversidad, Yucatán y Michoacán.

Abstract: This paper attempts to analyze human agency as a factor that explains religious diversity. The intention of this analysis is to give account of how individuals develop a range of strategies to spread the faith they have received, and thus contribute to the emergence and development of Christian denominations, different from Roman Catholicism, in Yucatan and Michoacan.

Keywords: Religion, Diversity, Yucatan, Michoacan.

Temas Antropológicos. Revista
Científica de Investigaciones Regionales,
vol. 33, núm. 2, 2011

Universidad Autónoma de Yucatán,
México

Recepción: 27 Agosto 2010
Aprobación: 28 Abril 2011

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=455861216001](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455861216001)

Los agentes de la diversidad religiosa. Algunas reflexiones desde el sureste y occidente de México

Un tema clave en las ciencias sociales ha sido el de la “agencia humana” (Whitbeck, 1997). El punto a debate es la primacía de las estructuras sociales en la subjetividad o de lo subjetivo sobre lo social. Problema que puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿realmente el sujeto puede establecer los fines y los medios de sus actos, afectando con ello el curso objetivo de los hechos? o ¿esos fines y esos medios se concretan en él para cumplir un curso objetivo que no depende de su acción? (Hernández Prado, 1990).

Durante mucho tiempo, las ciencias humanas contemporáneas trazaron una demarcación teórica entre lo individual y lo colectivo; por lo general, otorgaron mayor peso a la dimensión comunitaria en detrimento del papel del individuo en la construcción de la sociedad y la cultura (Rionda Ramírez, 1993: 12). Empero, en las últimas cuatro décadas del siglo XX empezaron a proliferar los estudios que buscaban vincular los enfoques macroscópicos (centrados en las estructuras y los sistemas que aparecían vacíos de agencia y subjetividad) y los microscópicos (centrados en los individuos y sus acciones que perdían de vista los arreglos materiales e institucionales en los que transcurrían sus actos) (Issa González y Reygadas Robles Gil, 1999: 9).

El surgimiento y crecimiento de confesiones cristianas ^[1] y paracristianas en el país nos permite continuar con el debate anterior. En el texto *Atlas de la diversidad religiosa en México* (2007) y en

Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación religiosa (2009), se discute sobre factores y procesos macroestructurales que explican el cambio religioso en el país. Entre éstos se mencionan los siguientes: urbanización, industrialización, etnicidad, pobreza extrema y marginación, movilidad nacional e internacional. Sin descartar las variables sociales, en este trabajo propongo analizar la agencia humana como otro factor que explique la diversidad religiosa.

Los datos etnográficos fueron tomados durante el trabajo de campo realizado en Chapab, Yucatán (febrero-junio 2003) y en Sahuayo, Michoacán para el proyecto de tesis de licenciatura (Chalé Solís, 2005). Chapab se localiza en el sur de Yucatán, en la llamada región citrícola. En el 2000, su población oscilaba entre las 2500 y las 2800 personas. La mayor parte de la población económicamente activa se dedicaba a la agricultura (53%). Cerca del 30% de sus habitantes solamente habla maya, otro 60% es bilingüe y alrededor del 10% entendería el maya, sin poder hablarlo. Por su parte, Sahuayo está considerada como una ciudad; en el 2005 contaba con 61,965 habitantes que se concentraban en la cabecera municipal del mismo nombre. Una de las actividades económicas más importantes es el comercio, pero también se elaboran huaraches y sombreros. Sahuayo, junto con Jiquilpan, forman parte de un sistema regional complejo que incluye también a las ciudades de Zamora^[2] (sede del obispado) y Guadalajara.

En el 2000, en Chapab 59.14% de la población declaró ser católica; mientras que en Sahuayo, Michoacán, 97.82% profesa la religión católica (INEGI, 2000). No obstante, más allá de estos datos y de las diferencias entre una y otra localidad, vale la pena realizar un ejercicio analítico que nos permita ubicar algunos patrones en el crecimiento de confesiones religiosas diferentes al catolicismo en el país.

Algunos elementos teóricos: campo, estructura y agencia

Casi tres décadas después de su primer trabajo, Pierre Bourdieu (1988: 127) definió su perspectiva teórica como *constructivismo estructuralista o estructuralismo constructivista* para señalar que existen estructuras objetivas e independientes de los agentes que moldean las prácticas sociales, pero que a la vez son lo suficientemente abiertas para ser transformadas por las luchas de poder entabladas por los agentes sociales. Con su propuesta, este sociólogo pretendía “reintroducir de alguna manera a los agentes, que Lévi-Strauss y los estructuralistas, especialmente Althusser tendían a abolir, haciendo de ellos simples epifenómenos de la estructura” (Bourdieu, 1988: 22).

Bourdieu parte de un principio básico: “(*Habitus*) + (Capital) = práctica. Es decir, el *habitus*, estructura estructurada y estructurante, que es constituida por el campo, produce prácticas y estrategias. Las prácticas organizan los pensamientos, percepciones y acciones” (Bourdieu, 1991: 145-146). “Las estrategias también son frutos del *habitus* y del sentido práctico que se adquiere desde la infancia” (Bourdieu, 1988: 70). El autor aclara que las estrategias no son resultado de un pensamiento racional, ni

de la búsqueda consciente de la máxima ganancia, no tienen una cualidad teleológica, sino que son “acciones objetivamente orientadas hacia fines que pueden no ser los que se persiguen subjetivamente” ^[3] (Bourdieu, 1990: 140-141).

