



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



**El pentecostalismo y la “guerra espiritual” en el
campo religioso de Ciudad Juárez:**

**Un estudio de la experiencia cosmológica y la movilidad
religiosa**

TESIS

QUE PARA OPTAR A

DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES con especialidad en Antropología social

PRESENTA

PATRICIO EDUARDO VÁZQUEZ ANTÚNEZ

DIRECTORA DE TESIS

DOCTORA ÁNGELA RENÉE DE LA TORRE CASTELLANOS

Guadalajara, Jalisco; enero de 2021

FIRMAS

Los abajo firmantes hacemos constar que la tesis doctoral que presenta el Mtro. Patricio Eduardo Vázquez Antúnez cumple con los requisitos exigidos por el CIESAS Occidente para este tipo de investigación.

Doctora Ángela Renée De la Torre Castellanos
CIESAS Occidente

Doctor Carlos Garma Navarro
UAM-Iztapalapa

Doctora Nahayeilli Juárez Huet
CIESAS Península

Doctor Luis Rodolfo Morán Quiroz
Universidad de Guadalajara

CARATULA DEL ABSTRACT DE LA TESIS

NOMBRE DEL ALUMNO: Patricio Eduardo Vázquez Antúnez

PROGRAMA DE POSGRADO: Doctorado en Ciencias Sociales

SEDE: OCCIDENTE

PROMOCIÓN: 2016-2020

FECHA DE PRESENTACIÓN: 13 de enero de 2021

TÍTULO DE LA TESIS: El pentecostalismo y la “guerra espiritual” en el campo religioso de Ciudad Juárez Un estudio de la experiencia cosmológica y la movilidad religiosa

DIRECTOR DE TESIS: Ángela Renée De la Torre Castellanos

TEMA: religiosidad popular

SUBTEMA: pentecostalismo

CAMPO TEMÁTICO: fenómeno religioso contemporáneo

CRONOLOGÍA: 2008-2018

PAÍS O ESTADO DONDE SE CENTRA EL TEMA: Chihuahua, México

LOCALIDAD: Ciudad Juárez

ABSTRACT DE LA TESIS

Este estudio versa sobre el pentecostalismo y la “guerra espiritual” en Ciudad Juárez, Chihuahua, México que se desenvuelve en distintas escalas y ámbitos de especialización interseccional, que corresponden a la política/sociedad, salud, moral religiosa, en el campo religioso. Da cuenta de la gestión pentecostal, como agente religioso, que realiza acciones para posicionar y legitimar su competencia religiosa como ministrador de los bienes de salvación ante un escenario de crisis y desestructuración social de la ciudad, que justifica y representa desde su marco de interpretación de la lucha entre el bien y el mal. A su vez, sus actividades buscan obtener dividendos al sumar a sus filas creyentes provenientes de otras religiosidades populares, con las que comparte una perspectiva cosmológica (un sentido mágico).

Nombro “guerra espiritual” al conjunto de creencias, representaciones, prácticas, rituales, que conforman el marco de representación cosmológico/mítico, que funge como base de las interpretaciones sobre distintos problemas sociales, psicológicos, de salud, mismos que son entendidos con frecuencia como consecuencia del actuar de fuerzas espirituales malignas, a las que hay que contrarrestar con el poder de Dios.

Agradecimientos

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por concederme la oportunidad de recibir una beca para realizar mis estudios de doctorado, sin la cual no sería posible realizarlo. Igualmente, al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, por brindarme un espacio en la institución. Dedicar unos párrafos a los agradecimientos quizás no alcancen a expresar la importancia que tuvieron personas que conforman parte de mi vida académica y personal, para que esta tesis llegara a realizarse. Sin embargo, a través de estas líneas deseo dejar por sentado mi gratitud y alegría por la presencia de aquellos que aportaron en esta travesía. Comenzaré por agradecer a la doctora Renée De la Torre, por los conocimientos que compartió conmigo estos últimos cuatro años, por su dirección para realizar esta investigación, y por su paciencia para revisar y comentar mis avances de trabajo. También por su apoyo para participar en distintos proyectos y espacios académicos de crecimiento profesional.

Muy importante fue también las valiosas observaciones de los doctores Carlos Garma, Nahayeilli Juárez y Rodolfo Morán, quienes formaron parte del comité de lectores y me ayudaron mucho para la corrección y mejoría de esta investigación. Todos ellos, junto con la doctora Renée De la Torre, grandes investigadores y expertos en el estudio del fenómeno religioso contemporáneo.

Quiero reconocer también a todas las personas involucradas en el proceso de investigación, a quienes brindaron parte de su tiempo para concederme una entrevista o para facilitar el acceso a eventos o espacios que fueron cruciales para el mismo propósito. De manera especial a Luis Aarón Uribe y a Jazmín Márquez, porque siempre estuvieron abiertos a dialogar conmigo y compartirme parte de sus vidas. Agradezco también a mi novia Gabriela Valdivia, por su ayuda para mejorar el diseño de los esquemas y la presentación de los mapas que se realizaron para esta tesis.

En el ámbito personal, estoy especialmente agradecido a Ana Antúnez, mi madre, quien me ha apoyado y motivado en todos y cada uno de mis proyectos de educación, a pesar de sus limitaciones, sus responsabilidades laborales y problemas de salud. Ella siempre ha estado a mi lado de manera incondicional, siempre con una actitud positiva hacia mi persona. Sin duda, una mujer digna de mi respeto y admiración. A ella dedico esta tesis, así como a la memoria de mi padre.

Índice	
Introducción.....	10
Planteamiento del problema	15
Pregunta de investigación, objetivos e hipótesis	17
Hipótesis	18
Marco teórico-conceptual	19
Metodología	37
Estado de la cuestión	43
Capítulo I. El campo religioso de Ciudad Juárez	52
1.1 Introducción.....	52
1.2 El campo religioso juarense.....	53
1.3 La ruta metodológica.....	54
1.4 Consideraciones teóricas a partir de la propuesta de campo de Pierre Bourdieu	55
1.4.1 Reconfiguración del campo religioso de Ciudad Juárez	58
1.4.2 El reviraje histórico a partir de la segunda mitad del siglo XX	60
1.4.3 ¿Hegemonía católica en Ciudad Juárez.....	70
1.4.4 ¿Hay un mercado religioso en Ciudad Juárez?.....	75
1.5 La diversidad religiosa en Ciudad Juárez según los censos	80
1.6 Los establecimientos religiosos en Ciudad Juárez	84
1.7 A modo de cierre	96
Capítulo 2. La agencia política y social pentecostal en el espacio público de Ciudad Juárez. La lucha desde las arenas política, social y religiosa	98
2.1 Introducción.....	98
2.2 Apuntes teóricos	100
2.3 Ruta metodológica.....	102
2.4 El panorama religioso actual en Ciudad Juárez	104
2.4.1 Los pentecostales en Ciudad Juárez	106
2.4.2 El culto a la Santa Muerte en Ciudad Juárez	120
2.4.2.1 Los favores de la Santa Muerte.....	124
2.4.2.2 La criminalización del culto.....	128
2.4.3 La visita del Papa Francisco a Ciudad Juárez.....	130
2.5 La agencia política y social pentecostal en Ciudad Juárez	134
2.5.1 “Salir a pastorear la ciudad”: Las marchas por la paz, las jornadas de oración masiva y otras actividades	134
2.5.2 Oración y ayuno: de los templos a las calles	137
2.5.3 Narcomensajes y Jesúsmensajes.....	138
2.5.4 La cercanía con el poder: el asociativismo evangélico para intervenir en instancias de gobierno.....	139

2.5.5 El postmilenarismo y la “guerra espiritual” contra el maligno.....	142
2.5.6 Los ángeles: mensajeros celestiales del arrepentimiento.....	146
2.5.7 La policía celestial: la justicia en manos de Dios	147
2.5.8 Cuando la pesadilla es un circo y atenta contra la moral	148
2.8 Reflexiones finales	151
Capítulo 3. Tres congregaciones pentecostales de Ciudad Juárez: Pan de Vida, Jehová Nissi y Dios Vivo.....	153
3.1 Introducción al capítulo.....	153
3.2 Ruta metodológica.....	156
3.3 “La llenura del Espíritu Santo”: leitmotiv de la ideología religiosa pentecostal. Algunos apuntes teóricos	157
3.3.1 La importancia de las formas sensoriales.....	160
3.3.2 La ministración de los bienes simbólicos de salvación	162
3.3.3 La regulación de los concilios y convenciones.....	164
3.4 Asambleas, convenciones y concilios. ¿Cómo están constituidas?	165
3.4.1 Las Asambleas de Dios A.R.....	167
3.4.2 Las convenciones bautistas en el mundo y el surgimiento de la denominación bautista	177
3.4.2.2 El gobierno de la iglesia: ¿un gobierno democrático?	185
3.4.3 El ministerio Dios Vivo. Una denominación naciente	189
3.5 La liturgia y las prácticas religiosas en las tres congregaciones. Semejanzas y diferencias	192
3.5.1 El espacio litúrgico: elementos visuales de contenido ritual.....	193
3.5.2 El primer tiempo de la liturgia: oración de apertura	195
3.5.3 El segundo tiempo de la liturgia: la alabanza y adoración	196
3.5.4 Tercer tiempo de la liturgia: los anuncios, agradecimientos y testificación	201
3.5.5 Cuarto tiempo de la liturgia: la colecta de diezmos y ofrendas.....	201
3.5.6 Quinto tiempo de la liturgia: la predicación o sermón	201
3.5.6.1 La predicación de los pastores	202
3.5.8 Sexto tiempo de la liturgia: la despedida o clímax	209
3.6 Para cerrar.....	212
Capítulo 4. La sanación y la “guerra espiritual”: lucha entre el bien y el mal en la cosmología pentecostal. Los casos de Pan de vida, Jehová Nissi y Dios vivo.....	214
4.1 Introducción.....	214
4.2 La definición de guerra espiritual.....	220
4.3 Mitos e interpretaciones cosmológicas	223
4.4 Ruta metodológica.....	227
4.5 La sanación (salud-enfermedad), el exorcismo (competencia por la salvación) y la guerra espiritual (política social). Algunos apuntes teóricos	229

4.5.1 La arena de la salud-enfermedad	235
4.5.2 Modos somáticos de atención	237
4.5.3 Problemas psicológicos	240
4.5.4 La importancia de la experiencia restauradora	242
4.6 “Sacar al Diablo en el nombre de Jesús”. La arena de la competencia por la salvación en las congregaciones Pan de vida, Jehová Nissi y Dios vivo	244
4.6.1 La posesión demoniaca y la liberación (exorcismo)	246
4.6.2 Cuando el Diablo pone las enfermedades en el cuerpo	246
4.7 La guerra espiritual como arena política social de lucha contra el mal	248
4.7.1 Problemas sociales.....	250
4.7.2 El papel de los especialistas: manipulación sagrada y manipulación profana.....	253
4.8 Campaña bajo el Espíritu Santo	256
4.8.1 La sanación de Óscar y Felipe	257
4.9 El exorcismo en Jehová Nissi.....	262
4.9.1 La importancia de la oración.....	264
4.9.2 El uso de la música religiosa para exorcizar	265
4.10 El exorcismo en Dios vivo.....	267
4.11 El exorcismo en Pan de vida	270
4.12 A modo de cierre	277
Capítulo 5. Las trayectorias y movilidad religiosa. Los tránsitos de los sujetos de las devociones populares al pentecostalismo.....	280
5.1 Introducción.....	280
5.2 Marco teórico.....	285
5.2.1 Una revisión breve de los modelos explicativos de cambio religioso	285
5.2.2 El habitus espiritualista como elemento central para la movilidad religiosa.....	289
5.2.3 La crisis en la biografía de los individuos	291
5.2.4 La adopción de una nueva fe	292
5.2.5 El pasado visto negativamente y la reelaboración del testimonio de conversión.....	294
5.2.6 Las relaciones sociales	296
5.2.7 El perfil socioeconómico de los sujetos	297
5.3 Ruta metodológica.....	298
5.4 Los relatos de trayectoria.....	299
5.4.1 Rosa Barroso.....	301
5.4.2 Jazmín Márquez	305
5.4.3 Marina Uribe	313
5.4.4 Ana Martínez.....	316
5.4.5 Luis Aarón Uribe.....	320
5.4.6 Erika Carrillo.....	322

5.5 A modo de cierre.....	325
Conclusiones generales.....	329
Bibliografía	343

Introducción

Este estudio versa sobre el pentecostalismo y la “guerra espiritual” en Ciudad Juárez, Chihuahua, México que se desenvuelve en distintas escalas y ámbitos de especialización interseccional, que corresponden a la política/sociedad, salud, moral religiosa, en el campo religioso. Da cuenta de la gestión pentecostal, como agente religioso, que realiza acciones para posicionar y legitimar su competencia religiosa como ministrador de los bienes de salvación ante un escenario de crisis y desestructuración social de la ciudad, que justifica y representa desde su marco de interpretación de la lucha entre el bien y el mal. A su vez, sus actividades buscan obtener dividendos al sumar a sus filas creyentes provenientes de otras religiosidades populares, con las que comparte una perspectiva cosmológica (un sentido mágico).

Nombro “guerra espiritual” al conjunto de creencias, representaciones, prácticas, rituales, que conforman el marco de representación cosmológico/mítico, que funge como base de las interpretaciones sobre distintos problemas sociales, psicológicos, de salud, mismos que son entendidos con frecuencia como consecuencia del actuar de fuerzas espirituales malignas, a las que hay que contrarrestar con el poder de Dios.

Dicho lo anterior, el lector podría preguntarse cómo surge mi interés por este tema. Desde que cursaba la licenciatura en Historia en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, tuve interés por estudiar los fenómenos y grupos religiosos. Quizá esto se debió, en buena medida, a dos factores fundamentales: el primero es que en mi contexto familiar crecí rodeado de personas pertenecientes a distintas religiones: católicos (guadalupanos), evangélicos, mormones y creyentes a su manera; el segundo es que al ingresar a la universidad, mis profesores fueron sumamente críticos con las religiones, desde una postura radicalmente atea, situación que me hizo cuestionarme acerca de muchas cosas que yo había escuchado e incluso vivido en mi contexto familiar desde niño.

Particularmente, en esta ocasión, mi interés en realizar la investigación sobre los pentecostales en Ciudad Juárez, específicamente aquellos fenómenos en los que hay movilidad religiosa, surgió porque ha sido un fenómeno que he visto de cerca entre mis círculos sociales, de amistades y familiares. Cabe aclarar que yo no soy pentecostal ni pertenezco a ninguna asociación religiosa. También me interesa mucho investigar sobre la magia porque, además de que considero que esto tiene su encanto por sí mismo debido al misterio que engloba la definición del concepto, pienso que a muchos individuos en algún momento de su vida en el que

se han visto envueltos en una situación difícil (ya sean problemas de la vida cotidiana, de tipo económico, familiar, con algún vecino, conocido, alguna autoridad que nos trata déspotamente, o del que sea) han echado a volar la imaginación y deseado tener una varita mágica para cambiar muchas cosas que no les gustan o de algún modo les afectan. Por eso, quizá, la magia se vuelve algo tan significativo y con una especie de simpatía fácil de encontrarla.

Pero antes de seguir narrando en esa dirección en que pongo de relieve mi subjetividad, prefiero comenzar por las circunstancias contextuales y académicas que me llevaron a ese interés de estudio. Mientras realizaba la tesis de maestría, hace algunos años, me encontré con testimonios que me condujeron a este tema, entre ellos el de un pastor bautista de nombre Rafael Guzmán, que me contaba que, en la colonia Azteca en Ciudad Juárez, dónde se localiza la congregación que él lidera, llegaron a los servicios religiosos personas que mostraban comportamientos que a él y a otros miembros les parecieron extraños. Según me relató, aquellas personas decían cosas extrañas (en ese momento de la entrevista no recordó qué tipo de cosas) y que su pensamiento estaba lejos del lugar donde se encontraba su cuerpo. En ese momento el pastor quiso ayudarlos orando por ellos, pero poco después se dio cuenta que el resultado no había sido el esperado. Después de un tiempo de intentar de esa manera y no lograr algún cambio positivo, recurrió a consultar a sus antiguos maestros del Seminario Teológico Bautista Mateo M. Gurrola, donde estudió para formarse como pastor, y a quienes preguntó qué podía hacer al respecto y cómo podrían apoyarlo. Como respuesta a su petición, ellos mandaron a una persona con preparación como psicólogo para diagnosticar qué estaba pasando. El resultado de ese examen fue que el psicólogo dijo que aquellas personas tenían problemas mentales y que debían atenderse por medio de tratamientos profesionales, fuera de la iglesia. Fue entonces que Guzmán insistió, pero sus maestros y también pastores le dijeron que ya no podían hacer más, que si no había manera de mandar a esa gente a recibir ayuda profesional, los mandara con los pentecostales.

Sin embargo, el pastor Rafael no quedó convencido con el diagnóstico que le dieron, ni con la respuesta de “mándalos con los pentecostales”, así que a partir de ese momento comenzó a buscar otras opciones. No sé exactamente cómo, pero de algún modo se enteró por boca de alguien que era pentecostal, que el problema de las personas que se diagnosticaron como enfermas mentales era en realidad que estaban endemoniadas. Al principio él no creía que eso fuera posible, pues él era un pastor bautista, y era sumamente “conservador”-- se jactaba de eso,

de acuerdo a sus propias palabras--. Por tanto, la idea de los demonios parecía una locura o una creencia de los pentecostales, ya que entre los bautistas no se menciona casi, es casi como un tabú, o cuando se habla de ello, muchas veces es para criticar a los pentecostales, que para todo tienen demonios y justifican los actos que consideran inapropiados por la existencia e influencia de esos seres. Aunque los bautistas no niegan rotundamente la existencia de entes demoniacos, pues según ellos creen que existen porque en la Biblia lo dice, y creen lo que dice la Biblia, no es común que digan que éstos posean a una persona ni que sean los responsables de ciertos problemas o comportamientos.