Ahora bien, mantengamos la propuesta de que se reintroduce a los agentes frente a la estructura, que agentes y estructura forman una relación dialéctica. No obstante, considero que Bourdieu se centra más en la estructura (en el campo) y menos en los agentes. Nos dice poco de cuáles son sus características, de los procesos a través de los cuales los agentes producen prácticas relativamente distintas al *habitus* que han interiorizado. Da la impresión, aunque el autor no lo que quiera presentar de esta manera, de tratarse de un proceso mecanicista, donde existe poco margen de reflexión para los agentes.

Por otro lado, con la teoría de la estructuración Giddens (1979) pretende escapar de la unilateralidad entre *acción* y *estructura*. El fondo del estudio es cómo la acción es estructurada y cómo los caracteres estructurados de la acción son reproducidos (Thompson, 1988).

Giddens define la estructura como un conjunto de reglas y recursos. En términos generales, se refiere por reglas a ciertas prácticas rutinarias, aunque éstas no siempre pueden ser catalogadas como reglas. Éstas tienen que ser entendidas como “técnicas o procedimientos generalizables que se aplican a la escenificación/reproducción de prácticas sociales” (Giddens, 2006: 57). Hay reglas codificadas y formales, como las leyes; pero también las hay de carácter informal. Por otro lado, por *recursos* se refiere a propiedades estructurales que los agentes utilizan y reproducen en el curso de una interacción; a través de ellos se ejerce poder. Giddens distingue dos clases de recursos: “a) de asignación, son de índole material y se ejercen para el dominio de la naturaleza y de objetos inanimados; y b) de autoridad, se derivan de la posibilidad de aprovechar las actividades de los seres humanos y del dominio de unos actores sobre otros” (Giddens, 2006: 57).

La estructura constriñe y posibilita los cursos de acción de los agentes; es tanto el medio como el resultado de las acciones. La acción debe entenderse como el flujo de actividades iniciadas por agentes autónomos. Estamos entonces ante la *dualidad de la estructura*. La estructura está fuera del tiempo y del espacio, excepto en sus actualizaciones en sistemas sociales. De esta manera, analizar la estructura de sistemas sociales “significa estudiar los modos en que esos sistemas, fundados en las actividades inteligentes de actores situados que aplican reglas y recursos en la diversidad de contextos de acción, son producidos y reproducidos en una interacción” (Giddens, 2006: 61).

En otras palabras, tanto Bourdieu como Giddens están proponiendo que una estructura, se hace presente a través de las prácticas situadas de los agentes. Prácticas que, en la visión del primer autor, son resultado del *habitus*; y en la perspectiva del segundo, de las reglas y recursos que se toman de la misma estructura. Entonces, en ambos autores, es central la categoría de acción, el papel del agente actuante y ejecutante,

de su capacidad de invención e improvisación (aun dentro de ciertas limitaciones).

Quizás una diferencia entre ambos autores, radique en que para Bourdieu es central la *in-corporación* del *habitus* en los agentes, lo ya aprendido no está ni a discusión ni a elección. Mientras que para Giddens, los agentes realizan una serie de procesos subjetivos en el transcurso de la acción.

Para Giddens (2006: 201) las “sociedades humanas no existirían sin un obrar humano [agencia]. Pero no ocurre que los actores creen sistemas sociales: ellos lo reproducen o los transforman, y recrean lo ya creado en la continuidad de una praxis”.^[4] Desde la perspectiva de este autor, la categoría de agencia hunde sus raíces en el concepto de acción, entendida como la “capacidad de hacer” y “capacidad de saber” (Giddens, 1981: 162-163). Respecto a este segundo elemento se refiere al hecho de que los miembros de una sociedad conocen en gran medida cómo funciona esa sociedad. Sobre la “capacidad de hacer” entiende la posibilidad de los agentes de “actuar de otra manera”, es decir, que “se es capaz de intervenir en el mundo, o de abstenerse de esa intervención, con la consecuencia de influir en un proceso o un estado de cosas específicas” (Giddens, 2006: 51). Esta capacidad de hacer no debe ser identificada con la habilidad de los seres humanos de tomar decisiones o elecciones racionales; sino más bien, los agentes pueden proponerse no hacer algo y de todas maneras hacerlo; o bien, que los resultados de sus acciones no sean necesariamente los que se esperaban. Lo cual Giddens (1979: 56) refiere en otro texto, el sentido de “pudo haber actuado de otra manera” se torna difícil y complejo.

Según Giddens, ser *agente* implica la capacidad de desplegar en el fluir de la vida cotidiana, un espectro de poderes causales, incluidos el poder de influir sobre el desplegado por otros. Los agentes realizan procesos subjetivos (monitoreo reflexivo, racionalización y motivación de la acción), vinculados a consecuencias no intencionales de la acción que reaparecen como condiciones de acción no reconocidas (Cohen, 1994: 61). El monitoreo reflexivo se refiere a la acción a través de la cual los agentes prestan atención constante al flujo de la vida social; es decir, observan su propia conducta y la de los demás. La racionalización implica que los agentes son capaces de explicar casi todo lo que hacen, aunque no necesariamente estén conscientes de todas las consecuencias de sus actividades.

Finalmente, tenemos el aspecto de los motivos, de los cuales no siempre pueden dar cuenta los agentes (Giddens, 2006: 43). De acuerdo con este esquema, los agentes pueden no tener la más remota idea de que su participación en las rutinas sociales contribuye a la reproducción social; o bien, que emplean una gran variedad de habilidades sin tener en cuenta que son condiciones para su participación en la vida social (Cohen, 1994: 62).

Matías Dewey (2003: 47), retomando los planteamientos teóricos de Giddens, propone que la persistencia de la tradición religiosa en la modernidad es posible gracias al compromiso activo de los creyentes.