El caso es que, como Guzmán no quiso mandar a esa gente con los pentecostales y tampoco con los psicólogos, ni con los psiquiatras, él comenzó a leer literatura pentecostal que trata sobre posesiones demoniacas y cómo hacer exorcismos, que ellos llaman liberaciones. El convencimiento de Guzmán respecto a esto fue gradual, pero finalmente se convenció plenamente y comenzó a practicar liberaciones y poco después también a tratar con otras situaciones semejantes que se le presentaron. Una de esas situaciones fue que --según relató-- querían hacerle brujería, y alguien empezó a dejar animales muertos afuera de la iglesia, principalmente gallinas. Recuerdo que me dijo que en esa colonia había mucha práctica de la brujería y que varias personas que llegaban a la iglesia venían con algún demonio o con algún maleficio de brujería. Finalmente, y para no alargar innecesariamente más esta historia, podría decirse que se convirtió en un pastor pentecostal, aunque él retiene el nombre de bautista y la iglesia que lidera también.

Toda esa narración me la hizo cuando yo buscaba otras cuestiones en mi trabajo de campo para la tesis de maestría, pero me quedé con la inquietud sembrada de posteriormente estudiar aquellas cosas que me había platicado. Pasaron muchas cosas después de eso, tantas que me es difícil enumerarlas y narrarlas. No obstante, entre esas cosas, conocí a algunas personas pentecostales, algunos de ellos alumnos de la universidad en el tiempo que tuve oportunidad de dar clase y que me llegaron a contar acerca de su fe cuando les platiqué que hice mi tesis de maestría sobre la música religiosa bautista. Por medio de ellos también supe que en sus respectivas congregaciones había gente que se había dedicado a la brujería, o había sido narcotraficante, o había estado metido en alguna otra situación delicada. Eran de esas historias que parecen sacadas de una película pero que sus protagonistas afirman que es verdad.

Supe de algunos videos en *youtube* en los que podía verse enfrentamientos públicos entre pastores y brujos en África. Uno de ellos me llamó especialmente la atención, en éste aparece una cantidad de personas más o menos numerosa afuera de una iglesia que contempla la escena en que un pastor, al pie de la puerta de la iglesia, intercambia palabras con varios hombres, especialmente con uno (aunque no se alcanza a escuchar qué se dicen). Según la persona que subió y rotuló el video, se trata de un brujo y sus dos acompañantes, aunque no dice con precisión de quiénes se trata ni cuál es su papel. Estos hombres, los tres, aparecen vestidos con ropas tradicionales de alguna etnia africana (no sé de cual).

Pero lo que llamó mi atención fue que no sólo se intercambian palabras, sino que representan un performance en el que el pastor, con un micrófono en una mano para hacer que su voz se escuchara con mayor volumen, y la otra extendida con la palma abierta, sacudía por momentos su brazo haciendo un gesto como de una especie de empuje para mandar sobre el brujo un poder o fuerza invisible para que éste cayera desmayado. Los brujos, por su parte, también hacían lo propio haciendo una serie de movimientos que parecían ir en la misma dirección que los del pastor, es decir, arrojarle una especie de fuerza para derribarlo. De ambas partes se ve que hay consecuencias, pues el pastor tambalea y por un momento casi cae al suelo, y lo mismo el brujo, que tiene que ser sostenido por los otros dos que lo acompañan. Finalmente, el pastor derriba al brujo y parece ser el vencedor, cuando éste cae pierde el conocimiento y es recogido y retirado por sus compañeros.

También están los videos de testimonios de pastores dominicanos y haitianos, que afirmaban que antes de ser ministros habían sido brujos y satanistas. Supe, además, del video del testimonio de Pedro Romero, quién se hizo pastor y asegura que fue satanista y brujo, en el tiempo que interpretaba al personaje infantil el “pistachón”, en el programa de *Odisea burbujas*, producido por Televisa en los años 80 y 90. El propio Carlos Garma lo menciona en uno de sus artículos sobre la brujería y las iglesias evangélicas.¹

Todo este tipo de situaciones fueron despertando más en mí la curiosidad por saber sobre ellas, para estudiarlas antropológicamente. Me intrigaba saber por qué se daban estos cambios religiosos tan radicales de un culto a otro, esos enfrentamientos como el que narré anteriormente, con un lenguaje corporal muy potente. Las “conversiones” de la brujería al

¹ Garma señala que muchas de las cosas que cuenta en ese video, pueden identificarse como santería, por ejemplo, el sacrificio de animales y el uso de su sangre para rociar ciertos objetos, como una manera de protección.

pentecostalismo que parecían tan inverosímiles, o al menos así se escuchaban, porque se narraban como relato de cuento de terror y sucedían en medio de las circunstancias más aleatorias. Sin embargo, una vez que ingresé en el doctorado, me fui dando cuenta de que esto era mucho más complejo de lo que yo había imaginado, pues yo sólo estaba viendo los cambios religiosos, entendidos como “conversiones”, o en ocasiones las luchas entre los especialistas de los diferentes cultos. Al replantearme las cosas me percaté que debía preguntarme acerca de cuál sería el elemento estructurador de estos fenómenos: ese elemento se trataba de la guerra espiritual. Respecto a ella me cuestioné sobre qué significa, cómo se desarrolla, qué implicaciones tiene, etc. preguntas que responderé a lo largo de esta tesis. Para adelantar un poco más detalladamente el contenido de la tesis, a continuación, expondré una breve síntesis de cada uno de los capítulos que la conforman.

Capítulo I

En el primer capítulo se presenta un análisis de los actores que compiten en el campo religioso de la ciudad, se ha ponderado la presencia de cada una de las ofertas religiosas y el peso que poseen, argumentado con base en datos estadísticos de la Encuesta de Población y del Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas del INEGI. Se destaca el contexto de liminalidad del espacio fronterizo, porque es básico para caracterizar a la ciudad como un actor que influye en el campo religioso, el cual se presenta actualmente como un campo reconfigurado, diverso, mas no pluralista.

Capítulo II

Este capítulo titulado: La historia reciente de la agencia político y social del pentecostalismo en Juárez es de suma importancia para dar cuenta del ascenso del pentecostalismo en el campo religioso juareense. Aquí se explicita y profundiza en la relación que hay entre la agencia pentecostal y su activismo social y político en algunos espacios públicos como son calles, plazas, centros penitenciarios y centros de salud. A diferencia de otros contextos mexicanos o latinoamericanos en que la acción en el espacio público está encaminada a pugnar por la no legalización del aborto o de los derechos LGBT, en Juárez destaca que la acción política va dirigida contra la violencia y otros problemas sociales que se consideran apremiantes y que son explicados por los pastores y creyentes como manifestaciones del mal.

Capítulo III

Se seleccionaron casos de estudio sobre las congregaciones para realizar un comparativo. Los casos corresponden a congregaciones que fundamentalmente mantienen una estructura de pentecostalismo clásico y popular, un tanto alejadas del modelo empresarial y la teología de la prosperidad de las congregaciones neopentecostales. Aunque hay algunos rasgos que son ambivalentes, pues son compartidos por pentecostales y neopentecostales, y se encuentran en las congregaciones incluidas. El corpus de normas y de saberes específicos, explícita y deliberadamente sistematizados por especialistas religiosos es uno de los elementos principales que se analizan. Esto es sumamente importante para reforzar mi argumento acerca del peso que tienen los especialistas como reguladores y reproductores de la religiosidad pentecostal.

Capítulo IV

El cuarto capítulo versa sobre las prácticas religiosas pentecostales de sanidad y exorcismo, considerados como elementos medulares de la guerra espiritual contra el mal y sus frutos. Las prácticas de sanación y los testimonios de personas que han sido sanados de distintas enfermedades crónicas y algunas más comunes, están registradas aquí. Sin este abordaje no se entiende por completo las prácticas de la “guerra espiritual” en otras escalas, como la del espacio público. La guerra espiritual está asociada con la interpretación religiosa que señala que los problemas sociales y psicológicos, son provocados en buena medida por fuerzas malignas, demoníacas a las que hay que derrotar para que reine el bien. La categoría de cuerpo como receptáculo de esa lucha es central en el análisis de esta parte de la tesis.

Capítulo V

En este capítulo se abordan las trayectorias religiosas de los individuos, especialmente las de aquellos que se han pasado de los cultos populares fidencista y de la Santa Muerte y los han abandonado para sumarse al pentecostalismo. En Ciudad Juárez han sido numerosos los casos de seguidores de cultos heterodoxos populares que me he encontrado. Muchas de esas historias de movilidad religiosa están estrechamente ligadas con las relaciones de parentesco, o con relaciones afectivas de pareja, amistad, o compañerismo laboral.

Planteamiento del problema

El problema de investigación se localiza en las relaciones de tensión complejas entre el pentecostalismo y diversos actores, algunos religiosos y otros no necesariamente de esta

naturaleza, pero que sí tienen una participación indirecta en el campo religioso juarense. Identifico esas relaciones en distintos niveles de complejidad, que son los siguientes:

1) En una escala más general de esas relaciones, se sitúa el marco de representación de “guerra espiritual”, que interpreta problemas y fenómenos sociales como resultado de la agencia de fuerzas malignas, en discordancia, o más aún, en abierta oposición a las interpretaciones científicas o sociológicas que explican las acciones de violencia u otros problemas, como resultado de procesos sociales y económicos. Estas últimas explicaciones, no son suficientes ni contribuyen a abatir de fondo los problemas de la ciudad, según la perspectiva pentecostal, y por ello la justificación de enfrentarlas por medios espirituales a través de distintas estrategias y tácticas, entre las que se cuentan las marchas, las jornadas de oración en espacios públicos, hasta los exorcismos y sanaciones. El Estado u otros actores, sean organizaciones civiles o programas sociales, que, si bien, para el actor religioso en cuestión hacen lo que consideran necesario para encontrar una solución, por obvias razones, no contemplan la perspectiva religiosa, por lo que los pentecostales se asumen como los responsables de asumir esa tarea, en una ciudad cuyos problemas se interpretan que son causa del pecado. Buscan en ese sentido, una **salvación** y no sólo una **solución**.

2) Sumado a lo anterior, hay otro conjunto de relaciones más complejas, entre el pentecostalismo y otras ofertas religiosas demonizadas y responsabilizadas de complicidad con el Diablo y con los malestares de Ciudad Juárez, con las que además de generarse competencia, los vínculos son aún más estrechos; pues al mismo tiempo pueden encontrarse, por un lado, continuidades, en lo que respecta a la lógica profunda que reside en el *habitus* religioso con sus esquemas de representación cosmológicos semejantes, compartidos por todas las religiosidades, que no son fácilmente perceptibles a primera vista. En un primer momento el fenómeno de la movilidad religiosa de los individuos aparentemente apunta a una ruptura con esos esquemas, pues el cambio supone un abandono no negociable de las viejas prácticas que se vuelven proscritas.² Sin embargo, esto no es así, pues pentecostales y devotos de otros cultos populares o esotéricos, ofrecen la capacidad de manipular la esfera de lo sobrenatural para encontrar soluciones milagrosas a problemas o infortunios cotidianos que viven los sujetos.

²En dichas prohibiciones, se rechazan también la pluralidad y multiplicidad de filiación religiosa de sus miembros y se promueven desde los discursos del deber ser la exclusividad.

Dicho lo anterior, la movilidad religiosa (vista como trayectoria personal de cambio religioso), por tanto, no se trata de una cuestión de simple voluntarismo individual que escoge la opción que mejor le parece, pues esto tiene una articulación profunda, que va más allá del individuo, que cruza por una lógica de escala transversal, en el nivel de la experiencia cosmológica (Semán, 2008). Éste es el sustrato transversal propio de la religiosidad popular que genera un *habitus* perdurable a las conversiones mediante la matriz de representación, valor y acción mágica-esotérica, sin la cual no puede explicarse la movilidad de un culto a otro. Por otro lado, la ruptura propia de la conversión se encuentra en el cambio de referentes sagrados que sirven como generadores de bienestar, su resignificación, y la moralización que introduce en la práctica religiosa la oferta pentecostal.

En resumen, se trata de un análisis de relaciones complejas que se tensan en un ir y venir entre oposiciones, descalificaciones, pero también de advertir las continuidades en los cambios, y los cambios en las continuidades que conforman las trayectorias de movilidad religiosa, enmarcado en el contexto de una ciudad fronteriza azotada por la inseguridad, el conflicto, la crisis y la constante redefinición de su realidad.

Pregunta de investigación, objetivos e hipótesis

Pregunta:

¿Cómo desarrollan “la guerra espiritual” los líderes religiosos y miembros de las iglesias pentecostales (populares) de Ciudad Juárez? ¿A través de qué acciones? ¿cuáles son sus estrategias y tácticas? ¿cómo la instrumentan en distintas arenas sociales para hacer frente a distintos problemas sociales, psicológicos y de salud?

Objetivo general:

Analizar el marco de representación pentecostal sobre la “guerra espiritual” que articula distintas acciones y creencias, e interpreta diferentes problemas sociales y de salud como manifestaciones del mal, y justifica las relaciones de competencia, tensión y lucha, en distintas escalas y ámbitos de especialización, en el campo religioso de Ciudad Juárez.

Objetivos particulares:

1.- Dar cuenta de la reconfiguración del campo religioso de Ciudad Juárez de 1950 al presente y atender las dinámicas de desregulación católica, producto de la diversificación, competencia y

tensiones entre las distintas ofertas religiosas. Reconocer el lugar que ocupan las minorías religiosas (como son los evangélicos, pentecostales y otras ofertas de religiosidad popular) en el contexto de la ciudad.

2.- Reconocer y analizar el papel de la agencia político-social del pentecostalismo juarense representada como una “guerra espiritual” en el espacio público, en escenarios como plazas, cárceles, hospitales, en los que se compite por “la salvación” desde la arena social/política y religiosa.

3.- Examinar la manera en que las estructuras congregacionales pentecostales regulan, dotan de sentido e interpretan las formas sensoriales y dones espirituales en la religiosidad de sus miembros respecto a ser “llenos del Espíritu Santo”.

4.- Analizar el marco de representación pentecostal de la lucha entre el bien y el mal, que está presente tanto en las prácticas de sanación y de exorcismo que se consideran como parte de una “guerra espiritual”, y que conforman medularmente el *habitus* de dicha religiosidad.

5.- Atender las trayectorias biográficas de movilidad religiosa (mediante historias de vida) para identificar los factores que estructuran el *habitus* de los individuos que transitaron de diversos cultos y devociones populares, como la Santa Muerte, el fidencismo y espiritismo (principalmente) hacia el pentecostalismo.

Hipótesis

Las crisis modernas del capitalismo, que tienen como manifestación desigualdades materiales, pobreza, falta de accesos a la salud, la precariedad laboral de la industria de manufactura, entre otras cosas, han generado la inseguridad social, el incremento de la violencia; ello, sumado a la poca eficacia de las políticas sociales que intentan paliar los efectos, han conformado la realidad en muchas de las ciudades fronterizas del norte de México, como Juárez, lugar donde se ha visto el incremento de malestares sociales. Esto a su vez, ha traído un aumento por la preocupación y miedo a que los malestares crezcan, al menos entre los sectores marginales de la sociedad. En contextos como estos no es una sorpresa la posibilidad de que emerjan actores proféticos (en un sentido sociológico), desde la sociedad civil, que buscan contrarrestar con su gestión la realidad que se vive. Es por ello que un sector del pentecostalismo juarense, reconocible como popular, ha emergido en los últimos años enarbolando una narrativa de “guerra espiritual” contra “el mal” que impera en la ciudad, como interpretación y respuesta hacia un sinnúmero de malestares y

problemas sociales, de violencia y de salud. Se trata también de una gestión que aprovecha la oportunidad para mantener vigente su capital de competencia religiosa en el campo, frente a una creciente diversidad religiosa, desde una postura que no se caracteriza por su pluralismo.

Marco teórico-conceptual

Para enmarcar teóricamente este proyecto, planteo una articulación de conceptos aportados por varios autores de la sociología y antropología, tales como Bourdieu (2006), Long (2007), Semán (2008), entre otros. El principal de todos ellos es Pierre Bourdieu, de quien retomo su propuesta del campo religioso, pues ésta es la que estructura la tesis en distintas escalas de análisis. Otros autores en los que me apoyo me ayudan a profundizar la discusión mediante un diálogo con el primero.

El lugar de la religión en la modernidad

El lugar que ocupa la religión en la actualidad no es marginal, ni irrelevante, como sugirieron voces en el pasado que vaticinaron el “desencanto del mundo” o aún más tempranamente “la muerte de Dios”. Sin embargo, nada más alejado de lo anterior, pues la religión en el mundo moderno goza de vigor y actualidad, misma que cada vez es mayormente reconocida, porque “la sociedad desafía a sociólogos y antropólogos inventando nuevas religiones, revitalizando y poniendo al día los viejos rituales, incorporando e hibridando creencias, fabricando conversos que nos obligan a cuestionar tanto los tópicos de la secularización, como los sostenidos por sus mismos detractores” (Cornejo, Cantón, Llera, 2008: 9).

Entiendo por religión aquella que define Geertz (2003) como: “Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 2003: 89). Me parece que esta definición es pertinente para el estudio del fenómeno religioso en esta tesis porque combina los estilos sustantivo (lo elemental) y ostensivo (condiciones y efectos) en una sola fórmula. Puede apreciarse, en la definición de religión geertziana la parte sustantiva al decir que es “un sistema de símbolos” que, al mismo tiempo, abarca ostensivamente ciertas características que deberían circunscribir el territorio de aplicación empírica del concepto, como “formular concepciones de un orden general de existencia”. La síntesis de Geertz se beneficia de la síntesis de aspectos durkheimianos

y weberianos de la religión (Cornejo, 2016). La definición señala elementos que son identificables tanto en el pentecostalismo, en el catolicismo, en el espiritismo y los otros grupos que se estudian en esta tesis. Respecto al pentecostalismo en particular me parece que la definición geertziana es lo suficientemente flexible para admitir la posibilidad de pensar el pentecostalismo como una cultura religiosa (Mansilla, 2009), si estamos de acuerdo que se trata de formas simbólicas por medio de las cuales la gente se comunica, perpetúa y desarrolla su conocimiento sobre las actitudes hacia la vida. En este caso específicamente en cuanto a la idea de salvación, la escatología, el mesianismo, entre otras cosas.

Hay que agregar que la religión no es ajena a la sociedad, así como tampoco es un hecho solamente subjetivo, más bien opera socialmente en la medida que suministra patrones y modelos que influyen en la conducta pública, porque “contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos” (Bourdieu, 2006: 37).

De tal modo, se apuntala con más fuerza, entre los estudiosos de la religión, que afirman que ésta nunca ha desaparecido del mundo moderno ni tampoco ha regresado porque nunca se fue, sino sólo se ha ido transformando (Cantón, 2001). Esa transformación ha generado diferentes recomposiciones que van desde el desplome de instituciones monopólicas y burocratizadas (como es el caso católico en México) hasta “...formas que propenden a la disgregación, la fragmentación, la atomización, la movilidad extrema, las apropiaciones estratégicas y las formulaciones híbridas” (Cantón, 2001: 207) en favor sobre todo para algunas minorías religiosas, más personales y comunitarias. Actualmente “reemergen y se entremezclan, crean hibridaciones de sentido y de prácticas, fenómenos diversos como la brujería, el ocultismo, el espiritismo, el curanderismo o el llamado “neo chamanismo” (Cantón, 2001: 209).

El pentecostalismo y la “guerra espiritual” en el campo religioso de Ciudad Juárez

El campo religioso juarense se caracteriza por su diversidad y dinamismo, en constante cambio a lo largo de los últimos 70 años. Desde la década de 1950, Ciudad Juárez ha experimentado un cambio religioso cada vez más notable (confróntese en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, 2007; Censos del INEGI). Esto no es muy distinto a la dinámica que se ha desarrollado en

México o en América Latina, sin embargo, este campo tiene sus particularidades debido a la ubicación geopolítica de dicha urbe fronteriza, a su propia historia, condiciones socioculturales y coyunturales, que han incidido en su reconfiguración. Si bien, se caracteriza por su diversidad, no por su pluralismo, pues siguen siendo privilegiados, por una parte, el catolicismo y, por otra, el evangelicalismo/pentecostalismo, en detrimento de otras minorías religiosas. Precisamente, una de esas particularidades es el surgimiento del pentecostalismo, como la oferta religiosa que más ha crecido, en términos numéricos, pero también su participación como un agente profético (Bourdieu, 2006), auto-representado como portavoz y baluarte de la verdad, de la conexión legítima con Dios, en una ciudad que “se ha alejado de Dios” y se ha vuelto al pecado, a la esclavitud del mal, y de su progenitor, el Diablo. Por tanto, en este contexto, algunos pastores proféticos emprenden una “guerra espiritual”, como parte de su actuar, que le ha valido, en parte, su reposicionamiento en el campo. Dicha actuación se desarrolla a través de distintas arenas sociales (Long, 2007), en distintas escalas y ámbitos de especialización, que van desde la social-política, la religiosa, la de la salud y propiamente la de la “guerra espiritual”. Es decir, todas y cada una de las arenas apuntan a contribuir la gestión en la lucha de la “guerra espiritual” (social, salud, religiosa, etc.), pero también hay otro nivel de mayor especialización de lucha, que denomino como la arena de la “guerra espiritual”, en la que el exorcismo es su práctica central.

Quizá el lector se preguntará en este momento, ¿por qué hablar de arenas y no de intercampos? Pues el autor estructurador de la tesis es precisamente Bourdieu, con su propuesta de campo religioso. La razón principal que puedo esbozar es que el concepto de intercampos si bien hace referencia a un espacio interseccional de dos ámbitos de especialización, en el que se lucha, necesariamente se construye a partir de la posición de dos actores en pugna que se reconocen mutuamente y que intentan definir o imponer una idea, mientras que la arena no plantea que sea necesariamente una lucha entre dos actores mutuamente reconocidos, pues el propósito de la lucha puede ser simplemente que el actor que gestiona simplemente intenta permanecer en el juego.

Radiografía socio-estructural de Ciudad Juárez

Ciudad Juárez se encuentra en la zona metropolitana binacional "Paso del Norte", su población ronda el 1,332,131 habitantes aproximadamente (INEGI, 2010). Esta localidad chihuahuense colinda con su homóloga El Paso, Texas, al otro lado del Río Bravo, en los E.U.A. Junto con El Paso y varias localidades situadas en la ribera del Bravo, que se conoce como el área del Valle y,

también otras poblaciones en Nuevo México, como Las Cruces, junto a una reservación india en Ysleta. En conjunto, Ciudad Juárez y su zona metropolitana son la mayor concentración urbano-fronteriza a nivel global. La dinámica sociodemográfica y su desarrollo urbano corresponden con la de una zona metropolitana en crecimiento industrial. Los flujos migratorios han sido desde hace décadas y continúan siendo masivos en cada uno de sus rubros (local o pendular, transfronterizo, internacionales, nacionales, regionales, etc.), lo que produce contingentes trashumantes conocidos como población flotante, que en este enclave fronterizo alcanza varios cientos de miles mensualmente (Trápaga de la Iglesia, 2009).

A partir de la segunda mitad del pasado siglo, la llegada y establecimiento de la maquiladora vino a ser una actividad económica que dio un giro al rumbo de la historia del antiguo Paso del Norte, hoy Ciudad Juárez, pues la ciudad se convirtió en una zona de manufactura de exportación para un mundo globalizado (Monárrez, 2010), con consecuencias múltiples y complejas que dieron lugar al surgimiento de problemas sociales graves. Las posteriores crisis económicas, incluidas las de la maquila y otras más generales, el rápido crecimiento de su población de una manera descontrolada, la desestructuración familiar producida por la industria maquiladora y, la consolidación de los cárteles de la droga, así como el endurecimiento de las leyes de migración y de cruce desde nuestro país hacia los Estados Unidos, se volvieron los elementos que dieron lugar a una crisis general de la ciudad, la cual desembocaría con niveles de violencia inéditos hasta finales de la década pasada y principios de esta.

Asimismo, Ciudad Juárez ha sido y es puerto fronterizo de expulsión de migrantes indocumentados que son deportados en número aproximado de 100 mil anualmente. Esta dinámica de movilidad humana incrementa la tasa de crecimiento vegetativo hasta elevar las expectativas de población censada a un millón 660 mil para finales de la década pasada (Trápaga de la Iglesia, 2009). Sumado a este alto índice de doblamiento, la inhibición de los agentes públicos y privados en una eficaz planeación urbana resulta en una carencia infraestructural grave, existiendo zonas urbanizadas sin drenaje ni servicio de agua entubada u otras donde apenas existe esta. Fallas en el servicio eléctrico, ausencia de pavimentación e iluminación pública, carencia de servicios médicos, educativos y deportivos o de entretenimiento completan este escenario. Ante condiciones así, señalan algunos autores, que son el caldo de cultivo propicio para el cambio religioso.

En estas colonias de "paracaidistas" y otras consideradas como populares fueron espacios de emergencia y cultivo de iglesias y congregaciones autodenominadas "cristianas"; es decir, integradas bajo el rubro del protestantismo, que aplicaban estrategias de proselitismo vinculadas directamente con la condición marginalizada y pauperizada de sus receptores potenciales (Trápaga de la Iglesia, 2009: 270).

El campo religioso está marcado por las características arriba relacionadas. En su devenir histórico, este puerto fronterizo ha concentrado la actividad proselitista de varias iglesias protestantes/evangélicas del suroeste norteamericano. Históricamente el norte de México por sus condiciones de lejanía con el centro del país y la poca presencia de la Iglesia Católica se convirtió en uno de los sitios predilectos para el establecimiento del protestantismo/evangelicalismo, pues el liberalismo decimonónico, muy importante en esa época, fue abrazado por los miembros más destacados de las sociedades norteamericanas, que no pocas veces no simpatizaban plenamente con la Iglesia Católica, o que por lo menos no se oponían al establecimiento de otras opciones religiosas. También las actividades económicas modernas en el estado de Chihuahua, en la industria, las minas y la llegada del propio ferrocarril favorecieron el arribo temprano de misioneros protestantes de origen estadounidense e inglés (Bastian, 1989). En ese sentido, para finales del siglo XIX, ya existían varias agrupaciones religiosas protestantes/evangélicas que participaban en actividades misioneras, tanto en la capital del estado, en Parral y en Ciudad Juárez (Beltrán, 2010). Esta última, es necesario recordar que, al ser una ciudad fronteriza, se sitúa en una posición geopolítica compleja, que hace de ella un lugar en el que las políticas del centro de México, las del vecino país del norte, las tendencias de la globalización, así como las propias demandas locales tengan un impacto particular. Según Carlos González Herrera (2008) la región fronteriza conformada por Juárez y El Paso es un mirador extraordinario, pues, desde la formación de ambas ciudades que denomina "zona de contacto", se han producido asimilaciones y choques entre culturas, historias, lenguas y religiones en diferentes momentos históricos. Como se verá más adelante, éste es un factor importante, el choque entre la diversidad de religiones.

Como parte de las consecuencias de esta densidad en la interacción transfronteriza, específica del campo religioso fronterizo (Odgers, 2006), el campo religioso local está muy diversificado, sin desbancar plenamente al catolicismo de una posición dominante y oficial. Un análisis más profundo de este tema se expondrá en el primer capítulo. Incluso, en las actividades

protagonizadas por los grupos ecuménicos de base y el movimiento de la regeneración carismática -uncidos al catolicismo oficial— culminaron en una "rebelión cívica" que en la década de los ochenta permitió por primera vez la alternancia partidista al frente de los poderes constitucionales locales (municipios y Congreso estatal). Aunque es patente la regresión del movimiento carismático y de los ecuménicos de base en la actualidad. Ciudad Juárez muestra las interdependencias entre varios campos, y en particular las relaciones locales entre poder político-institucional e iglesias que deriva en prácticas proselitistas más formales que en otros contextos regionales. Esa cercanía con el poder local le ha permitido al pentecostalismo obtener respaldo político, en ocasiones apoyo económico para programas de beneficencia, y en esa dirección actuar como un agente que, desde las arenas, política y social, se ha visibilizado en el espacio público. Este hecho, se expondrá con mayor profundidad a lo largo del segundo capítulo.

En este sentido, la literatura más general sobre el cambio religioso en México coincide con la realidad juareense. El cambio religioso se presenta por factores múltiples, entre los que se citan a la migración, la transfronterización y otras prácticas transnacionales (Odgers, 2004). Sin embargo, se patentiza la pertinencia de la llamada *deprivation theory* como esquema explicativo más procedente para aprehender el cambio religioso en esta urbe fronteriza y sus condiciones sociodemográficas ya expuestas. En este contexto es donde se resignifica el horizonte participativo en programas de beneficencia pública de todo el elenco de congregaciones del sector evangélico presentes en Ciudad Juárez; 43% de sus actividades totales son las de acción comunitaria (Hernández, 1992).

Por otra parte, y procurando establecer el hilo entre religión e identidad, esbozaré en este apartado las investigaciones de Pablo Vila (2007) al respecto. Él encuentra en el análisis de las tramas narrativas privadas en la zona conurbada del Juárez-El Paso varios ítems que vinculan la identidad religiosa con la identidad nacional y regional. Los católicos entienden que ser mexicano es seguir las tradiciones mexicanas, que mayormente son católicas. Para los cristianos evangélicos, ser mexicano está vinculado a sentir deferencia por el gobierno/Estado nacional mexicano y por su bandera y disciernen entre lo mexicano institucional y lo católico, "ya que católicos hay en muchos países". Para los evangélicos, cuya identidad más fuerte es la cristiana y la de ser "salvados", de Juárez o de El Paso ser católico se equipara a ser idólatra y lo identifican con las tradiciones más arraigadas del centro y sur del país. Para estos cristianos están más cerca de la salvación (el bien más deseado) los anglosajones blancos, por ser protestantes, y más lejanos

de la salvación los mexicanos "sureños", por ser tradicionalistas. Para los sureños, los juarenses están más lejanos a la salvación por ser "la ciudad del vicio". El estereotipo que cargan los sureños es de "prostitutas y rateros, ociosos, que vienen a hacer dinero o pasar un buen rato y abrirse". De entre el elenco dibujado, el discurso de identificación más marcado es el referente precisamente a la poca mexicanidad o absoluta deslealtad para con México de los protestantes (igual discurso se ha manejado históricamente desde diferentes instancias y corrientes políticas). Asimismo, se enfrentan argumentos imaginados a partir de elementos identificadores de los tres "mundos" o esferas culturales que conforman la mexicanidad. Curiosamente, un bien simbólico tanpreciado en este campo como es la salvación, es adscrito al mundo anglosajón por parte de los protestantes mexicanos, proponiendo el carácter racial como síntoma de éxito espiritual.

Ciudad Juárez también se caracteriza por el mayor índice nacional en jefaturas domésticas femeninas y, por ende, la mayor tasa de divorcios y separaciones (Trápaga de la Iglesia, 2009). En relación con esta problemática, la imagen y existencia cotidiana de las mujeres se devalúa constantemente con la reiterada desaparición, ultraje y feminicidio de varias decenas en las últimas tres décadas. Son las conocidas a nivel internacional como "muertas de Juárez". Este hecho es importante, además, porque a raíz de los feminicidios, cuyo inicio data de los años noventa, del siglo pasado, entre los pentecostales se comenzó a crear un imaginario del mal, en el que el Diablo era el agente maligno que estaba detrás de dichos crímenes. Eso porque en las primeras investigaciones que se hicieron, especialistas forenses dictaminaron que aquellas víctimas eran resultado de crímenes rituales. No se especificó que fueran rituales religiosos, sin embargo, la idea de crimen ritual, resuena en el pensamiento colectivo como un acto oscuro, satánico, asociado con la figura icónica del cristianismo que representa el mal.

Este último dato está vinculado con las prácticas ilegales e informales cubiertas por la denominación de "narcotráfico", es decir, contrabando multiforme, y a su vez, este sector de la economía informal genera un alto nivel de inseguridad ciudadana y violencia social. Por último, con relación a la economía formal, Ciudad Juárez representa la mayor concentración de empleados de industria maquiladora de exportación (IME) y el segundo lugar mexicano en número absoluto de empresas de este rubro.

El narcotráfico es un factor que ha dejado una huella aún mayor, pues recordemos que entre 2008 y 2013, aproximadamente, la localidad vivió la más fuerte crisis de violencia y seguridad en su historia. Durante el sexenio del expresidente Felipe Calderón, se emprendió

desde el poder ejecutivo una campaña denominada guerra al narcotráfico, consistente en hacer frente armado a los carteles dedicados al trasiego de las drogas. Se desplegaron miles de tropas en Ciudad Juárez, entre otras ciudades, y el presidente se comprometió a eliminar cualquier duda sobre la fortaleza del Estado mexicano. Desde entonces, la violencia se ha intensificado y el recuento de cadáveres superó todos los récords desde la era revolucionaria de 1910 (Wright, 2011). Esta llamada guerra cobró la vida de más de 6,500³ (Monárrez, 2010) personas en la ciudad, incluyendo a quienes estaban por completo ajenos a actividades ilícitas⁴. Esto tuvo como consecuencia la expulsión de muchas personas a sus respectivos lugares de origen, en el caso de los que no eran originarios de ahí, e incluso en el caso de los mismos oriundos, muchos trasladaron su residencia al vecino país y a otras partes de México.

También, fue un momento en el que los grupos religiosos de la ciudad realizaron actividades en favor de la paz, como marchas, jornadas de oración y peticiones públicas a las autoridades a las que exigían el orden y el cese a la violencia que carcomía a toda la ciudad. Un ejemplo de eso está en una nota de prensa, publicada por *El Diario*, en la que los participantes de una iglesia evangélica en una marcha por la paz expresaron que “Mucha gente se sorprende de vernos, sobre todo por la manera directa en que nos dirigimos hacia las autoridades o a los mismos grupos delictivos, pero casi todas las reacciones del público han sido positivas, nunca se habrían imaginado que de esta forma alguien iría a manifestarse”, y entre algunas de las consignas estaban voces como “Sicario, Dios te ama, arrepíentete de tus pecados” (*El Diario*, 4 de octubre de 2010).

En ese mismo periodo proliferó por la ciudad propaganda en espectaculares y diversos anuncios, en los que podía leerse la exhortación a “acercarse a Dios”, de cara a las necesidades acarreadas por la muerte de un familiar, el duelo, o la incertidumbre de los tiempos críticos que se vivían. Según otras notas periodísticas, personas “...que han sido víctimas de la violencia que azota la ciudad o que temen por sus familias, buscan un refugio dentro de las iglesias evangélicas para sobrellevar la situación y reforzar su fe”, informó a la prensa el pastor local José Padilla Montoya (*El Diario*, 17 de octubre de 2010). Personalmente, yo mismo residí en esos años en la

³ Ciudad Juárez se convirtió en el epicentro de esta guerra y estas muertes representan 35 por ciento de las 28 000 que han acaecido en el país desde 2006 (Monarrez, 2010).

⁴ Uno de los casos más sonados y sentidos por la comunidad juarense y que fue nota nacional de este tipo de víctimas de violencia, fue el de los jóvenes estudiantes de educación media superior, en el fraccionamiento Villas de Salvarcar, en enero de 2010.

ciudad y recuerdo que había una atmósfera de pesimismo y desesperanza colectiva ante la crítica condición que imperaba.