Las grandes tradiciones, como las religiones institucionalizadas, están ligadas a la memoria colectiva, incluyen el ritual, una noción formularia de verdad, tienen guardianes y una fuerza vinculante con un contenido moral y emotivo a la vez. Para Dewey los creyentes ejercen su agencia al disponer de los recursos que la misma tradición les ofrece para resguardar y transmitir aquello que han recibido. En este sentido, podemos señalar que, en tanto agentes, los miembros de las confesiones cristianas y paracristianas se convierten en guardianes (y con ello en difusores) de las nuevas creencias que han recibido.

Los protagonistas de la transformación religiosa

El monopolio religioso católico en Yucatán empieza a fracturarse a finales del siglo XIX. En octubre 1877 llegó a la ciudad de Mérida el reverendo Maxwell Phillips, misionero estadounidense integrante de la primera Misión Protestante que había llegado a México para realizar labores de evangelización. Dicho personaje empezó a relacionarse con notables familias yucatecas que le ayudaron con la distribución de biblias y folletos. Meses más tarde, en mayo de 1878, comenzó a realizar cultos públicos, “a los que asistían personas de todas clases” (Martín Díaz, 1997: 62). Con la repentina muerte de su hija, el reverendo Phillips tuvo que regresar a los Estados Unidos. Fue nombrado su sucesor Procopio Díaz (originario del estado de Guerrero).

En 1888, diez años después del arribo del primer misionero, la congregación de “El Divino Salvador”, de la ciudad de Mérida, es elevada a la categoría de Iglesia. Décadas más tarde, en 1921, se creó la segunda Iglesia presbiteriana con el nombre de Antioquia. De acuerdo con Martín, “a esta fase de la introducción del presbiterianismo en Yucatán, que abarca de 1877 a 1921, siguió una especie de intermedio, durante el cual las misiones, congregaciones e iglesias continuaron su crecimiento pero sin el empuje con que habían iniciado” (Martín Díaz, 1997: 66). A partir de 1921, empezaron a desarrollar nuevas misiones y congregaciones al interior de los municipios yucatecos: Buctzotz (1921), Chankom (1926), y Maní (1928).

Por su parte, Patricia Fortuny (1995) señala que en 1925 llegó a Yucatán el primer misionero de la Iglesia Adventista del Séptimo Día; en 1939, un yucateco pentecostal que vivía en Estados Unidos decide regresar al estado para iniciar su actividad misionera en localidades como Progreso, Valladolid y Tizimín. En 1951 se estableció la primera Iglesia Bautista en Yucatán; para estas mismas fechas llegaron los mormones y finalmente arribaron al estado los testigos de Jehová. Esta misma autora menciona que alrededor de 1988 en la ciudad de Mérida existían cerca de 89 congregaciones protestantes. 10 de ellas se encontraban en el centro de la ciudad y las 79 restantes estaban distribuidas en colonias y fraccionamientos habitados por personas de clases medias y bajas. Agrega que del total de congregaciones protestantes, 40% corresponde al tipo de Iglesia evangélica histórica; 25% a las congregaciones presbiterianas; 10% a las Bautistas; 38% a Iglesias pentecostales, y 21% a los mormones,

adventistas y testigos de Jehová (Fortuny, 1989). En este orden de ideas, el incremento de las Iglesias protestantes de 1970 al 2000, en comparación con la década del 60, va del 1 al 11%, respectivamente. En 2000, 84% del total de la población yucateca se identificaba como católica; 8% pertenecía a las Iglesias protestantes y evangélicas, y 3% a las Iglesias bíblicas no evangélicas (INEGI, 2000).

En el caso específico de Chapab, la diferenciación religiosa tiene sus antecedentes en la década de los setentas. Sin embargo, el censo de 1960 registraba la presencia de 35 protestantes, quienes representaban cerca de 1.8 % del total de la población, que en aquel entonces era de 1944 habitantes. Para 1970 los protestantes sumaban unos 55 fieles, en 1980 ya rebasaban los 200 y en 1990 eran ya cerca de 500 personas.

De acuerdo a un censo realizado en 2003, durante el trabajo de campo de esta investigación, 987 (63%) personas declararon ser católicas; 196 (12%), testigos de Jehová; 95 (6%), pentecostales; 113 (7%), presbiterianos; 29, dijeron pertenecer a la Iglesia apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ); 18, a la Asamblea de Dios; 8, a la Iglesia Cristiana Interdenominacional de la República Mexicana (ICIRM); 4 a la Iglesia bautista; 1, a la Iglesia adventista,^[5] y 126 (8%) personas dijeron no profesar alguna religión.

De manera concreta, es partir de 1980 que tenemos los primeros indicios del surgimiento de minorías cristianas en Chapab. Don Juan, un fiel de la Iglesia Cristiana Interdenominacional de la República Mexicana, dio inicio con las actividades de esta Iglesia en Chapab. Don Juan es nativo del pueblo vecino de Sacalum. Allí, a raíz de un accidente, se convirtió del catolicismo a la Iglesia Interdenominacional. Decidido a propagar esta fe, llegó a Chapab con la certeza y la seguridad de establecer una “gran Iglesia”. Narra que cuando llegó a esta población no tenía nada, pero confiando en Dios empezó a adquirir algunas pertenencias como su modesta casa (elaborada al estilo tradicional maya), junto a la cual se encuentra el templo de la ICIRM. Éste es una pequeña construcción de bajareques y techo de dos aguas elaborado con láminas de cartón. Apenas iniciaba la Iglesia Interdenominacional en Chapab, cuando una escisión en su interior dio lugar a la aparición de dos nuevas Iglesias: la Pentecostal Unida de México (IPUM) y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ). A su vez, un integrante de la IPUM ayudaría a crear una cuarta iglesia: la del Concilio de las asambleas de Dios (AD).