Por su parte, en esos mismos años, en 2010 para ser precisos, fue inaugurado el primer templo a la Santa Muerte en la ciudad, y en la prensa aparecieron notas del incremento de seguidores de la popular efigie. Es un culto popular que emerge en los ambientes sociales que no tienen cabida ni aceptación en el mundo de las instituciones como son los narcotraficantes, los criminales, los homosexuales, las prostitutas, los comerciantes informales. Precisamente durante esos años, fue atacada durante el gobierno calderonista—en el marco de la guerra contra el narcotráfico—, pues se le asoció como símbolo religioso de los narcos (Yllescas, 2019: 28). También en este momento hubo un aumento en la demanda de los servicios de limpias o protecciones de tipo esotéricas, sobre todo entre aquellos que deseaban obtener protección para la inseguridad de aquellos días. Así lo señala, al menos, la siguiente nota periodística que anuncia el levantamiento de un templo a la Santa Muerte, que “estará dedicado a toda actividad ‘buena o mala’ que implique un riesgo” explicó su fundadora Yolanda Salazar. En la nota dice que la propietaria del lugar señaló que “la mayoría...viene en búsqueda de protección contra un fallecimiento ‘trágico’, esos que no son naturales sino provocados por el ser humano. ‘Pasarán las balas, pero nunca les darán’...” (*El Diario*, 30 de noviembre de 2010).

Con esto, lo que quiero señalar, es que el campo religioso de Ciudad Juárez, es un ámbito importante en la vida de la ciudad, pues la diversidad de la oferta religiosa no está desvinculada con las diferentes demandas de la sociedad ante situaciones de crisis. No sólo se trata de la violencia (que ya de por sí es suficiente), sino de una crisis social con una larga cauda que incluye, crisis de trabajo, económica, de las estructuras familiares, y las expectativas colectivas de mejoría.

Definiciones de pentecostalismo

La definición del pentecostalismo tiene varias vertientes y momentos, según encuentro en la lectura de la literatura que he consultado. Mientras que algunos autores, que trabajaron el tema en la década pasada, elaboraron una definición de pentecostalismo específicamente para identificar una denominación evangélica, sin considerar la extensión de sus rasgos medulares (dones) allende sus fronteras religiosas, otros han sido más abarcadores.

Entre esos autores que se circunscriben en esa línea destaco a Carlos Garma (2004) quien señaló los aspectos doctrinales para su caracterización. Se trata de un tipo específico de iglesias

protestantes que, a pesar de las diferencias y variantes que podrían encontrarse entre ellas, comparten rasgos comunes que posibilitan a sus miembros considerarse como herederos directos y escogidos que continúan participando del Primer Día de Pentecostés. Esto nos lleva a otra implicación importante, “el reconocimiento de que aún es posible sentir el Espíritu Santo directamente al interior del ámbito espiritual del creyente y que su presencia desencadenaría sucesos extraordinarios, cuyas señales serán tres dones otorgados por la divinidad: el de la sanación, el de la profecía y el de lenguas” (Garma, 2004: 57).

Otra autora imprescindible es Manuela Cantón (2002) que definió que se trata de “...un sistema de creencias y prácticas pertenecientes a la gran familia cristiana protestante, derivado del metodismo, y convertido en la actualidad en la denominación evangélica más extendida, dinámica y de mayor diversidad interna. El eje de los cultos es la “posesión” por el Espíritu Santo, lo que suele manifestarse a través de los “dones” o “carismas”: glosolalia (don de lenguas), visiones, profecías y sanaciones por imposición de manos” (Cantón, 2002:109).

Por su parte, Patricia Fortuny (2000) señaló que el pentecostalismo es un culto protestante que se concibe a sí mismo como de fronteras cerradas. Esto quiere decir que no admite en su seno sincretismos religiosos, ni prácticas que considera ajenas, o, en el peor de los casos, condenables por lo que representan para el propio pentecostalismo; tales como aquellas que considera diabólicas, entre las que se incluyen todos los cultos de origen indígena, africano, devociones a la muerte, o a espíritus, etc.

Sin embargo, y sin dejar de reconocer su aporte, pues los tres autores señalaron rasgos que son básicos en el pentecostalismo, me parece que sus definiciones no advierten la transformación que ha experimentado el movimiento pentecostal, y por tanto han sido rebasadas por otras más actualizadas. Por ello, considero que una definición que más se acerca al pentecostalismo que aquí se estudia, es la que elabora Miguel Mansilla (2009). Digo en general porque engloba aspectos centrales sin limitarse a decir que se trata de una denominación y deja abierta la puerta para considerarlo como un movimiento. Hay que puntualizar que el pentecostalismo es en realidad un movimiento que ha experimentado cambios y que se extiende a varias denominaciones cristianas (incluyendo la católica) y también tiene una fase tardía que se le ha llamado neopentecostalismo. Primero vayamos con la definición a la que me ciño que es la siguiente:

El pentecostalismo es una cultura religiosa que se caracteriza por el énfasis soteriológico, la domesticación masculina, los cultos extáticos, el milenarismo-mesianismo, el marianicidio, la diabolología, y las creencias en espacios míticos como el cielo y el infierno.

Estas creencias y prácticas religiosas no son valores nominales, sino normas que rigen la vida pentecostal, transversados por la pneumatología y la escatología (Mansilla, 2009: 2-3).

Cultura religiosa, dice Mansilla, y ese punto es central, porque si pensamos en América Latina, en México y de manera muy particular para Ciudad Juárez, no se trata de una cultura emergida o implantada en un territorio vacío, sino que, por el contrario, hay antecedentes sociohistóricos y culturales de religiones populares que alimentaron y siguen alimentando el enriquecimiento de esa cultura religiosa pentecostal. Cabe precisar que, aunque la definición de pentecostalismo de Mansilla está pensada desde Chile, y para referirse principalmente a un contexto chileno, sin embargo, encuentro elementos paralelos valiosos, que me sirven para definir mi caso de estudio. Elementos como la diabolología, la pneumatología, además del énfasis soteriológico, están muy presentes en el pentecostalismo juareense de sectores populares, que estudio. Ese autor destaca también el elemento popular en el pentecostalismo, como una religión de desamparados:

...el discurso pentecostal crece entre los sectores pobres, indígenas, inmigrantes y grupos étnicos discriminados. El pentecostalismo es una religión de los desechados. Frente a esto este movimiento religioso seguirá creciendo en el siglo XXI, no sólo por tener un mercado de consumidores en crescendo, sino que además las crisis económicas, políticas y climatológicas alimentan los vestigios apocalípticos que potencia su discurso escatológico (Mansilla, 2009: 3).

Respecto a esa historia de crecimiento Jean Pierre Bastian (2006) dice que aunque el pentecostalismo surgió en Estados Unidos, en Latinoamérica se manifestó como un movimiento esencialmente endógeno, a través de las tres prácticas que fueron centrales en su modo de expresión religiosa: “la glosolalia (el habla en lenguas extrañas), la taumaturgia (las prácticas de sanidad) y el exorcismo (el combate contra los demonios), como prácticas religiosas que de hecho no eran propiamente pentecostales sino que ya existían en la religiosidad popular latinoamericana” (Bastian, 2006: 460). Llama la atención la afirmación de que las prácticas que hoy identifican al pentecostalismo ya existían previamente en la religiosidad popular latinoamericana y mexicana, lo cual me lleva a pensar en un movimiento que en la práctica se orienta hacia la apropiación más que a la exclusión, contrario a como se señala en el discurso, y en algunas definiciones arriba citadas (Fortuny, 2002). Razón por la que Bastian le ha dado el adjetivo de híbrido, ya que:

Dentro de este contexto podemos decir que los pentecostalismos han desarrollado una “hibridez” que se señala por la yuxtaposición de varios registros de creencias, formas de

comunicación y de transmisión de recursos que pueden ser a la vez muy arcaicos, como los que he señalado, y a la vez extremadamente modernos, en particular con la apropiación de los medios modernos de comunicación; pienso en la televisión y en la radio, que de hecho fueron elementos privilegiados para la comunicación de una expresión religiosa efervescente que, repito, es de tradición oral y que pone el acento sobre la emoción (Bastian, 2006: 460-461).

Más que tratarse de un propósito de extender sus fronteras, la fórmula del pentecostalismo, compuesta de cultos de alto grado de emocionalidad, dones espirituales, sanaciones y milagros, ha sido retomada por diferentes grupos (incluyendo a sectores católicos o de protestantismo histórico), ya que tiene éxito sobre todo entre sectores populares. No obstante, advierte Bastian, la expansión de los grupos pentecostales no corresponde ni a una reforma del catolicismo popular ni a una renovación del protestantismo. “Se trata más bien de una transformación de la religión popular en el sentido de un parche y de una aculturación de los protestantismos a los valores y a las prácticas de la cultura católica popular”, afirma Bastian (2006: 463).

Por ello llama la atención, aunque no es de sorprenderse, que en entre los pentecostales hay sujetos que en su trayectoria de movilidad religiosa fueron en el pasado practicantes de algún culto o devoción popular condenado por el pentecostalismo y categorizado como “ocultismo” o “brujería”. Incluso en los testimonios de varios de esos individuos han confirmado que al inicio de su vida en el pentecostalismo no abandonaron aquellas prácticas con la radicalidad que se ha supuesto, de acuerdo con las teorías de la conversión paulina o bien, lo hicieron, después de un tiempo relativamente largo. Hay que pensar aquí en un elemento importante del cual ya se habló que es la experiencia cosmológica (Semán, 2008), que tiene sentido con lo que ha planteado Bastian, y que ayuda a entender la implantación del pentecostalismo en América Latina y la continuidad con otras tradiciones de religiosidad popular. No hay en ese sentido, un rompimiento radicalmente inmediato y abrupto como se ha llegado a plantear.⁵

El pentecostalismo transversalizado

⁵ Esto se asocia con varias categorías propuestas por investigadores latinoamericanos, entre las que se encuentran la de polinización religiosa, religiosidad peregrina, multiplicidad de afiliaciones y creencias, que son practicadas por los sujetos creyentes en el contexto brasileño, por ejemplo. Edio Soares (2012) usa la metáfora de polinización para referirse al fenómeno de cuando los sujetos practican diferentes tradiciones que lo circundan y las relaciones que ellas implican. La polinización religiosa corresponde a una forma de ser en religión que se expresa a través de una ‘religiosidad peregrina’, voluntaria, personal, flexible, no prescrita o levemente prescrita, modelable y exterior a las rutinas que rigen la vida cotidiana de los individuos en cuestión. Lisias Nogueira (2008) habla de multiplicidad de afiliaciones y creencias, en la que los sujetos no son exclusivamente creyentes de un solo culto, sino que comparten su creencia en varios, aunque con frecuencia con mayor apego a uno de ellos sobre los otros.

A comienzos de los años sesenta la influencia pentecostal logró permear creencias y prácticas de buena parte de las denominaciones protestantes históricas, lo cual dio origen al llamado movimiento carismático. Poco después en la década de los setenta alcanzó también a la Iglesia Católica y dio origen al movimiento de Renovación Católica Carismática, favorecido por el espíritu de apertura promovido por el Concilio Vaticano II (García, 2012). Muchas congregaciones protestantes, principalmente bautistas, se fueron pentecostalizando, es decir fueron asimilando una espiritualidad más emocional y menos racional, basada más en las experiencias de recepción de los dones y carismas del Espíritu Santo y menos en la interpretación de la Biblia. La parte de los dones o carismas se tornó entonces un fin importante, ya que “[...]la búsqueda de esta bendición, que se empezó a identificar como un ‘bautismo de fuego’, manifestado en forma de trances, habla en lenguas, danzas, ‘risa santa’ y espasmos” (García, 2012: 175) se fueron introduciendo en la liturgia. Corresponden a esos elementos que habían estado excluidos de los cultos de las iglesias históricas protestantes, como son los bautistas, metodistas, presbiterianos, etc. En adelante, tales prácticas ya no serán marginales pues van a lograr ocupar un lugar central en los rituales de un movimiento que alcanzará durante el siglo XX la mayor expansión que haya tenido cualquier otra religiosidad (García, 2012).

En América Latina, a pesar de los tempranos asentamientos, el pentecostalismo se mantuvo prácticamente desapercibido hasta los años cincuenta, restringido a “poblaciones marginadas y analfabetas, a sectores sociales oprimidos, ignorados por las élites sociales y las vanguardias ideológicas liberales y protestantes” (Bastian, 2006: 45). Bastian (2011) habla también de la reconfiguración de las relaciones en América Latina, entre el pentecostalismo y la Iglesia Católica. Destaca que las acciones del pentecostalismo en las últimas décadas del siglo XX lo han llevado a conquistar peldaños de poder, ante la sociedad y frente al Estado, al conseguir el reconocimiento como personalidad jurídica que anteriormente solo ostentaba la Iglesia Católica. Su expansión inició en los años sesenta, gracias a las campañas de evangelización y a la utilización de la radio para la emisión de mensajes como los de Luis Palau y el Hermano Pablo,⁶ que llegaban a toda América (García, 2012).

En síntesis, podemos decir que, el pentecostalismo, en cualquiera de sus versiones, es un movimiento litúrgico (basado en los dones extraordinarios del Espíritu Santo), y no sólo una

⁶ Esto último, me recuerda que, de muy chico, allá por la década de los 90 en una de las estaciones de radio de la región Juárez/El Paso, la 91.1 FM, se transmitían grabaciones de predicaciones de ambos líderes religiosos. También en la radio guadalupana, se podían escuchar mensajes religiosos de características similares.

denominación, compuesta, precisamente, por diversas congregaciones con formas de organización, modalidades de liderazgos y énfasis doctrinales distintos entre sí. Tiene una marcada tendencia interdenominacional (Jaimes, 2007). En esta tendencia van desde formas plenamente institucionalizadas, como la versión católica, hasta otras basadas en rupturas y refundaciones, alianzas y divisiones. Carlos Ibarra (2019) habla ya de una nueva tendencia que es la posdenominacional en la cual la religiosidad se gestiona como una industria cultural que seduce consumidores y no fieles, bajo la categoría de cristianismo posdenominacional emergente, que ha sido utilizada para definir a un segmento que se caracteriza por ser un movimiento pequeño, emergente, de corte postdenominacional, al interior del cual ocurren procesos de innovación y deconstrucción en las prácticas de religiosidad en términos de lo tradicionalmente cristiano.

Para Renée De la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2008), el pentecostalismo es una modalidad religiosa (variante de la religión cristiana) que en algunos casos obliga a la conversión de una congregación a otra. Esas mismas autoras, agregan que, para los antropólogos, la explicación del auge del pentecostalismo se encuentra principalmente en su flexibilidad y maleabilidad. La aceptación que éste ha tenido entre las poblaciones indígenas lo explican resaltando la oferta de sanación, su compatibilidad con los sistemas mágicos preexistentes, su flexibilidad para incorporar las costumbres y las lenguas indígenas, su carácter emotivo y su tradición oral (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2008).

Cabe señalar también que el pentecostalismo es el mayor rival que el catolicismo tiene en América Latina, pues es éste quien más le ha arrebatado almas a la iglesia romana en las últimas décadas, y no parece haber de parte del Vaticano una estrategia que le sea efectiva para contrarrestar este crecimiento. De acuerdo con Renée De la Torre (2017), existe una fuga masiva de católicos debido al avance pentecostal, que “en la actualidad se ve como un cristianismo a la latinoamericana, a partir del cual se reformula una nueva solidaridad con sentido de comunidad moral, diferente al sentido liberal e individualista propio del protestantismo clásico” (*El Universal*, 3 de septiembre de 2017). La versión renovada del pentecostalismo corresponde al neopentecostalismo, que se encuentra principalmente entre sectores evangélicos de clase media y alta. El apartado siguiente aborda ese asunto.

El neopentecostalismo

En los años noventa, varios autores, principalmente de Brasil y Argentina, se ocuparon del tema en el Cono Sur (Oro, 1992; Frigerio, 1994). Resaltaron la expansión de iglesias que practican

lo que podría considerarse una nueva variante de pentecostalismo: el neopentecostalismo. El neopentecostalismo se diferencia del pentecostalismo clásico o tradicional porque el primero se distingue por su ascetismo y por ser apolítico; mientras que el neopentecostalismo se abre a la conquista del mundo secular y se orienta hacia una religión con la política. El trabajo de Alejandro Frigerio (1994) ofrece una caracterización más detallada del neopentecostalismo que plantea presenta los siguientes rasgos:

- a) Atrae a las capas sociales menos favorecidas.
- b) Sus líderes (y fundadores) son personas de gran carisma, a quienes se les pueden atribuir grandes poderes o dones.
- c) No siempre exigen de sus fieles una vinculación confesional semejante a la exigida por las iglesias pentecostales tradicionales.
- d) Estimulan la expresividad emocional durante las ceremonias, con un uso intensivo de la música, discursos inflamados y la fuerte participación de la audiencia.
- e) Proponen soluciones espirituales para los problemas en el campo social.
- f) Realizan un uso intenso de medios de comunicación de masa.
- g) Los rituales de curación y exorcismo ocupan un lugar importante, aún a través de los medios de comunicación.
- h) Se estructura empresarialmente, con una amplia circulación del dinero (Frigerio, 1994:

Esta caracterización, aunque basada principalmente en las iglesias neopentecostales brasileñas (especialmente la Iglesia Pentecostal Dios es Amor y la Iglesia Universal del Reino de Dios)⁷ también puede encontrar, con sus matices, semejanzas con los grupos neopentecostales de otras latitudes, incluyendo Ciudad Juárez.

Entre los años 2008 y 2013, principalmente, los grupos religiosos de la ciudad, especialmente los evangélicos neopentecostales, realizaron actividades para pedir por la paz, como: marchas, jornadas de oración y peticiones públicas a las autoridades a las que exigían el orden y el cese a la violencia que carcomía a toda la localidad. En el periodo de violencia más convulsa en Ciudad Juárez, que tuvo su inicio mortal en el 2008, “la mayoría de los pastores evangélicos levantaron la voz en una valiente exigencia de justicia por los cientos de víctimas que caían en las calles; otros, acobardados, huyeron de la ciudad y abandonaron sus templos” según relata Rafael Navarro⁸, periodista de la localidad y pastor evangélico del Templo Banco de

⁷ Estas iglesias son acusadas por los propios evangélicos de ser "sectas" y practicar curanderismo.

⁸ Este personaje es interesante, porque ha ocupado puestos como director del periódico local El Mexicano, además de ser invitado como panelista a foros televisivos en los canales de Televisa Ciudad Juárez y Televisión de la Frontera, antes canal 5. Su postura generalmente ha sido crítica ante los abusos y acciones poco éticas de los pastores de la localidad y de las autoridades gubernamentales. Es especialmente crítico con grupos de pastores que se han aliado al PES, o que pertenecen al grupo de Alfonso Murguía. Personaje de quien se ha expresado despectivamente en varias publicaciones, incluyendo a la que cito.

Misericordia⁹ (<https://www.juarezadiario.com/plumas/el-crimen-de-un-pastor/>). Aunque no he encontrado suficientes registros que detallen y consignen todas esas acciones que según Navarro ocurrieron, una buena parte sí está consignada en las notas de la prensa local. Son las notas que conozco las que se presentan en este apartado.

Otro aspecto que la academia ha enfatizado en sus análisis son sus formas de organización supliendo el modelo congregacional por un modelo empresarial de la fe, su utilización intensiva de los medios masivos de comunicación en sus cultos y estrategias proselitistas, la teología de la prosperidad como mensaje de salvación, que incluye la sacralización del éxito y del enriquecimiento y, en muchos casos, su agresiva prédica contra las religiones afrobrasileñas, el espiritismo y la idolatría católica (De la Torre, 2017). Este último rasgo se redirige en México en contra de los cultos populares considerados idolátricos e incluso satánicos como son el Niño Fidencio y la Santa Muerte.

Sin embargo, muchos de estos trabajos producidos en Sudamérica, principalmente en Argentina y Brasil, más los escasos estudiados en Chile, han sido cuestionados por Miguel Mansilla (2007) quien afirma que en las investigaciones realizadas en aquellos países no queda claro ¿qué se entiende por neopentecostalismo?. Asegura que muchos de esos estudios, muchas veces son artículos o textos breves, que se han dedicado más bien a la descripción (que también es muy útil, esto lo agrego yo) o bien a dar por sabido dicho concepto, sin llegar a profundizar lo suficiente. Otra debilidad que ese investigador señala es que hay en algunos una marcada conceptualización economicista, para describir un fenómeno religioso expansivo. Según le parece, todo lo reducen a partir de la “teología de la prosperidad”, como una asignación negativa, así como otras: “religión de supermercados”, “mercaderes de la fe” o “vendedores de ilusión” y a partir de ello se le intenta generalizar a todo país donde emerja dicho fenómeno religioso.¹⁰

⁹ Esta iglesia es de corte evangélico tradicional, no pentecostal ni pentecostal. Aunque es independiente pues no pertenece a una denominación o filiación específica, como las iglesias protestantes históricas, por ejemplo.

¹⁰ No estoy completamente de acuerdo con esa crítica ni tampoco completamente en contra. Habría que poner muchos matices de por medio. Coincido en que ciertamente no se puede hacer generalizaciones como el poner en el mismo costal a la Iglesia Universal del Reino de Dios y a cualquier otra neopentecostal, como seguramente ha ocurrido; situar a la par con una iglesia neopentecostal independiente como el Dios vivo en Ciudad Juárez, por ejemplo. He podido asistir a los servicios de ambas y observar diferencias importantes. Mientras que en una efectivamente sí hay un interés muy marcado por el dinero y por la recaudación a costo de la gente que asiste a sus cultos como condición para ser bendecido, en el otro caso no se exagera la teología de la prosperidad, aunque sí se enseña que es importante dar diezmo para que Dios bendiga. En mi experiencia personal casi sentí que metían las manos a mis bolsillos para sacarme dinero en la IURD. No es el momento de hablar de las congregaciones puesto que eso se abordará en el capítulo 3, pero la diferencia que no puede eludirse está en que en el primer caso hay una evidente y particular avaricia de sus líderes que no tienen mayor empacho en mostrarse.

Ante esas conclusiones, y para distanciarse de esas tesis, Mansilla (2007) hace su propia lectura del fenómeno y define el neopentecostalismo destacando primeramente que se trata de un fenómeno evangélico, en el que la eudemonía y el hedonismo son dos elementos de gran importancia, así como la participación de la mujer y el acercamiento con la política. Puntualmente señala que:

El neopentecostalismo es un fenómeno religioso evangélico [...] que implica una manera distinta de abordar la propuesta religiosa, debido al realce de la teodicea de la felicidad. Esto ha implicado la inclusión de la mujer en la administración de la palabra en los escenarios públicos; reencantar el individualismo con una identidad eudemonista y hedonista; enfatiza las satisfacciones viáticas, en donde aparece una redefinición del trabajo, el dinero y el consumo y, por último, encontramos una religazón entre la política y la religión, como dos mundos posibles de conciliar (Mansilla, 2007: 106).

Algo que me parece muy importante destacar y que también se presenta en la localidad que estudio es lo que plantea respecto a la dificultad de territorializar el fenómeno neopentecostal. Anota el investigador chileno que: “El neopentecostalismo nace como una característica del pentecostalismo de origen misionero, pero luego se transforma en un movimiento transversal muy difícil de territorializar en determinadas congregaciones, es más bien un nuevo tipo de carisma” (Mansilla, 2007: 7).

En Ciudad Juárez es notable que las denominaciones que pertenecen a esta corriente, como El Olivo o Vino Nuevo son de las más conocidas y populosas en la localidad, pero su influencia no se limita a sus propias congregaciones. Sus producciones y legado se han hecho patentes con el ascenso de figuras musicales como Jesús Adrián Romero, Marcela Gándara o Marcos Witt, quienes pasaron en algún momento de sus trayectorias por Vino Nuevo. No es sorprendente que suceda porque: “Es un fenómeno religioso que flexibiliza, massmediatiza y desterritorializa la fe religiosa; legitima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa, encarnados en la nueva elite religiosa, tanto de (radio, ciber y tele) predicadores, como de cantantes-artistas, apostolados y profetas” (Mansilla, 2007: 7).

De manera que la participación política y visibilidad de los grupos neopentecostales son rasgos centrales que lo definen, según Mansilla:

la nueva identidad es salir de la penumbra, del crepúsculo y del yermo, donde el pentecostal se enclaustró; salir al “areópago *massmediático*”, al liderazgo político, social y cultural; el llamado es ser triunfador, exitoso, festivo y hedonista. Se desmitifica y desacraliza, el “determinismo providencialista”, “la otra mejilla”, la pasividad premilenarista; hay que romper con la “ley de bronce” y el “efecto Mateo” y conquistarlo para el beneficio evangélico. De esta manera la identidad neopentecostal es iconoclasta con la heroicidad trágica (Mansilla, 2007: 110-111).

Otro rasgo importante del neopentecostalismo es el que señala Hilario Wynarczyk (1995), en su trabajo sobre el evangelista argentino Carlos Annacondia. Desde una perspectiva más nativa, propone como característica adicional del neopentecostalismo, en el caso argentino, la guerrilla (o guerra) espiritual, como "un designio militante de hacer exorcismos, en los cuales, invocando el nombre de Jesucristo, los creyentes sujetan el o los demonios que se apoderan de una persona y los expulsan..... la guerra se desenvuelve en pequeñas batallas para liberar un hombre, una casa, un barrio..." (Wynarczyk, 1995: 84).

He tenido oportunidad de presenciar en algunos cultos de este tipo, en que se hace hincapié en la necesidad de exorcizar a personas endemoniadas, y no solo de aquellas que han tenido algún tipo de contacto con cultos como la santería, la brujería o el espiritismo, sino a personas con perfiles muy diferentes, pues se cree que hay demonios de control mental, de depresión, de fracaso, de enfermedad, entre una larga lista. Señala el mismo autor que algunos seguidores de la creencia en la guerra espiritual resignifican creencias o prácticas populares.

Los pentecostalismos juarenses

El pentecostalismo juarense, en realidad son los pentecostalismos, pues hay diversidad, crecimiento y, encuentro presentes muchos de los elementos que se ofrecen en las distintas definiciones arriba expuestas que me sirven para caracterizarlos. Sin embargo, en esa diversidad que existe en la ciudad solo me avoco a un sector específico que identifiqué como popular, marcado por la categoría de clase social, pero fundamentalmente por su cosmología tradicional, que tiene cierta continuidad con otras tradiciones religiosas, como lo señala Bastian (2006). Es importante decir también, aunque es un sector fundamentalmente tradicional y popular, no está exento de compartir ciertos rasgos que se identifican, según los autores revisados, con el neopentecostalismo, como su religazón con la política. En este caso, se trata de una religazón emergente, causada por una coyuntura específica. Esto porque los rasgos que definen al pentecostalismo y al neopentecostalismo no son excluyentes necesariamente, ya que muchas veces sus fronteras están difusas, pues un mismo grupo puede tener aspectos de ambos. Este es uno de esos casos. Por ejemplo, lo particular de esa incursión pentecostal, que considero es un sector tradicional, en un asunto político-social, es que está presente un énfasis soterialógico, diabológico y pneumatológico, aspectos que resalta Mansilla como definidores del pentecostalismo. La magicalización de sus estrategias de participar políticamente, enmarcadas

por una narrativa de “guerra espiritual” considero es un rasgo más inclinado hacia un modelo pentecostal clásico, que a uno neopentecostal.

Metodología

En este apartado expondré la estrategia metodológica en general que utilicé para el desarrollo de mi investigación. Cabe aclarar que en cada capítulo se desarrolla de manera más amplia una parte de la metodología, conforme a los objetivos particulares de cada uno. Considero que el análisis de las interacciones entre los actores que participan en este campo y los efectos de competencia entre sus distintas ofertas religiosas, desde la operativización de la teoría del campo religioso acuñada por Bourdieu (2006) me permitió explicar adecuadamente el problema planteado en sus distintas escalas sociales.

De manera que, la primera estrategia para el desarrollo se basó en voltear a ver las relaciones que hay de competencia, tensión, lucha, entre las diferentes ofertas, en sus diferentes escalas: una macro, otra micro y una intermedia. Lo que se persiguió de fondo, fue dar cuenta de la “guerra espiritual” pentecostal desarrolla en el campo de Ciudad Juárez y la movilidad, de religiones populares hacia el pentecostalismo, como parte del fenómeno, pero vista desde los efectos en el individuo.

Escala campo religioso (macro)

En esta escala se ubican los capítulos 1 y 2. En el primero se da cuenta de la reconfiguración del campo religioso de Ciudad Juárez observando los cambios de un campo contemporáneo con predominio católico a uno donde la competencia está enmarcada por minorías evangélicas y una mayoría católica con hegemonía social. Para realizarlo se situaron las diferentes ofertas religiosas que compiten, y se destacan aquellas en las que la dimensión cosmológica tiene un importante peso. Como no era posible estudiar todas y cada una de las ofertas en esa amplia diversidad, se clasificaron en diferentes grupos, de acuerdo a los tipos ideales planteados por Max Weber (2002): en el primer grupo se colocó al agente burocrático, representado por la Iglesia Católica; en el segundo, el agente profético, que incluye a los pentecostales y otros evangélicos afines; en el tercero, el agente mágico-tradicional, en el cual se encuentran los devotos de la Santa Muerte, del Niño Fidencio, los espiritistas y los de los grupos esotéricos, entre otros. De modo que para decantar la reconfiguración del campo religioso era necesario representar el campo de fuerzas, es decir identificar cuáles son los actores menos favorecidos y cuáles son los que tienen mayores privilegios y cómo lo consiguen. Obviamente no todos ocupan la misma posición de poder en

el campo religioso, ni en consecuencia existe el mismo reconocimiento para todos. Hay actores con ciertos privilegios, como el burocrático y el profético, sobre todo, pero con los creyentes del grupo mágico tradicional hay una imagen negativa criminalizante. Si bien, el pentecostalismo, es la minoría de mayor crecimiento, cosa que se constata con facilidad en los censos del INEGI, las otras ofertas religiosas que se analizan como son la de la Santa Muerte, el Niño Fidencio¹¹, no son tan fáciles de sopesar con cifras censales, pues su representación en esos registros es prácticamente invisible.

Para lograr el desarrollo analítico se echó mano de una guía crítica que fue de utilidad, y es lo que plantea Nancy Fraser (2003) como *reconocimiento erróneo*, consistente en aquella manera en que una sociedad mira a aquellos segmentos minoritarios que forman parte de ella, con cierto estigma o cierto prejuicio, de manera que con ello se logra sopesar quién tiene más poder o influencia, y legitimidad ante los ojos de la sociedad. En este caso esos segmentos analizados corresponden con los grupos religiosos, especialmente los que son minorías entre las minorías. Dice la autora lo siguiente al respecto:

Esto supone examinar los patrones institucionalizados de valor cultural por sus efectos sobre el prestigio relativo de los actores sociales. Si esos patrones consideran a los actores como iguales, capaces de participar en paridad con otros en la vida social, y cuando los consideren de ese modo, podremos hablar de reconocimiento recíproco e igualdad de estatus. Cuando, en cambio, los patrones institucionalizados de valor cultural consideran a algunos actores como inferiores, excluidos, completamente diferentes o sencillamente invisibles y, en consecuencia, sin la categoría de interlocutores, plenos en la interacción social, tendremos que hablar de reconocimiento erróneo y subordinación de estatus (Fraser, 2003: 36).

Fue entonces a través de distintos documentos y de datos duros, tomados de la página del INEGI y de distintas fuentes como archivos digitales, periódicos que me permitieron hacer una lectura y medir qué peso tienen cada uno de los grupos en los diferentes sectores de la ciudad, con la finalidad de evidenciar el poder que cada grupo tiene y cuáles tienen mayor peso que otros. La prensa, la Iglesia Católica, el propio gobierno, no otorgan el mismo trato a todos ellos. Esto fue posible evidenciarlo mediante la revisión de las notas del periódico¹² que hablan de las acciones de grupos evangélicos como sus actividades de proselitismo y jornadas de

¹¹ Estos centros esotéricos proliferan en la ciudad, y en ellos se comercian artículos rituales religiosos, veladoras, inciensos, imágenes, piedras, hierbas, manuales de conjuros, entre otras cosas. También se ofrecen ciertos servicios como limpiezas, lectura de cartas, lectura de caracoles, etc.

¹² Durante el periodo de trabajo de campo tuve oportunidad de recolectar más de 70 notas que me sirvieron para llevar a cabo este análisis.

oración, a veces públicas estas últimas. El asunto aquí consistió en ver los discursos que se manejan para cada uno, el grado de visibilidad o de invisibilidad, si son vistos como una amenaza o como una forma extraña de culto y con ello se identificó cuál es el reconocimiento social que tienen, si erróneo o recíproco y, por tanto, la posición que ocupan en el campo, en qué condiciones compiten y bajo qué desigualdades.

De continuidad con lo anterior, con la visibilidad e invisibilidad, fue sumamente útil hacer recorridos por la ciudad, sobre todo por los lugares estratégicos (zonas donde hay concentraciones de establecimientos religiosos, de acuerdo con el DENUÉ¹³) para ver los sitios en los que se encuentran estos lugares. Esto fue especialmente notorio con los establecimientos de culto fidencista, cuya visibilidad es casi nula. Los resultados fueron interesantes y muy esclarecedores, pues en algunas ocasiones estaban sobre avenidas principales, otras en sitios poco transitados, en algunos casos contaban con anuncios que daban referencia de su presencia, en otros casos no, etc. Alejandro Frigerio (2018: 53), ha advertido que la relevancia social de la diversidad: “...ha sido poco apreciada por su tenue visibilidad social, ya que siempre fue fuertemente *regulada* —pero no suprimida— por las distintas instituciones del Estado y combatida por actores sociales de prestigio —no sólo religiosos, sino también seculares como los médicos, sicólogos y periodistas—”.

Escala intermedia: congregaciones

En esta escala la mirada se dirigió hacia el interior de las congregaciones. Se seleccionaron tres: Jehová Nissi, Pan de Vida y Dios vivo. Su selección obedece a que me parece que son congregaciones que representan un tipo de pentecostalismo popular que es el que encarna la guerra espiritual que se aborda en esta tesis. Se hace una comparación entre sí, específicamente en cuanto a su estructura organizativa, los discursos y normas que regulan el uso de los dones del Espíritu Santo, matriz de la que se desprenden el conjunto de prácticas y creencias cosmológicas. Los capítulos que abordan esta escala corresponden al tres y cuatro respectivamente. La selección se hizo con base en criterios de representatividad y también por ser los sitios en los que se obtuvo más y mejor información.

¹³ Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas del INEGI. En este documento se encuentran registrados los establecimientos religiosos de cada una de las poblaciones del país.

Aquí la propuesta del campo religioso me permitió orientar además de la administración de los bienes de salvación desde el aparato institucional, la observación de las formas cómo se practica en las iglesias la “guerra espiritual”- Atender sus discursos, prácticas y regulaciones de la vida religiosa de los individuos. Se busca captar la puesta en acción de emprender la guerra a aquello que se considera obra del maligno, es decir proveniente del Diablo, como son las enfermedades, las actitudes rebeldes o inmorales, las posesiones demoníacas, la brujería. Durante las ceremonias de liberación se performatiza la lucha entre el bien y el mal, y se evidencia el dominio sobre el otro, el rival. Se trata de un dominio simbólico que se constata en el reconocimiento favorable que obtiene el pentecostalismo en el campo religioso juareense, y en el reconocimiento erróneo criminalizante que se le imprimen a las devociones populares.