La narración de don Juan en parte coincide con la de Marta, esposa del pastor de la IPUM. Ella asegura que conoció la palabra de Dios en la ICIRM hace más de veinte años. Cuando doña Marta estuvo en la ICIRM los cultos se celebraban en casa de una de sus hermanas, pero por problemas familiares se quedaron sin templo. Fue entonces cuando ella llevó la palabra de Dios con Martín Tolosa.^[6] Por problemas relacionados con la posesión del terreno donde estaba el templo se dividieron y así surgió la Iglesia Pentecostal Unida de México y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. La Iglesia pentecostal se “levantaría” (material y espiritualmente) con la ayuda de los fieles de otras Iglesias de Ticul y Mérida.

La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ) inició sus actividades en Chapab en el 2000. Con todos los problemas que se suscitaron en relación con la construcción que se encuentra en el terreno de Martin Tolosa, ésta no se utilizó durante un tiempo para ningún tipo de culto. En el 2000 el pastor Clemente, responsable de la IAFCJ de la ciudad de Ticul, conoció a Martín y se pusieron de acuerdo para aprovechar ese espacio y realizar allí los cultos de la Iglesia apostólica. Así, el pastor Clemente, junto con un grupo de fieles de Ticul, visita la localidad para celebrar los cultos religiosos. Éstos se caracterizan por la emotividad de los participantes. Los integrantes de la IAFCJ creen en los dones de sanidad, en el don de lenguas y en el derramamiento del Espíritu Santo.

Respecto a la Iglesia del Concilio de las Asambleas de Dios (AD), Ernesto (integrante de la Iglesia pentecostal) narra que esta iglesia empezó cuando su primo José le comentó que había tenido una revelación divina, que tenía muchas ganas de estudiar la Biblia y de adorar a Dios. Entonces Ernesto decidió apoyar a su primo para construir una iglesia en un terreno de su propiedad. En otra ocasión, José le dijo a Ernesto que había tenido otra revelación en la que había visto la iglesia llena, incluso había gente de pie fuera de ella. Tiempo después, Ernesto le indicó a José que en realidad lo que había soñado era que la Iglesia iba a caer, iba a desaparecer. No obstante siguieron construyendo la iglesia hasta que se presentó un problema relacionado con la falta de los papeles legales en los que se especificara quién era el dueño del terreno donde se estaba levantado el templo. Sin embargo, después de mucha insistencia el primo de Ernesto tramitó los papeles pero dijo habérselos dado a un pastor de Ticul. Al poco tiempo Ernesto tuvo otra revelación en la que Dios le manifestó que su primo se quedaría sin dinero y que acudiría con él para pedirle ayuda. Así sucedió, a la semana de esta revelación, José le solicitó una ayuda económica a Ernesto. Éste aprovechó para pedirle los papeles del terreno donde estaba la iglesia, según Dios se lo había mandado. Aunque José prometió que sí entregaría los documentos, éstos nunca llegaron a manos de Ernesto. Al poco tiempo la gente empezó a dejar de ir a los cultos y ahora sólo quedan las ruinas de lo que fuera la iglesia. Efectivamente, el templo está a punto de caerse, pero actualmente los pocos fieles que siguen perteneciendo a la Asamblea de Dios, están recibiendo la visita de un misionero de la misma iglesia. De hecho, en julio de 2003 realizaron una campaña evangelística, en la que anunciaron que habían conseguido un nuevo terreno y allí iban a empezar a levantar el templo de la Asamblea de Dios.

Estos relatos pueden sonar muy contradictorios, pero nos permiten afirmar que la fragmentación del campo religioso obedece incluso a cuestiones personales; observamos a individuos con capacidad de reelaborar significados de manera que no sean ellos los que se adapten a determinadas doctrinas religiosas, sino que éstas se adapten a sus propios intereses y necesidades. Tenemos el caso de Juan, de la Iglesia Interdenominacional, que como los profetas del Antiguo Testamento y los apóstoles, se sabe convencido de salir de su población de origen,

iniciar una misión en un lugar desconocido (con las incertidumbres y dudas que esto conlleva) y construir una gran iglesia, convertir a una gran muchedumbre. Si bien, no se logró este objetivo, las acciones de Juan posibilitaron que otras personas conocieran una fe diferente al catolicismo y que se convirtieran en los iniciadores y fundadores de otras Iglesias en Chapab: la Iglesia Pentecostal Unida de México y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. Con lo cual se continúa ampliando el mercado religioso de esta localidad rural. De hecho, un integrante de la Iglesia pentecostal es quien se daría a la tarea de formar la Iglesia del Concilio de las Asambleas de Dios. Éste caso es sobresaliente porque José dice haber recibido mensajes divinos que le pedían “fundar” una nueva iglesia en Chapab. José también es llamado a cumplir una misión; encargo que él acepta sin tener mucho conocimiento del procedimiento, incluyendo los detalles de la posesión legal del terreno. Desde luego en todos los casos anteriores, no se puede dejar de mencionar la ayuda y el soporte que estas personas recibían de fieles de otras localidades más grandes (como Ticul y Mérida).

De forma parecida, los testigos de Jehová iniciaron sus actividades en Chapab en la década de 1970. Uno de los primeros conversos fue Manuel, quien hoy es el anciano presidente de la congregación. Manuel recuerda que hace varias décadas fue instruido en “la verdad” por unas personas que eran testigos de Jehová provenientes de la ciudad de Mérida. Una vez que Manuel pudo apreciar que lo que le habían enseñado realmente era bíblico se dio a la tarea de ir convenciendo a más gente. Como él mismo dice: cada vez que aprendía algo nuevo de la Biblia quería contárselo a todo el que se cruzara por su camino.

En los comienzos de la congregación Manuel recuerda que sólo eran siete personas las que asistían a los cultos y ahora ya suman más de ochenta publicadores. Manuel también comenta que en una ocasión los corrieron violentamente de la casa donde tenían sus reuniones, la gente los veía mal porque ellos ya no participaban de manera activa en las fiestas en honor de la santa patrona del lugar. En la actualidad, aunque mucho de esto ha cambiado, todavía hay personas que les cierran la puerta de sus casas cuando pasan a predicar, pero esto les indica que están por el buen camino porque “a los que no son del mundo los persiguen y los desprecian”. Asimismo, tras más de treinta años de haber comenzado esta labor, Manuel se siente contento porque Jehová los ha bendecido grandemente; lo cual es palpable con los más 150 integrantes de la congregación y la construcción del “Salón del Reino”.

En este caso, se trata de una típica conversión paulina: Manuel tiene acceso a la verdad, se da a la tarea de convencer a más personas y siente que su esfuerzo se ve recompensado por la divinidad. Manuel, en tanto agente, actuó de otra manera y buscó intervenir en el flujo de una serie de acciones para propagar su nueva fe; incluso en contra de los deseos de la sociedad mayoritaria.

Por lo que respecta al estado de Michoacán, particularmente en la zona de influencia de la diócesis de Zamora, la primera ola de confesiones no católicas se arraigó entre 1920 y 1930 gracias a la labor realizada por

el Instituto Lingüístico de Verano, por los emigrantes de retorno que cambiaron de religión en Estados Unidos y por los esfuerzos de algunos agraristas que se convirtieron al protestantismo. Posteriormente, con el *boom* agrícola del valle de Zamora en la década de 1970 llegaron a la región trabajadores procedentes del centro y sur del país y con ellos una segunda oleada de protestantes. Los datos de 1990 permiten inferir, de manera general, que en los municipios que integran la diócesis 13 de cada 100 habitantes pertenecen a un credo religioso diferente al católico. Además, los municipios michoacanos que tienen la mayor presencia de conversos a denominaciones religiosas cristianas y paracristianas son las poblaciones que tienen tasa alta y media de emigración a los Estados Unidos (Hernández Madrid, 1999: 181-182).^[7]

En términos numéricos, son evidentes las diferencias entre el sureste y el occidente del país respecto al crecimiento de las minorías religiosas cristianas y paracristianas. Mientras que en Yucatán, hasta el año 2000, se hablaba que 11% de la población pertenecía a alguna minoría cristiana o paracristiana; en Michoacán el porcentaje apenas alcanzaba 2.91%. Recientemente, el Cuestionario General Anual de Estadística realizado por la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) informa que entre el 2008 y 2009 en la Arquidiócesis de Morelia (que abarca cinco diócesis dentro del territorio michoacano, incluyendo la de Zamora) la población que se considera “no católica” aumentó de 139 mil a 230 mil personas.^[8]

En Sahuayo, cuyos habitantes presumen de su ascendencia cristera^[9] y su devoción a Santiago apóstol (Chalé, 2007),^[10] se habla de la presencia de protestantes desde la década de 1930. Empero, no va a ser sino hasta finales de 1970 y principios de 1980 cuando surjan con mayor fuerza las denominaciones religiosas bíblicas evangélicas y no evangélicas. Actualmente encontramos a la Iglesia Bautista, Centro de Fe, Esperanza y Amor, Adventistas del Séptimo Día (mormones), y testigos de Jehová.

Una de las primeras iglesias evangélicas en hacerse presente en Sahuayo fue la Iglesia cristiana Centro de Fe, Esperanza y Amor.^[11] Ésta tiene sus orígenes hacia el año de 1977 cuando José Flores le habló del Evangelio a Adán Flores, padre del actual pastor de la Iglesia. José había oído hablar de esta iglesia durante su estancia en los Estados Unidos y a su regreso a Sahuayo comenzó a compartir el evangelio con su familia, entre ellos su primo Adán. Después de haber conocido esta Iglesia, Adán y su esposa viajaban a Guadalajara o a Zamora para asistir a los cultos religiosos de esta Iglesia. Durante estos primeros años, a principios de 1980, también asistían a otra iglesia cristiana de Sahuayo llamada Casa de Oración y Alabanza (la cual era pastoreada por Jesús Rodríguez). Pero hubo un tiempo en que dicha Iglesia ya no contó con pastor y, por tanto, Adán Flores y su familia empezaron a participar en los servicios de la Iglesia Bautista, que también estaba iniciando sus actividades en Sahuayo. Más tarde, los Flores y otras personas cercanas a ellos empezaron a reunirse en una vivienda particular hasta que el pastor David Pursifoll, originario de Estados Unidos, pero que tenía una relación estrecha con la Iglesia Centro de Fe, Esperanza y Amor de Guadalajara, comenzó a visitar a este grupo de fieles en 1991. Éste es el origen más próximo de esta Iglesia en

Sahuayo. Luego, en 1994 estos fieles adquirieron un terreno e iniciaron la construcción de su actual templo. El pastor David estuvo al frente de la Iglesia hasta 2001. En este año Joel Flores, hijo de Adán Flores, tomó las riendas de la Iglesia. Por pláticas con sus padres, Joel recuerda que el inicio de esta Iglesia en Sahuayo no fue nada fácil. Fueron perseguidos, criticados e incluso intentaron matar a su papá. Hasta hace poco todavía les apedreaban el templo cuando estaban reunidos en su culto de oración.