El registro etnográfico basado en la observación de las prácticas y en la recabación de narrativas sobre las creencias para la protección espiritual y sanación ocupó un lugar central para desarrollar el análisis. Los principales registros que se hicieron están en el diario de campo y en archivos de video, así como en la grabación de entrevistas. Se puso especial atención a la liturgia de las congregaciones y en asistir a rituales de exorcismo y sanación. La técnica de la entrevista también fue muy útil para reconocer ciertas creencias como la influencia del Diablo en el mundo material y el malestar que provoca en las personas la posesión de espíritus. Algo que destacó en las entrevistas realizadas a los pastores de cada una de las congregaciones es que señalaban que los miembros que se hicieron pentecostales y que provenían de los cultos condenados por los pentecostales o tuvieron algún contacto con ellos eran considerados como endemoniados. Recordemos que, para los pentecostales, los cultos de Santa Muerte, fidencismo, espiritismo, son considerados como brujería, u ocultismo y, por tanto, están totalmente condenados por su asociación al demonio (Garma, 2013). En ese sentido, es pertinente aclarar que no estudié de lleno a los otros grupos religiosos fuera del ámbito pentecostal, sino sólo algunas de sus características básicas, prácticas y creencias para tener la información necesaria para entenderlas.

Como complemento, también en estos espacios congregacionales pude hacer una lectura de las actitudes, comportamientos, representaciones que me permitieron dar cuenta más detalladamente del proceso de significación en las personas con respecto a sus cultos y a los cultos que son condenados, vistos como malos, del Diablo, tabú o simplemente que no son sancionados como buenos. Ello me ha permitido entender la relación bueno-malo y su resignificación a través de elementos pentecostales que se desprenden del contexto bíblico como

Dios-Diablo, pero también entender que, para el antropólogo, “la verdad y la mentira, el odio y el amor, lo público y lo secreto, el bien y el mal, tienen todos el mismo estatus. No hay uno mejor o peor que el otro cuando se trata de hacer etnografía” (Colabella, 2014: 128).

Escala micro: trayectorias individuales

En esta escala se analizaron las trayectorias de individuos que transitaron de la Santa Muerte, el espiritismo, el fidencismo al pentecostalismo a través de historias de vida. Se abordó su trayectoria de movilidad religiosa, con sus motivaciones, las crisis de sentido, el desencanto de su anterior religión, la manera en que se representan lo bueno y lo malo, lo demoníaco y lo divino, la salvación y la condenación, las negociaciones entre individuo e institución. Este contenido se trata en el capítulo quinto, como elementos presentes que se conjugan en dicha trayectoria. El concepto clave aquí que me guió es el de *habitus* (Bourdieu, 2006), que se operativiza desde la recuperación de la trayectoria, pues es la forma estructurada y estructurante en que se piensa, se resignifica el pasado y se actúa en el presente. Este elemento, además, es el que permite la articulación con el resto de la tesis, pues el marco de representación pentecostal sobre la “guerra espiritual”, es también parte medular del *habitus* pentecostal, mismo que es utilizado en la socialización entre individuos, en el contacto mediante las relaciones sociales, familiares, afectivas, que propician la movilidad religiosa.

Algo imprescindible para trabajar en esta escala fue establecer contacto con los dirigentes, pastores u otros líderes de las iglesias, y solicitar su permiso y apoyo para facilitar mi acceso con los posibles informantes, ya que “es frecuente durante las experiencias de trabajo de campo el temor creciente entre la población nativa por lo que hará el investigador con los datos obtenidos. No en vano la figura del antropólogo suele aparecer asociada a la del ‘espía’” (Colabella, 2014: 93). Por consiguiente, hay que explicitar que los miembros de las congregaciones pentecostales son nativos, que, si bien en muchas ocasiones están abiertos a dar información, también expresan una resistencia a ventilar detalles personales cuando se relacionan con prácticas que se consideran pecado o están condenadas por la institución. Entonces, al momento de establecer los vínculos con ellos, el entendimiento de la madeja del microcosmos pentecostal y de sus participantes fue crucial.

En este marco se encuentra la reflexividad del investigador, que “no es un atributo del investigador sino una propiedad del mundo social que permite poner bajo sospecha las nociones

de “externalidad” del investigador y de lugar “no interpretado” o “neutralidad” para su relación con los sujetos de estudio” (Colabella, 2014: 90). Siendo así, “la cuestión de los límites del campo siempre se plantea dentro del campo mismo y, por consiguiente, no admite ninguna respuesta *a priori*.”

En cuanto a otros métodos propuestos en esta escala, éstos son los del relato de vida (Jimeno, 2006) e historias familiares (De Pina y Pedroso, 2005). Lo anterior porque a través de las narrativas de los sujetos es posible conocer desde la perspectiva de los actores, sus experiencias religiosas, las interpretaciones que dan a ésta, sus trayectorias de movilidad religiosa y percepciones, valoraciones y concepciones que visibilizan el habitus.

Miriam Jimeno (2006) dice que, algunos antropólogos han insistido en la distinción entre realidad y experiencia cuando se estudian las narraciones y el registro de testimonios orales, éstos proponen que el investigador estudia expresiones de las experiencias vividas, puesto que diferencian entre la realidad, la experiencia misma y las expresiones de dicha experiencia. En estas diferenciaciones habría que agregar para este caso, la cuestión del “deber ser” puesto que, en una narrativa religiosa, esto se incrusta en la expresión de la experiencia, y es la experiencia religiosa la que hace apropiarse al sujeto del discurso del deber ser, aunque en la realidad su historia haya tenido algunas diferencias con lo que el sujeto está relatando. La siguiente cita lo reafirma:

Las expresiones, en este caso la narración, no son equivalentes a la realidad; existe un salto y una tensión entre ellas. La narración de una historia de vida o de una autobiografía, es una expresión simbólica de la experiencia vivida. Investigador y lector deben tomar en cuenta que esa expresión está influida por distintas circunstancias del contexto en el cual se produce; este contexto es cultural y social, pero también del individuo que la genera, de sus circunstancias y expectativas más personales (Jimeno, 2006: 44).

El perfil de los sujetos entrevistados tiene algunas variaciones, pero sin lugar a dudas, primero se incluyeron a aquellos que han practicado, ya sea la brujería, el espiritismo, el esoterismo, el culto a la Santa Muerte, que hayan sido iniciados en alguna de esas prácticas, o que hayan sido practicantes plenamente, más allá de la sola iniciación, y posteriormente se hayan sumado al pentecostalismo. No obstante, fue necesario atender otras cuestiones ya anunciadas en la cita anterior, como es el asunto del contexto social y cultural del sujeto, contrastar entre condiciones sociales, niveles educativos, edad y género, que produce la narración. Según las recomendaciones de otros investigadores este punto debe ser tomado muy en cuenta pues “la

experiencia de la etnografía muestra que, quien quisiera evitar hacer etnografías que sean ‘discursos sobre discursos’...quien quisiera complejizar la visión del proceso de encuadramiento sociocultural que estudia, necesita crear una familiaridad no solo con ‘lo que el entrevistado piensa’ sino con el contexto intersubjetivo en que el entrevistado piensa” (De Pina y Pedroso, 2005: 358). Siguiendo esas pautas, fue posible conseguir conocer mejor la movilidad religiosa de los sujetos que me interesan en este estudio, pues ese fenómeno a menudo está estrechamente ligado a las relaciones familiares, laborales, afectivas, etc.

Estado de la cuestión

En este apartado se exponen los contenidos fundamentales de algunos de los trabajos que se han realizado sobre el pentecostalismo principalmente en América Latina y México. Las líneas a seguir son cuatro: a) en la primera expondré trabajos sobre el pentecostalismo y la conversión, que es un aspecto muy importante en el estudio de este fenómeno religioso; b) en el segundo grupo hablaré de los trabajos que dan cuenta de las relaciones entre el pentecostalismo y otros cultos y prácticas religiosas mágicas, incluyendo la brujería; c) el tercero trata sobre la religiosidad popular y la transversalidad de una dimensión cosmológica (mágica); d) y el cuarto versa sobre los trabajos que se han realizado en la frontera y el norte de México, sobre el protestantismo y el pentecostalismo, especialmente en Ciudad Juárez y Chihuahua.

Desde luego, hay trabajos muy importantes de investigadores con reconocimiento, que han hecho con su labor una contribución al entendimiento de la diversidad y el cambio religioso, pero sobre algunos de ellos no ahondaré demasiado dado que no se vinculan de manera tan directa con mi propuesta de investigación, y tan solo haré las referencias que considere pertinentes. Primeramente, haré una breve reseña de cada trabajo para después presentar un esquema de los aportes conceptuales, metodológicos o etnográficos de cada trabajo, para considerar a partir de ahí en qué puede aportar mi investigación que no se haya hecho en las investigaciones ya realizadas.

A) En cuanto a nuestro país, son conocidos en el mundo académico los trabajos del sociólogo e historiador Jean Pierre Bastian (1991; 1994), sobre el desarrollo histórico del protestantismo en esta parte del mundo, su estrecha relación con el liberalismo (sobre todo en el siglo XIX), su disidencia política y su influencia en ciertos sectores sociales, tanto urbanos como rurales; los de Renée de la Torre (1995), entre ellos su obra más conocida: “Los hijos de

la luz: discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo”; y también algunos artículos de Patricia Fortuny Loret de Mola (1994).

Carlos Garma es ocupa el liderazgo en los estudios sobre pentecostalismo en México; tiene una larga lista de artículos, reseñas y otros trabajos al respecto. Tal vez su trabajo es el más conocido sobre pentecostalismo. Dicho antropólogo se ha dedicado al estudio del protestantismo y del cambio religioso en nuestro país desde la década de los 80, se ha centrado prioritariamente en grupos pentecostales, tal es el caso de sus tesis publicadas como libros, *Protestantismo en una comunidad totonaca en Puebla, México* (1987) y *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México* (2004).

Su tesis sobre el pentecostalismo totonaca en Puebla es muy importante pues es uno de los primeros trabajos en México, si no es que le primero, que aborda el tema de las relaciones entre el pentecostalismo y las tradiciones religiosas populares. El contexto en el que se desarrolla es el rural, por lo que esto pone de relieve que en esta investigación se hace un abordaje pero en el contexto urbano. En el libro *Buscando el Espíritu* da a conocer los diferentes aspectos que comprenden las iglesias pentecostales, desde su organización, la participación de la mujer, las sanaciones milagrosas, y por supuesto la conversión. Asimismo, compara la información recabada en la delegación de Iztapalapa con la obtenida del pentecostalismo en la Sierra Norte de Puebla para así poder contrastar las congregaciones rurales con las urbanas. Cabe destacar que, también aborda el asunto de la conversión e incluso hace una propuesta conceptual para su análisis, al introducir el concepto de movilidad religiosa (Garma, 2004) que a diferencia de la conversión permite una mirada de trayectorias de reacomodos en un tiempo biográfico de más larga duración y no solo en el corte temporal del antes y después que promueve la mirada conversionista.

Otro texto que es importante señalar es el de Jaume Vallverdú, titulado *Las lenguas del espíritu. Religiones carismáticas y pentecostalismo en México* (2008). El objetivo principal del libro es presentar un análisis en torno a los aspectos de la conversión, la experiencia religiosa y el carisma. El autor retoma la propuesta de entender la religión como un sistema de acción que opera como mecanismo de integración de significado y motivación, y hace comparaciones entre el pentecostalismo y el movimiento Hare Krishna en España. Los principales hallazgos comparativos del autor muestran: la presencia de un claro proceso de conversión que pone de manifiesto contenidos y significados de transformación identitaria y resocialización; una

experiencia religiosa caracterizada por una intensa emocionalidad, donde se busca una relación íntima con lo sagrado; y finalmente, la importancia del liderazgo carismático, que opera como referente para los adeptos y articula la organización del movimiento. Es un referente importante porque sostiene que sí hay un proceso de conversión, como un cambio radical, mientras que en esta tesis se cuestiona eso, pues se plantea que el cambio puede ser mucho menor que la continuidad.

B) En este otro grupo tenemos casos como el artículo de Nelson Marín (2010) “La representación social del Diablo en el Pentecostalismo: Un estudio de caso en Santiago de Chile”, que aborda el análisis de una de las imágenes en el pentecostalismo chileno considerada como clave dentro de su discurso: el Diablo. Resulta relevante puesto que me permitió ampliar un poco mi reflexión y hacer la comparación con mis sujetos de estudio sobre la figura del Diablo y su fuerte y vigente presencia en la actualidad para los pentecostales, incluso en el contexto eclesial. Este punto es primordial porque hace énfasis en la simbolización del Diablo en diferentes aspectos de la vida religiosa.

Sobre Guatemala existen varios artículos que son pertinentes citar. De la autoría de Manuela Cantón (2009), uno se titula “Simbólica y política del diablo pentecostal” en el cual explora la dimensión política inscrita en las prácticas pentecostales que se articulan en torno a la simbólica del “maligno”. De manera paralela al artículo de Chile, éste me permitió acercarme más a la problemática que planteo con la comparación de esa simbólica del Diablo y las repercusiones que tiene para un creyente pentecostal mantener vigentes prácticas que se consideran provienen del enemigo, según este discurso religioso.

Otros ejemplos son los artículos de Sylvie Pedrón Colombani titulados “Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos “neotradicionales” (2000) y “El culto de Maximón en Guatemala. Entre procesos de reivindicación indígena y de reapropiación mestiza” (2008). De estos, desataco dos cosas: la primera es que se arguye que el desarrollo exponencial del pentecostalismo en Guatemala obedece, parcialmente, a que propone un cambio de vida, se presenta como un generador de modernidad, pero, al mismo tiempo, se enraíza en las tradiciones religiosas locales. Es decir, la propuesta pentecostal se basa al mismo tiempo en la ruptura y la continuidad. No obstante, la dinámica actual del campo religioso no se reduce al boom pentecostal solamente, sino al resurgimiento de movimientos tradicionales y en ese contexto qué relaciones o interacciones se presentan con el pentecostalismo. Es el caso del

culto de Maximón (un santo maya heterodoxo, ambivalente y transgresivo) cuya figura es el resultado de un largo proceso sincrético entre el catolicismo y la religión maya.

En la actualidad, es continuamente reivindicado como un culto “tradicional”, “maya”, con una dimensión identitaria étnica fuerte, pero es también el lugar de numerosas adaptaciones y arreglos sincréticos entre poblaciones indias y ladinas. Por otra parte, hay que subrayar que en la concepción maya el mundo está habitado por seres sobrenaturales, fuerzas que influyen en la vida de los humanos. Se les atribuyen numerosas desgracias. Mientras que, desde la óptica pentecostal, no se niega la existencia de estas entidades. Se vuelven a interpretar y vienen así a confirmar y legitimar las creencias pentecostales. Así, el mundo reencantado de los pentecostales conlleva una cierta forma de continuidad y ruptura con el universo religioso tradicional. La segunda cosa es que aun entre los conversos al pentecostalismo, es posible encontrar que se perpetúan prácticas del culto a Maximón, como las ofrendas nocturnas que hacen a éste, a escondidas de la congregación a la que pertenecen. Este punto es crucial en esta tesis, porque justamente mi trabajo apunta a dar cuenta de la propuesta pentecostal en Ciudad Juárez como una continuidad con la tradición popular, en un contexto de crisis moderna, más que una ruptura con las raíces religiosas anteriores. De nueva cuenta este trabajo se sitúa en un contexto rural, mientras que el que aquí se presenta está situado en uno urbano. En el caso de México esto es relevante porque me parece que no se ha trabajado lo suficientemente.

El tercer ejemplo de América Latina se sitúa en Colombia, se trata del texto “¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba, Colombia”, su autora es Liz Lozano (2009). Trata sobre los excombatientes paramilitares del departamento de Córdoba, los cuales tienen en su cúmulo mágico-religioso una mezcla de creencias indígenas para protegerse de los peligros en combate, hasta la práctica de exorcismos evangélicos, llamadas “liberaciones” en la jerga pentecostal, para contrarrestar los efectos adversos de tales brujerías.

Dichos comportamientos, de carácter ambiguo, se deben a que la tradición cordobesa heredó un cúmulo de creencias religiosas producto del sincretismo colonial donde lo indígena, a la vez que está en la base de la pirámide social, encarna y sirve a las acciones del demonio y en el que lo evangélico aparece como un contrapoder de tales actos. Se analizan las tensiones existentes entre el uso de la magia indígena y la “guerra espiritual” evangélica entre excombatientes paramilitares.

Los ejemplos latinoamericanos hasta aquí mencionados básicamente tratan lo que concierne a las representaciones del Diablo, la relación del pentecostalismo con la brujería y la “guerra espiritual”, emprendida por los seguidores de estos dos credos, así como los continuum entre los esquemas de interpretar lo sobrenatural. Todos aspectos que se encuentran sobre el terreno en el que se plantea la problemática de esta investigación. Nuevamente, el estudio se sitúa en el contexto rural y de otro país.

También, merece mención particular otro texto de Carlos Garma titulado “La brujería como pecado en el protestantismo mexicano” (2013). En éste habla sobre la condenación de lo que el protestantismo en México denomina brujería. Se revisa cómo la oposición a las prácticas mágicas se expresa en los textos bíblicos y, posteriormente, se señala cuál es el contexto histórico donde se elabora la persecución contra los especialistas de las formas de creencias y prácticas asociadas con la brujería.

Este planteamiento toca directamente la cuestión de la condena a prácticas mágico-religiosas, justificadas en las doctrinas que se enarbolan basadas en el texto bíblico y, por tanto, estrechamente relacionado a la problemática de mi tesis. Ahora bien, en ese sentido no nos corresponde asumir dilemas teológicos ni doctrinales. Lo que interesa es la idea de Dios y de Satanás, sobre todo este último, con el cual se asocian tanto la brujería como otras prácticas de culto, para explorar detrás de ellas prácticas sociales y políticas reconocibles. El artículo plantea de manera general estos vínculos, pero no lo sitúa en un contexto particular, ya sea rural y urbano. Tampoco hace un abordaje de la “guerra espiritual” y su desarrollo.