El caso de Joel es interesante porque nos muestra precisamente la capacidad de los agentes para incidir en los acontecimientos. Joel Flores es un creyente de segunda generación. Su tío José Flores, emigrante de retorno y que se había convertido a una religión pentecostal en Estados Unidos, empezó a “predicar el evangelio” a los padres de Joel. Él no habla de un proceso de conversión sino recalca que creció con la nueva fe de sus progenitores. Cuando estaba en los primeros años de la carrera de medicina en la ciudad de Morelia, decidió abandonar su formación profesional y empezar a prepararse en la labor de pastor. Para esto tomó diversos cursos en Guadalajara y desde el 2001 está al frente de la iglesia de Sahuayo. Su labor proselitista no se ha limitado a Sahuayo y por ello ha logrado el establecimiento de una comunidad de fieles en Jiquilpan que se reúnen todos los domingos, así como en Venustiano y Pajacuarán cuyas reuniones son más esporádicas. Como se ve, siguiendo con el símil de Bourdieu, Joel apostó incrementar su capital simbólico dentro de su grupo primario (familia, comunidad de creyentes) y posteriormente involucrarse en el crecimiento y consolidación de su iglesia.

Por su parte, la Iglesia Bautista tuvo sus antecedentes más remotos a mediados 1985 cuando Rubén Jarero, quien conoció la Palabra de Dios en los Estados Unidos, regresó a su pueblo natal y empezó a difundir esta doctrina entre sus familiares más cercanos.^[12] En este mismo año, cerca de diez personas ya se congregaban para escuchar el Evangelio. Entre éstos estaban el señor Rubén, su esposa Guadalupe Víctor; sus cuatro hijos: Guadalupe, Rosa, Roberto y Claudia; así como el señor Ramón Víctor y su esposa Consuelo Gutiérrez, sus hijas Teresa y Marta (suegros y cuñadas de Rubén, respectivamente). Para 1986, este grupo de fieles ya había aumentado a 47. Durante seis años se reunieron en la casa de Ramón Víctor. Rubén Jarero era quien conducía a este grupo de fieles. No tenían una denominación religiosa, simplemente eran “cristianos evangélicos”. Para 1990 toman el nombre de Iglesia Interdenominacional. Desde 1988 y hasta 1993 el pastor Rubén Ortega estuvo al frente de esta comunidad. En este lapso de tiempo, el grupo fue creciendo al pasar de 47 fieles en 1986 a 144 en 1992.^[13] Estos primeros seis años fueron bastante difíciles para estos cristianos, al grado que solicitaban protección policiaca para la casa de Ramón Víctor porque constantemente algunos católicos la apedreaban y, por lo menos, en dos ocasiones intentaron quemarla. En 1992 empezaron a levantar un templo en un terreno donado por don Ramón Víctor. En 1994 dejan de ser Iglesia Interdenominacional, los dirigentes decidieron constituirse como la primera Iglesia Bautista de Sahuayo y se adhirieron a la Convención Regional Bautista Michoacana,

con sede en Morelia. Hoy día, la Iglesia Bautista cuenta con unas 20 familias, es decir, entre 54 ó 60 fieles.

Un aspecto a resaltar que marca una diferencia con la localidad de Chapab, es que en Sahuayo las iglesias cristianas y paracristianas, directa o indirectamente, resultaron de la participación de los sahuayenses en los flujos migratorios hacia Estados Unidos. Como sabemos, los habitantes de la región occidente de México tienen una larga tradición migratoria; no así el sureste del país. En el caso de las iglesias de Sahuayo podemos encontrar un padrón: una persona conoce la confesión cristiana o paracristiana en Estados Unidos; por alguna razón, regresa a su lugar de origen convencida de propagar el nuevo credo, lo cual realiza generalmente entre sus familiares y amigos cercanos; aunque los datos no son explícitos, podemos deducir que son individuos carismáticos, que llegan, predicán y convencen. Son, por decirlo en términos de Bourdieu (2006: 63-65), los profetas, aquellos “empresarios independientes de salvación”, que pretenden producir y distribuir bienes de salvación de un nuevo tipo.

El inicio de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Sahuayo es un tanto diferente. Esta iglesia paracristiana inició sus actividades en Jiquilpan hace veinticinco años cuando el señor Miguel Longgi (abogado, originario del D.F.) y su esposa Rosa Elena Navarrete (originaria de Sahuayo, bióloga, con maestrías en ciencias de salud ambiental y en educación), llegaron a Jiquilpan.^[14] Los dos ya pertenecían a la dicha Iglesia en la ciudad de México. Una vez establecidos, en Jiquilpan conocieron a Enrique Chávez y a su familia, quienes ya eran miembros de la Iglesia y a su regreso de Estados Unidos se sumaron a las actividades de la misma. Para estas fechas, la Iglesia pasó de tener tan sólo dos miembros a veinte integrantes. La mayoría de ellos se acercó a la iglesia pensando que los iban a ayudar a irse a la Unión Americana. Esta Iglesia también tuvo un principio difícil: “nadie se acercaba a nosotros, además tenían miedo de que sus padres los desheredaran, también tenían miedo a los de la sotana”, señala Miguel. Después que en Jiquilpan no tuvieron el éxito esperado, Miguel y su esposa se trasladaron a Zamora; posteriormente, recorrieron diferentes pueblos de la región, como La Barca, Tizapán el Alto, Jalisco. Después los enviaron a “levantar la obra de la iglesia en Sahuayo”. Se establecieron en esta localidad hace casi una década. Primero se reunían en la casa de Miguel; unos meses después, ya contaban con unos veinte miembros y se vieron en la necesidad de trasladarse a otro local. La Iglesia de Sahuayo apenas cuenta con 90 fieles, de los cuales 40 asisten a los servicios religiosos de manera regular.

En este caso, se trata de una pareja de profesionistas, quienes aprovechando el traslado de su residencia de la ciudad de México a Sahuayo por motivos laborales, asumen el compromiso de propagar el credo mormón. Vemos que el inicio en Jiquilpan, localidad vecina de Sahuayo, no fue exitoso; aún así este matrimonio no desiste en su empeño. Después de un peregrinar por varias poblaciones jaliscienses, Miguel y su esposa son enviados a Sahuayo donde tienen algo más de éxito en la propagación de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

Pero tanto en el caso de esta Iglesia, como en las anteriores, notamos el compromiso de los iniciadores, del arduo proselitismo que realizan, de la continuación de su obra por algún familiar (sobre todo por alguno de sus hijos).

Conclusiones

El punto inicial del artículo fue el debate sobre la supremacía de las estructuras sobre los individuos, o de lo subjetivo sobre la estructura. Giddens nos ofrece una salida a esta problemática: las acciones de los agentes reproducen la estructura social a partir de reglas y recursos que toman de ella misma; la estructura social sólo existe a través de las acciones contextualizadas de los agentes.

Cuando vemos el mapa religioso de México, el punto de partida para explicar el crecimiento de las minorías religiosas, diferentes al catolicismo (en particular las Iglesias cristianas y paracristianas), son los elementos estructurales ya señalados y pocas veces nos preguntamos por lo que dicen y sienten los individuos. Por lo general, se analiza el campo religioso pensando en competencias entre la Iglesia católica y las Iglesias cristianas y paracristianas. Pero ¿es posible pensar la transformación religiosa del país a partir de las experiencias de individuos concretos?

En primer lugar, hay que considerar las posiciones desiguales que ocupan las diferentes Iglesias que existen en el país. Pero, en un segundo nivel, y tomando en cuenta que las instituciones religiosas cada vez pierden más peso en la producción de los contenidos religiosos, tenemos que considerar el compromiso de los individuos que las integran. En este sentido, considero que tanto en Yucatán como Michoacán, logramos apreciar que los individuos que se dan a la tarea de propagar las minorías cristianas y paracristianas ejercen su capacidad de agencia al actuar de otro modo que el conjunto de la sociedad mayoritariamente católica a través de las siguientes estrategias: la construcción de una nueva relación entre la divinidad y los individuos, donde éstos se sienten elegidos para dar a conocer a un Dios más cercano. Esta misión conlleva una movilización de redes familiares y de amistad, un enfrentamiento con los patrones de conducta de la sociedad mayoritaria (como sucede con los testigos de Jehová que se sienten “los más despreciados”) y la construcción de una identidad positiva frente a las descalificaciones.

En este sentido, también es notoria la capacidad de reflexividad de los agentes, de monitorear sus propias acciones y la de los demás con la intención, no siempre consciente, de legitimar sus prácticas y creencias religiosas frente aquellos que los critican.

En este proceso de reflexión, la conversión se ubica ya no como la forma de legitimar un sistema hegemónico en un grupo o individuo, “sino como una opción y preferencia del individuo para asumir esquemas de referencia propuestas por un determinado grupo o iglesia... pues estas últimas ofrecen un marco de referencia para dar sentido y soluciones a su contingencia cotidiana y futura” (Hernández Madrid, 1999a: 188-199).

Posteriormente, un segundo paso, es propagar la nueva fe. Dice Manuel, un yucateco testigo de Jehová, “cada nueva cosa que aprendía quería contárselo todo el mundo”. Hay que entender la conversión como un proceso donde el individuo pretende convencerse de las nuevas creencias religiosas, pero también pretende convencer a otras personas. Las grandes tradiciones, como podemos equiparar a las minorías cristianas y paracristianas, contienen una verdad formularia incuestionable, que les ofrece a los individuos la posibilidad de entender los cambios sociales en los que están inmersos, llenar los “vacíos morales” a los que se enfrentan y sobre todo la construcción de un mundo coherente y con sentido para sí mismos y para otros individuos.

Finalmente, respecto a las dicotomías estructura/agencia, objetivo/subjetivo, hay que insistir en que se trata de una relación dialéctica. Centrarse solo en un aspecto nos llevaría a un análisis incompleto de la realidad social. Más aún, en el plano de la religión, nuestra comprensión de la transformación religiosa sería parcial en la medida que dejamos de lado los intereses de los individuos y sólo nos centremos en las Iglesias, que como se ha dicho, cada vez tienen un menor papel en la producción de lo religioso. Hay aún bastante por hacer para entender las capacidades de los individuos en la construcción de sus universos religiosos.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1988), *Cosas dichas*, Barcelona: Gedisa.
- (1990), *Sociología y cultura*, Ciudad de México: Grijalbo/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).
- (1991), *El sentido práctico*, Madrid: Taurus.
- (2006), “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Relaciones*, núm. 108, vol. XXVII, Zamora, 29-83.
- Chalé Solís, Pedro Jesús (2005), *Entre el estigma y la tolerancia. Análisis de la diversidad religiosa en Chapab, Yucatán*, tesis de licenciatura, FCA-UADY, Mérida.
- (2007), *¡Viva Sahuayo católico! Religión popular, fiesta y construcción de la ideología católica en Sahuayo, Michoacán*, tesis de maestría, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Cohen, Ira (1994), *Teoría de la estructuración. Anthony Giddens y la constitución de la vida social*, Ciudad de México: Universidad Autónoma de México-Iztapalapa (UAM-I).
- Conferencia del Episcopado Mexicano (2008), *Cuestionario General Anual de Estadística*, s/l, s/e.
- Dewey, Matías (2003), “La transformación de la tradición. Consideraciones relativas a la persistencia del fenómeno religioso a partir de la teoría de la tradición de Anthony Giddens”, núm. 9, Instituto de Investigación en Ciencias Sociales (IDICSO)/ Facultad de Ciencias Sociales- Universidad del Salvador, Buenos Aires.
- Fortuny Loret de Mola, Patricia (1989), “El protestantismo y sus implicaciones en la vida política. Un estudio de comunidad en la ciudad de Mérida”, en