También están los trabajos de María Teresa Rodríguez, sobre nahuas pentecostales en Veracruz, algunos artículos son “Vida y milagros. Neopentecostalismo en comunidades nahuas” (2010) y “Nahuas pentecostales: diversificación del campo religioso en Astacinga, Veracruz” (2013). En el primero se plantea que las espiritualidades indígenas se relacionan estrechamente con los cruces entre lo tradicional y lo emergente, así como de los nuevos procesos de significación y de producción de sentido. En dicho artículo se propone mostrar cómo se insertan en ese horizonte cultural las propuestas pentecostales y neopentecostales.

En el segundo, se expone que en los poblados nahuas de Veracruz tradicionalmente había en el catolicismo un esquema de organización social que integraba en un solo universo simbólico lo cívico y lo religioso, hasta la recta final del siglo XX. Aunque ya desde hace décadas

había localidades que contaban con la presencia de iglesias evangélicas, la diferenciación religiosa fue más notable desde de la última década del pasado siglo, en un contexto de crisis de la relación entre población y acceso a la tierra y de intensificación de los flujos migratorios transnacionales. A partir de un estudio de caso, este trabajo ejemplifica el desarrollo de las organizaciones evangélicas —principalmente pentecostales— en un marco de redefinición de las dinámicas étnicas.

C) Especial interés merece el artículo del investigador argentino Pablo Semán titulado “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea” (2001) ya que ofrece claves de interpretación para las expresiones de religiosidad contemporánea. En este trabajo se plantea que entre los sectores populares existe una corriente de prácticas y representaciones populares que atraviesa denominaciones y prácticas autónomas y comparten el hecho de ser cosmológicas (en tanto presuponen la inmanencia de lo sagrado), holistas (que ven la unidad relacionada con una totalidad) y relacionales (en tanto afirman, al mismo tiempo, un continuum de experiencias que la ideología moderna divide en compartimientos estancos y la preeminencia de la totalidad y el carácter de parte con que participa cada sujeto en esa totalidad).

En este grupo también se encuentran artículos de Renée de la Torre, tales como “La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada” (2012) y “La religiosidad popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)” (2013). En el primero se argumenta la relevancia del estudio de la religiosidad popular para entender las nuevas formas de la religiosidad contemporánea en el contexto latinoamericano. Se argumenta que la religiosidad popular – entendida como “entre-medio” entre lo tradicional y lo emergente, entre lo local y lo transnacional, entre lo social y lo individual y entre la sacralidad profana y la profanación de la religiosidad tradicional – permite entender los fenómenos de religiosidad que se practican en los márgenes de la institución, sin olvidar los procesos en que se legitiman las formas desinstitucionalizadas de la religiosidad contemporánea, y se buscan anclajes y linajes que generen la continuidad del peso de la tradición de la religiosidad popular.

En el segundo texto se desarrolla una revisión conceptual-metodológica entre dos paradigmas teóricos vigentes en la sociología de la religión: uno que parte de una definición sustantiva y exclusiva basada en la idea de la religión constreñida a las religiones, en la cual se destaca el concepto de campo religioso de Pierre Bourdieu; y otra es una concepción

funcionalista e inclusiva de la religiosidad que pone su énfasis en los procesos de desinstitucionalización e individuación de las creencias, representada primordialmente por la propuesta teórica de Danièle Hervieu-Léger.

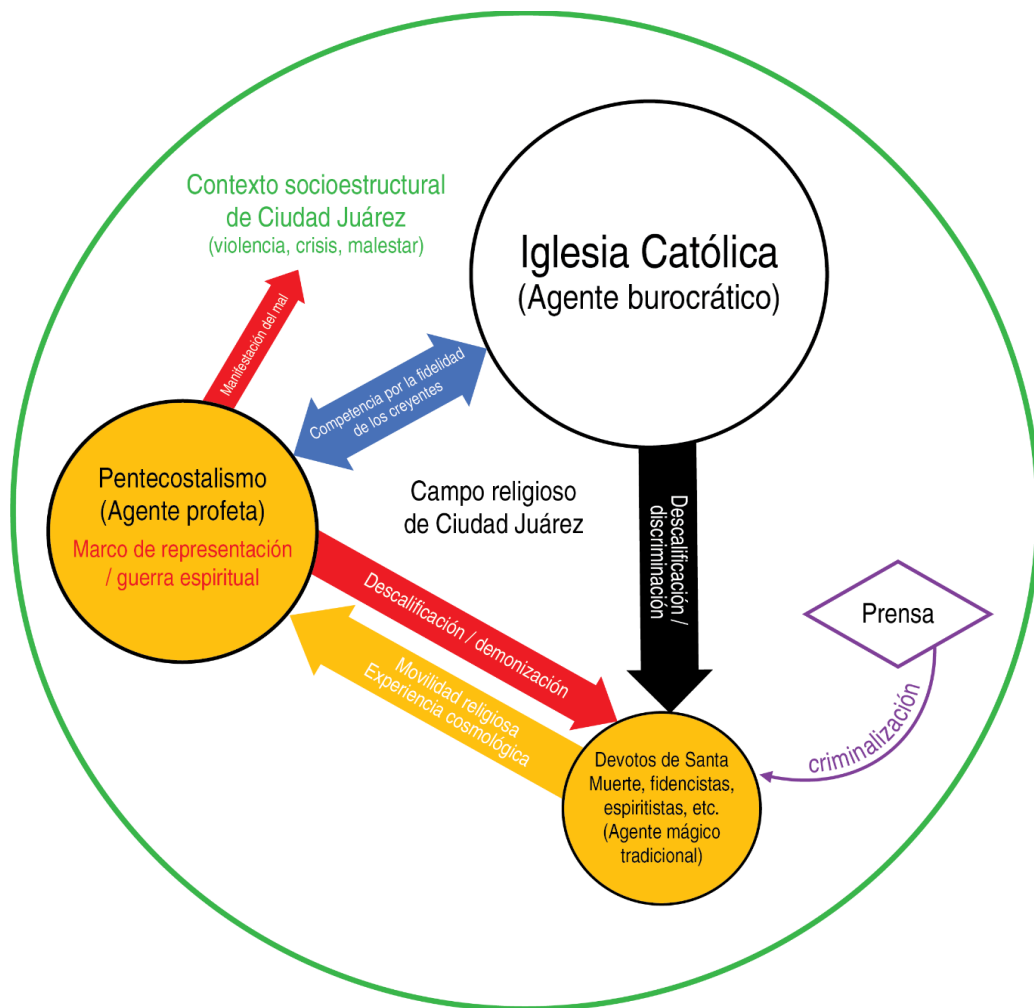
D) Otros trabajos como los de Alberto Hernández sobre la expansión del protestantismo en la frontera norte de México, son de corte sociológico, su unidad de estudio abarca tanto a denominaciones históricas como pentecostales, hace un análisis del boom del protestantismo, sus modelos y estrategias de difusión. Su tesis de doctorado titulada *Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México* (2005) es un ejemplo de ello. El tema de esta tesis es el cambio religioso y su explicación en términos del cambio social. En un sentido muy básico, el cambio de religión es un fenómeno sociodemográfico que expresa una recomposición de los grupos de filiación religiosa en la que una o varias agrupaciones ganan miembros en detrimento de otras. Aplicado al caso de América Latina, el cambio religioso se refiere, sobre todo, a la pérdida de fieles que experimenta la Iglesia católica desde hace medio siglo y al consecuente aumento de evangélicos y de los llamados paraprotestantes. Sin embargo, las líneas que dedica a hablar de Ciudad Juárez o al estado de Chihuahua son menores en comparación a las que dedica a Tijuana. También tiene un artículo titulado “Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas” (1996) pero ocurre algo similar que en el anterior.

Ya en el plano regional de Chihuahua, es todavía más difícil citar trabajos que aborden el tema. Hay algunos artículos realizados sobre protestantismo que fueron pioneros pero son contados, como los que realizó Claudia Molinari “Protestantismo en la sierra Tarahumara” (1995) en el que señala la presencia destacada de las diferentes denominaciones religiosas evangélicas y su crecimiento numérico, así como las motivaciones que pueden explicar la conversión de muchos sectores sociales a estos grupos, en especial al pentecostalismo.

En tiempos más recientes, fue elaborada una tesis de licenciatura sobre pentecostalismo en la ciudad de Chihuahua, escrita por Raquel Real, titulada “La casa del Alfarero, un estudio de caso de pentecostalismo en Chihuahua” (2008), en la que se plantea que esta denominación religiosa, cuando menos en el contexto de la congregación estudiada, es una opción viable para la conversión de marginados y desplazados sociales. Hay un énfasis en la conversión de cierto sector social, que por sus características es objeto de rechazo o discriminación fuera de la esfera congregacional, como son los alcohólicos, consumidores de droga y pandilleros.

Aunque no constituye un ejemplo de investigación sobre el pentecostalismo, sino de la denominación bautista, mi tesis de maestría titulada “La renovación de la música religiosa, su influencia en la expresión de la religiosidad y las estrategias de difusión y consolidación de tres iglesias bautistas en Ciudad Juárez, Chihuahua, México” (2015) es un estudio sobre la música como vehículo estratégico utilizado, entre otras cosas, para la conversión y la consolidación de las membresías de las congregaciones.

En resumen, los estudios antropológicos dedicados al pentecostalismo y al cambio religioso en México son una veta que ofrece todavía bastante para explotarse, sobre todo en el plano regional del norte y particularmente de Chihuahua. Desde luego estos trabajos que he puesto de ejemplo no son todos los que se han realizado sobre el protestantismo en nuestro país pero considero que sí son una muestra de los más sobresalientes que constituyen un antecedente a esta investigación. Existen un buen número de otros trabajos, entre libros, artículos, tesis, que no he incluido, algunos de ellos abordan el funcionamiento y crecimiento de las iglesias evangélicas, la conversión y algunas de sus prácticas y rituales distintivos, pero sería imposible hablar de todos ellos en este espacio.



En el esquema que se presenta arriba se explica cómo está constituido actualmente el campo religioso de Ciudad Juárez, de acuerdo con lo que he propuesto páginas atrás. Se puede apreciar el lugar dominante que sigue ocupando la Iglesia Católica, seguida de las iglesias pentecostales y en un tercer lugar los grupos de devoción popular. Se esquematizan, por un lado, las relaciones de tensión, mediante la guerra espiritual y, por otro lado, la movilidad religiosa. También se presentan otros actores como la prensa que criminaliza a los grupos populares

Capítulo I. El campo religioso de Ciudad Juárez

1.1 Introducción

Este capítulo es uno de los más importantes para el conjunto de la tesis ya que en éste se desarrolla el análisis del campo religioso de Ciudad Juárez (Chihuahua, México), en una escala macrosocial. Este abordaje es indispensable para apreciar las relaciones de competencia entre los diferentes actores e instancias religiosos incluidos en este estudio, pues permiten apreciar la posición del catolicismo (actor ineludible en el análisis), como mayoría religiosa con hegemonía local, aunque mermada, y del pentecostalismo¹⁴ como un agente central que ha experimentado un sorprendente crecimiento, ha ganado visibilidad pública y se ha abierto paso como un nuevo protagonista en el ámbito urbano y político de la ciudad. También se abordarán, las heterodoxias populares como son las devociones a la Santa Muerte y el niño Fidencio, que ocupan menos visibilidad y son frecuentemente estigmatizadas pero que compiten por los devotos en el campo religioso de Ciudad Juárez. La mayoría de los cultos populares no son promovidos ni aceptados por las instituciones que resguardan los secretos de salvación dentro de los templos como sugiere Pierre Bourdieu. Por tanto, transgreden el orden institucional. Tanto la Santa Muerte como el Niño Fidencio son cultos marginales que transgreden la nociones aceptadas por las instituciones. Son heterodoxos porque intentado prohibir los obispos católicos y que la prensa ha tratado de descalificar como religión de los supersticiosos (Niño Fidencio) o un narco-culto o un culto satánico (Santa Muerte). Sus devotos coinciden con los sectores marginales de la sociedad. Su crecimiento y su carácter es disruptivo hacia lo institucional y lo legal. Estos tres actores representan lo que en los tipos ideales weberianos corresponden con el agente burocrático (catolicismo), el agente profético (pentecostalismo) y el agente mágico popular (Santa Muerte, fidencismo) (Bourdieu, 2006). Cada cual, con funciones específicas, producto de su posición en el campo, posiciones que no son estáticas sino más bien dinámicas, pero que mantienen cierta constancia.

Entre las preguntas que me hago y pretendo responder en este capítulo se encuentran: ¿Cómo está constituido el campo religioso de Ciudad Juárez?, ¿Cuáles son los principales agentes en disputa?, ¿Cuáles son sus posiciones en dicho campo? ¿Quiénes tienen mejor posición? ¿cómo

¹⁴ Durante la primera parte hablaré de pentecostalismo para englobar tanto el clásico como el neopentecostalismo, pero a partir de la definición ampliada del término hablaré más de neopentecostalismo, ya que es este actor el que ocupa un papel protagónico.

están construidas las relaciones de competencia entre los agentes para lograr ser reconocidos como los manipuladores legítimos de los bienes de salvación?. De manera particular mi interés está ubicado en atender al movimiento pentecostal. Por tanto, agregaría las siguientes preguntas más específicas: ¿qué posición ocupa el pentecostalismo respecto a otros agentes? ¿En?, ¿en qué momento el pentecostalismo se vuelve un actor religioso legítimamente reconocido para ser capaz de fungir como agente social y político? ¿cuáles son los propósitos o agenda del pentecostalismo buscados mediante su agencia para este campo?

Este capítulo también versará, como ya se adelantó, sobre el contexto sociohistórico y cultural de la localidad, que enmarca las acciones civiles y políticas de algunos actores religiosos y complementa la lectura de su peso en el campo, particularmente de los evangélicos y más específicamente pentecostales.

1.2 El campo religioso juareense

Previamente en la introducción, adelanté que mi concepción del campo religioso juareense es que se trata de un espacio de diversidad, construido y marcado por procesos y coyunturas que han definido el juego de relaciones sistemáticas entre los actores involucrados, en las que destaca la paulatina pérdida de dominio del catolicismo, así como el ascenso del pentecostalismo, y el surgimiento relativamente reciente de algunas devociones populares (en el caso de la Santa Muerte, ya que otras están desde mucho tiempo atrás, como el fidencismo) que se han vuelto objeto de estigmatización y rechazo, al ser consideradas como profanadoras de la manipulación de los bienes de salvación. Consideración que abanderan tanto el catolicismo, el pentecostalismo y los evangélicos en general, en tanto que agentes religiosos legitimados en este campo y con un reconocimiento favorable.

Esta reconfiguración del campo religioso juareense y sus particularidades se debe en buena parte gracias a factores estructurales sociales, económicos, demográficos y políticos de una localidad ubicada en un espacio fronterizo, además de los intereses propiamente religiosos, que han dado lugar a un mercado diverso de bienes de salvación, aunque no libre, pues no está exento de regulaciones y posiciones diferenciadas entre los actores e instancias involucradas. Destaca también, como ya se ha insinuado, por ser un campo en el que la presencia del pentecostalismo como un agente social y político se ha claramente visibilizado y cobrado una considerable fuerza en las dos últimas décadas. Por lo que es pertinente hablar de un cruce con otros campos, el social y el político. Hay además en este campo una cobertura territorial de la ciudad con

establecimientos religiosos diversos, cuya localización se concentra principalmente en zonas marginadas de la urbe, pero que son estratégicas para el crecimiento de los varios cultos.

Este campo se ha ido constituyendo así a lo largo de la segunda mitad del siglo XX en una ciudad fronteriza, cuya vida no está desligada de la de su homóloga El Paso, Texas, no de los procesos nacionales tanto de México y de Estados Unidos, así como de los globales, que afectan de manera particular a esta región del país. Dicho sea de paso, el siglo XX finalizó con un incremento considerable de diversificación religiosa y con hechos históricos como los feminicidios y la consolidación del cartel de Juárez, que pusieron en la mira del mundo a la ciudad por su delicadeza; durante el ya no tan nuevo siglo XXI, que inició con un contexto de coyuntura social contingente, marcada por violencia e inseguridad pública.

Para desarrollar este capítulo, primero, quiero dar especial atención en el abordaje al lugar del pentecostalismo en Ciudad Juárez, tomando como referente teórico principalmente el concepto de campo religioso de Pierre Bourdieu (2006) respecto a: 1) otras religiones (la católica, pero también otras minorías heterodoxas), 2) respecto a los medios de comunicación, 3) lo político, 4) con respecto a los movimientos sociales. Es importante resaltar que el pentecostalismo, como ya he dicho, es un actor que en tiempos recientes ha logrado legitimarse socialmente para aparecer en lo público (cuestión que se verá con detalle en próximos apartados); primeramente, porque no siempre ha sido de esa manera, sino que evidentemente hay una historia de construcción detrás de ello, y segundo porque en la última década éste ha sido sobresaliente encabezando demandas en pro de la seguridad social y la paz. Por tanto, es necesario preguntarse ¿cómo fue posible que esto sucediera, qué factores estructurales, contextuales o coyunturales, además del interés religioso intervinieron en el logro de ese posicionamiento? ¿qué estrategias institucionales ha utilizado para afianzar su legitimación social para poder ser un actor visible y con cierta voz en el campo religioso, y en su intersección con el campo político y social?

1.3 La ruta metodológica

En este capítulo se retomará la escala macrosocial del campo religioso de Ciudad Juárez, que permite apreciar el juego entre las denominaciones, instancias y actores. Se busca situar las diferentes ofertas religiosas que compiten, aunque esto no contempla todas y cada una de ellas, pues sería imposible abarcarlas todas. Sin duda algo que facilita a hacer esa acotación es retomar los tipos ideales propuestos por las categorías weberianas que a su vez fueron retomadas por

Pierre Bourdieu (Bourdieu, 2006). Una primera aproximación nos la brinda el análisis estadístico de los datos censales arrojados por la Encuesta Nacional de Población, INEGI 2010.