- Religión y sociedad en el sureste*, vol. 5, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Ciudad de México, 1-85.
- (1995), *On the Road to Damascus: Pentecostals, Mormons and Jehovah's Witnesses in México*, tesis de doctorado, University College London (UCL), London.
- Giddens, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- (2006), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Hernández Alberto y Carolina Rivera (Coordinadores) (2009), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación religiosa*, Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/ El Colegio de Michoacán.
- Hernández Madrid, Miguel Jesús (1999), *Dilemas posconciliares. Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- (1999a), "La conversión religiosa entre migrantes mexicanos a los Estados Unidos. Itinerario de un objeto de investigación", en Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas (compiladores) *Perspectivas del fenómeno religioso*, Ciudad de México: Secretaría de Gobernación/ Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 179-203.
- Hernández Prado, José (1990), "Presentación", en *Sociológica*, año 5, núm. 4.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), (2000) XII *Censo de General de Población y Vivienda*.
- Issa González, Jorge y Luis Reygadas Robles Gil (1999), "Presentación. Trizas y trazas del sujeto", en *Iztapalapa*, Año 21, núm. 50, Ciudad de México, 5-22.
- Martín Díaz, Josefa Guadalupe (1997), *Iglesia presbiteriana en Yucatán, 1930-1972. Establecimiento y consolidación*, tesis de licenciatura, FCA-UADY, Mérida.
- Olga Odgers y Renée de la Torre (2004), "Cartografías del cambio religioso en México", en Cristina Gutiérrez Zúñiga (coordinadora) *El fenómeno religioso en el occidente de México*, Zapopan: El Colegio de Jalisco/ Universidad de Guadalajara, 49-71.
- Rionda Ramírez, Luis Miguel (1993), "El hombre y lo humano: el problema de la intersección del individuo y la colectividad en las ciencias sociales y la antropología contemporánea", en *Iztapalapa*, año 13, núm. 30, Ciudad de México, 11-26.
- Torre, Renée de la y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coordinadores) (2007), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) / El Colegio de Jalisco/ El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de Michoacán/ Universidad de Quintana Roo-Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).
- Thompson, John (1988), "La teoría de la estructuración. Una valorización de las contribuciones de A. Giddens", en *Sociológica*, año 3, núm. 7-8.

Whitbeck, Carolina (1997), “La construcción del sujeto en las ciencias sociales contemporáneas”.

Notas

[1] Por Iglesias cristianas me refiero a las Iglesias protestantes históricas y las pentecostales; y por paracristianas, a los testigos de Jehová, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Éstas también son conocidas como paraprotestantes o bíblicas no evangélicas, porque además de la Biblia utilizan otros materiales escritos por sus fundadores para guiar la conducta de sus fieles y difundir su doctrina, por ejemplo, *El Libro del Mormón*.

[2] Zamora es la principal ciudad de la región conocida como el Bajío Zamorano, mientras que Sahuayo y Jiquilpan constituyen un lugar central dentro de la subregión de la Ciénega de Chapala, que aglutina a varios municipios que colindan con el estado de Jalisco.

[3] Dentro del campo -espacio de lucha por la definición de la realidad, por el establecimiento de una realidad legítima- los que monopolizan el capital específico tienden a desarrollar estrategias de conservación, a defender la *doxa*. En tanto, quienes tienen menos capital producen estrategias de subversión. De esta forma, “la heterodoxia es la que obliga a los dominantes a salir de su silencio y les impone la obligación de producir el discurso de la *doxa*” (Bourdieu, 1990: 136-137).

[4] “La praxis se refiere a la forma en que todos los aspectos, elementos y dimensiones de la vida social se generan en la misma conducta social” (Cohen, 1994: 13).

[5] Todas estas últimas Iglesias aglutinan 4 % de la población.

[6] Uno de los hijos de don Martín, Carlos Tolosa (quien es presbiteriano) narra que su padre era muy católico y un entusiasta organizador de las fiestas patronales en honor de la virgen de la Concepción, realizadas en los primeros días de diciembre (Entrevista realizada el 29 de junio de 2003).

[7] Se ha detectado que los estados del centro-occidente del país (Zacatecas, Michoacán, Jalisco, Aguascalientes, entre otros) que cuentan con una larga trayectoria de migración internacional, son los que mantienen altos porcentajes de población católica respecto al conjunto nacional (Odgers y De la Torre, 2004: 66).

[8] *La jornada Michoacán*, 2 de abril de 2010, versión electrónica www.jornadamichoacan.com.mx

[9] En la esquina noroccidental de Michoacán, Sahuayo se constituyó en un importante bastión cristero durante el conflicto entre los católicos y el Estado en la década de 1920. A finales de 1990, los Caballeros de Colón promovieron la causa de un José Sánchez del Río, un adolescente mártir, quien fue nombrado beato y llevado a los altares en el 2005, junto con otros mártires jaliscienses, entre ellos Anacleto Flores.

[10] En forma despectiva hacia los miembros de las iglesias cristianas y paracristianas, se afirma que “en Sahuayo 100% de los sahuayenses (menos ustedes), somos guadalupanos, cristeros y santiagueros y esto ¡no nos lo quita nadie! ni siquiera una religión diferente a la nuestra” (Manuel Zapién Vivas, “El problema con las sectas”, *Provincia*, 31 de agosto de 1997).

[11] Comunicación personal, 12 de marzo de 2007.

[12] Comunicación personal, 19 de marzo de 2007.

[13] El crecimiento de este grupo cristiano fue constante hasta 1994. En 1986 eran 10; en 1987, 46; en 1987, 70; en 1989 llegó a 107; en 1990, 124; y entre 1991 y 1994 se mantuvo en 144.

[14] Comunicación personal, 28 de marzo de 2007.