Mediante evidencias que me permitan dar sustento empírico de cómo se constituye el campo religioso juarense, busco retomar los siguientes observables, a saber: 1) el comportamiento histórico que puede leerse en los datos proporcionados en los censos de INEGI sobre las adscripciones religiosas, 2) el número y ubicación de los establecimientos religiosos arrojados por el Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas¹⁵ (DENUE), 3) la representación de la prensa local.¹⁶

Con la información que me proporciona el DENUE puedo mapear los establecimientos religiosos que están distribuidos a lo largo y ancho de la ciudad. Además, me permitirá mostrar la amplia diversidad que existe en el campo religioso juarense, así como algunas ausencias de registro, que técnicamente pueden obedecer a que no cuentan con la categoría de A.R. (asociación religiosa) que otorga la Secretaría de Gobernación. Aunque también muestra algo de la invisibilidad de la que son objeto algunos grupos minoritarios.

1.4 Consideraciones teóricas a partir de la propuesta de campo de Pierre Bourdieu

Para el abordaje del fenómeno investigado en esta tesis es pertinente realizar algunos apuntes teóricos para enmarcar desde qué perspectiva se parte y bajo qué consignas se hará el análisis e interpretación. De ahí que se propone pensar en las posibilidades de un análisis socio-antropológico y con cierta dimensión temporal al que los conceptos de Pierre Bourdieu habilitan para el estudio del mundo empírico de esta tesis. Retomaré el concepto de campo religioso de Bourdieu para atender las relaciones de competencia entre los grupos más importantes que componen la diversidad religiosa de Ciudad Juárez;¹⁷ el catolicismo, el evangélico (protestantes, pentecostales y neopentecostales) y cultos heterodoxos de religiosidad popular tales como la Santa Muerte, el Niño Fidencio y la llamada nebulosa esotérica, entre otros) a los cuales los creyentes pentecostales han llamado y agrupado bajo la categoría social de “ocultismo” o

¹⁵ En adelante DENUE.

¹⁶ La representación de la prensa será revisada sobre todo para argumentar que en ella se puede encontrar los efectos de la regulación ejercida sobre ciertos actores religiosos, especialmente sobre los devotos de la Santa Muerte, sobre quienes pesa el estigma de criminales y de “satánicos”.

¹⁷ La oferta religiosa en esta población es diversa, pues tienen presencia tanto el catolicismo, las diferentes iglesias cristianas no católicas, así como otras expresiones religiosas y devocionales como la Santa Muerte y el Niño Fidencio, como lo muestra el Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas del INEGI 2018.

“brujería”.¹⁸ Cabe destacar que la práctica de la “brujería” o del “ocultismo”, se considera un pecado grave entre los evangélicos, incluyendo a los pentecostales (Garma, 2013).

La vigencia del peso de la religión en las sociedades contemporáneas ha sido ampliamente discutida por muchos autores, entre ellos José María Mardones (1994), quien afirma que, en la época actual, existe una sensibilidad mítica pronunciada, en la que las “(...)manifestaciones de lo sagrado(...) transitan también por la búsqueda y vivencia del misterio inefable. Hay sed de contacto con el hontanar de donde brotan el sentido, la paz y el gozo” (Mardones, 1994: 113). Por tanto, los individuos buscan en las diferentes opciones religiosas o espirituales el camino para satisfacer esa sed, algunos lo hacen incluso en varias de ellas. Mientras tanto para muchos especialistas de la fe, que se ven obligados a competir para ofrecer sus bienes de salvación, recurren a la descalificación del otro, la demonización, y la estigmatización como profano ya que suele ser una estrategia exitosa para lograr posicionarse en primer lugar. Aquí vale preguntarse, si entonces es que realmente hay en Juárez un mercado religioso en el que los individuos escogen lo que mejor les parece. Sin duda los individuos sí buscan sentirse cómodos y confortados en la religión que sea de su predilección, y cuando eso no ocurre, sucede la movilidad religiosa. Sin embargo, no puede pasarse por alto que no se trata de un camino llano, pues hay obstáculos que inciden en la elección.

De manera que lo que he planteado antes nos conduce a la discusión de varios puntos que son de primera importancia y deben tratarse con más detenimiento. Para abordarse será obligado entablar un diálogo de diferentes autores con, la teoría de campo de Bourdieu ya que este concepto es central en la propuesta teórica de esta tesis. Los puntos y cuestionamientos son los siguientes:

a). La reconfiguración del campo religioso, es decir, ¿cómo es que se ha reconfigurado? ¿qué cambios han ocurrido? ¿qué actores han ocupado diferentes posiciones? ¿cuáles actores han surgido? ¿en qué lugar ha quedado la regulación, en manos de quién, quién ha ganado regular qué, cómo lo hace, en qué se puede ver, etc.? Para responder a eso será de

¹⁸ El catolicismo los deslegitima como cultos de gente ignorante y supersticiosa sin educación. No los sanciona como pecado, por lo general, pero los ve como inferiores. Aunque en la opinión del párroco de catedral Eduardo Hayen Cuarón, los fidencistas por ejemplo son curanderos y espiritistas. El obispo también a condenado a través de la prensa la devoción a la Santa Muerte, al que considera un culto de criminales y contrario a Dios, porque la muerte es ausencia de vida y Dios es vida.

utilidad cierta dimensión diacrónica¹⁹, pues se trata de procesos que no se dieron de un día para otro, pues son el resultado de acontecimientos del pasado que fueron reordenando la realidad.

b) **La inauguración de un mercado religioso**, ¿hay en el campo religioso de Juárez un mercado religioso en el que conviven pacíficamente diferentes opciones religiosas que los individuos tienen a su alcance para escoger según les parezca cual es la mejor, como lo plantea Berger (2006)² y si lo hay ¿en qué sentido y qué de lo que propone sirve para explicar la realidad juarense?. ¿Ese mercado, o su dinámica, ha influido en la reconfiguración del campo?

c). **La hegemonía católica**, es otro punto de discusión, si efectivamente ¿hay un dominio o hegemonía católica?, tesis que ha sido cuestionada y criticada por Alejandro Frigerio (2018). Al respecto, considero que el catolicismo tiene todavía mucha presencia que se puede apreciar no solo en los datos de la adscripción, aunque contra esa evidencia Frigerio también cuestiona que en la adscripción haya una correspondencia de las creencias y prácticas con la identidad social. Sin embargo, su peso también puede aquilatarse en la observación de hechos concretos, como la cercanía con el poder político del Estado. Cuando el papa Francisco visitó Juárez no lo hizo como jefe de Estado sino como líder religioso, ya que no faltó que se codeara con las autoridades del estado y fuera arropado por éstas. Otro hecho importante para argumentar que hay un peso todavía fuerte del catolicismo es también la respuesta de la sociedad al acudir multitudinariamente a la misa celebrada por el papa durante su visita.

De ahí que en lo subsiguiente abordaré desde algunos conceptos e ideas sobre la religión, retomados de Pierre Bourdieu (2006), pertinentes en tanto que me dan las pistas de partida para encauzar mi lectura de la realidad de la vida religiosa en Ciudad Juárez. Aportes teóricos que alimentan mi interpretación tanto de la reconfiguración histórica del campo religioso hasta su constitución en la actualidad como un producto de su pasado. Busco poner en diálogo a este autor con otros autores como Bastian (2011), Berger (2006), Frigerio (2018), Beckford (2003) para elaborar mis argumentos y sustentarlos con el apoyo de mis observables, que se despliegan no solo en este apartado teórico sino a lo largo del capítulo. Abordar la realidad religiosa, que es diversa, en términos de campo tiene también la virtud de permitir la comprensión de las relaciones del campo religioso con otros campos, en particular con el campo político y social.

¹⁹ En el siguiente apartado haré referencia a distintos momentos históricos de la ciudad que permiten observar cambios y rupturas, que abonan a la reconfiguración, aunque no es un recorrido histórico tan exhaustivo pues una historia más completa de Juárez se abordará en el apartado del contexto sociohistórico.

Considero que la reconfiguración del campo religioso de Juárez es imposible entenderla sin la intersección con esos otros campos, pues ese cruce es el que da un margen de maniobra a actores como el pentecostalismo para negociar su posición y su capacidad de regulación y definición.

1.4.1 Reconfiguración del campo religioso de Ciudad Juárez

El campo religioso, como otros campos especializados, es un espacio relativamente autónomo de interrelaciones entre distintos agentes o actores e instancias, que luchan por el monopolio de un capital especializado (Bourdieu, 2006). En este caso hablamos del capital de los secretos de salvación, que no es otra cosa que elementos como el propio mensaje religioso, sus narrativas, teologías, cosmologías, sacramentos, etc. Bourdieu (1990: 135) señala también que los “campos se presentan para la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios y pueden analizarse en forma independiente de las características de sus ocupantes (en parte determinados por ellas)”. Posiciones que, desde luego, como se ha insistido, pueden ser más favorables para unos agentes que para otros, pero que también pueden cambiar e incluso invertirse (burocracia contra carisma), dando lugar a la reconfiguración. Es por eso que en esta sección retomo las preguntas que me hice más atrás sobre ¿qué causas estructurales, económicas, demográficas, políticas, han dado lugar a la reconfiguración de las posiciones del campo religioso de la fronteriza Juárez y han permitido el ascenso del pentecostalismo como un agente central?

El catolicismo, quien juega en el campo como el agente burocrático, y en segundo lugar el pentecostalismo, agente profético, son dos de las preferencias religiosas mayoritarias de los creyentes juarenses. Han sido los más favorecidos en la composición de las posiciones en el campo, porque han sabido mantenerse vigentes a través de estrategias de todo tipo. En el primer caso, el del catolicismo, apelando sobre todo a una tradición religiosa, y a una fuerza de identificación social como legado heredado por los padres, o incluso reinventando su propia versión carismática. En el caso pentecostal, en mucho se debe a una oferta de bienes religiosos que incluye carismas y gratificaciones emocionales, además de la eficacia de la magia para resolver problemas sin una solución aparente. En el tercer caso se deja a los otros cultos, los que son representados como el agente mágico popular, relegados a escaños más desfavorecidos que rayan en la demonización, como resultado primeramente de la regulación de los agentes religiosos dominantes, pero también de otros agentes seculares como la prensa. Sin embargo, estas posiciones no aparecieron repentinamente de un día para otro, sino son el producto de

construcciones sociohistóricas que demandan ser analizadas para comprender la lógica del campo en la actualidad.

También hay que reconocer que, al menos en parte, sí incide en algo la elección de los individuos de seguir un culto de acuerdo con sus preferencias. En esa parte puedo estar de acuerdo con Berger (2006) cuando dice que si al individuo no le satisface plenamente la opción religiosa a la que acude, en un campo como éste, siempre tiene posibilidad de escoger otra, y es ahí cuando se da la movilidad religiosa (Garma, 2004). Una opción religiosa pierde un seguidor y otra posiblemente gana uno, porque no todo se define por la estructura, sino que hay cierta capacidad de agencia de los individuos para tomar decisiones propias.

De continuidad con el tema de las posiciones, por ejemplo, uno de los agentes puede ocupar la posición de legítimo administrador de los bienes de salvación, como lo ha hecho tradicionalmente el catolicismo por mucho tiempo (en tanto que ha obtenido por la imposición ese reconocimiento consensuado, o por la vía institucional, la burocratización de la salvación) dominio que ha obtenido gracias a su cercanía con el poder; mientras otro ocupa el lugar como el profanador de la ministración porque el reconocimiento y poder que alcanza es mucho menor, o se le reconoce como nocivo y sus seguidores no conforman por lo general una estructura cohesionada, burocratizada, que busque generar un contrapeso, o no disponen de otros recursos, para contrarrestar el estigma que se les impone.

Sin embargo, los participantes en el campo buscan mejorar sus posiciones y adquirir ventaja sobre sus rivales, por lo que se trata de un "...espacio dinámico en constante movimiento, de una lucha por definición, es decir, las delimitaciones de la competencia" (Bourdieu, 1988: 102-103)²⁰. Entonces debemos preguntarnos ¿cómo se han comportado los agentes religiosos en la competencia con sus contrapartes? ¿cómo es que se ha comportado el pentecostalismo para lograr dicho propósito? Ciertamente en el ejemplo empírico del campo juarense podemos hablar de un espacio dinámico que se ha diversificado poco a poco con el

²⁰ Para entender con detalle los rasgos que caracterizan este concepto, es necesaria la realización de un análisis en varios niveles: la definición de campo, la determinación de sus límites (que alcances tienen sus efectos) y el tipo de capitales que lo rigen. Gilberto Giménez (2002) destaca la importancia de Bourdieu para la investigación sociológica, pues sus conceptos ocupan un "lugar geométrico", aunque "siempre inacabados y abiertos", ya que han sido "concebidos para ser aplicados empíricamente de modo sistemático" (Bourdieu, 1992: 71). O, dicho de otro modo, son *dispositivos de investigación* "que se propulsan a sí mismos tanto en virtud de las dificultades que hacen surgir como de las soluciones que aportan" (1980: 51).

tiempo, con la paulatina disminución de católicos y aumento de seguidores de otras religiones (así lo evidencian los datos censales que se exponen en siguientes apartados). Resultado no de una inercia que se muestra a nivel nacional, o internacional, pues sus dinámicas son particulares, propias de una región fronteriza. Algunas de las características que distinguen a la región norte del país, en donde se sitúa Ciudad Juárez, son un alto porcentaje de creyentes por convicción (32.5%), siendo el porcentaje más alto respecto a otras regiones del país. La media nacional fue de (28.3%), según las cifras que arrojó la Encuesta Nacional de Creencias Religiosas (2016).

Dinamismo que también implica una cosa muy importante: la desregulación/regulación. Me explico. Desregulación porque el principal agente religioso que ejercía un monopolio, la iglesia católica, ha perdido seguidores al mismo tiempo que han aparecido o cobrado fuerza otros agentes religiosos que le compiten la fidelidad de las almas; regulación sobre las creencias y prácticas, porque sigue habiendo, aunque en manos de diferentes agentes (religiosos y no religiosos) como la prensa, el Estado y lo que corresponde a las iglesias (tanto católica como evangélicas) una acción de deslegitimar la competencia de otros agentes. A continuación, haremos un repaso a esa historia de reposicionamientos y cambios, tejiendo hechos sociohistóricos con la guía de las propuestas teóricas de Bourdieu y otros autores.

1.4.2 El reviraje histórico a partir de la segunda mitad del siglo XX

Para efectos de mi interés considero que primero hay que poner los ojos un momento en la coyuntura histórica que dio el inicio a la visibilización paulatina, pero ascendente, de la pérdida de fieles por parte de la iglesia católica, no solo en México sino en toda América Latina (Bastian, 2011) a partir de la década de los 50 en el siglo pasado. Este es un punto de partida general. Aunque en Ciudad Juárez, es más notoria la visibilidad de esa pérdida de fieles y la “consecuente” (algunos autores dirían que no es una consecuencia porque ya había pluralidad) pluralización religiosa quizá en la década de 1970 cuando dio inicio el crecimiento de manera más significativa del porcentaje de no católicos y de sin religión. Entre el año 50 y 70, la variación porcentual fue de apenas uno o dos puntos, pasando de 98% a 96.4 %, y de 96.4 a 95.5 % de católicos, entre 1950-1960 y 1960-1970 respectivamente, mientras que para el final de la década de los 70, en el censo del 80 había un descenso de seis puntos porcentuales de católicos llegando a ser 89.63 % de católicos (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2007).

Previo a este momento histórico, durante el siglo antepasado y la primera mitad del pasado, perduraba una religiosidad de peregrinaje y un cristianismo devocional nutrido por la

herencia religiosa colonial que hacía perdurar y orientaba la religiosidad tanto de las elites como de las masas, aceptando en general las expresiones subalternas diversas y variadas de una religiosidad tradicional de tipo chamánico (Bastian, 2011). Los casos de místicos populares en la región fronteriza, como Teresa Urrea, la Santa de Cabora son un ejemplo de ello (Valenzuela, 1992). Religiosidad que si bien no era ortodoxa y por tanto censurable, desde el punto de vista católico, tampoco representaba una amenaza exógena, sospechosa de ser cómplice del imperialismo yankee; capaz de hacerle sombra al monopolio del catolicismo que además por mucho tiempo ha representado un rasgo de identidad nacional, como luego fue el agente profético pentecostal (que dicho sea de paso, en Juárez inicia la primera iglesia pentecostal, cuya fe fue introducida por la labor de Romana Falcón).

Con la paulatina desregulación católica a partir de la segunda mitad del siglo XX a la par va adquiriendo fuerza la irrupción del agente profético pentecostal dotado de carisma que actúa no en virtud de una tradición religiosa de siglos, sino de una verdad propia. Eso lo hace profético precisamente. Es decir, una verdad diferente y en cierto sentido innovadora. Este ha sido para autores como Bastian (2011) el principal agente de ruptura de la hegemonía católica en el campo, pues “...no ha sido entonces el protestantismo liberal trasplantado desde la segunda mitad del siglo XIX con las constituciones que establecían la libertad de culto, sino una religión popular puesta en escena no por intelectuales y profesionales burocráticos de lo religioso, sino por profetas, en el sentido sociológico del término, inspirados por portadores de carisma” (Bastian, 2011: 23).

Si bien esto no es exclusivo del contexto juarense pues como ya dije el fenómeno de diversificación y ascenso pentecostal se ha visto en toda América Latina, aquí tiene sus particularidades. Son esas peculiaridades las que me interesa ver en este apartado teórico. Así como en su respectivo caso lo plantea Bastian para la región latinoamericana, al pentecostalismo juarense también le ha servido erigir estrategias mediáticas y políticas para posicionarse mejor, aprovechando su perfil de agente profético, que reúne además del carisma elementos populares, que conectan con sectores tanto tradicionales y modernos. Esta capacidad de articulación me parece que ha sido una de sus mayores fortalezas para reposicionarse en el campo porque logra satisfacer a segmentos sociales de diferentes condiciones de clase, de educación, de origen étnico, con diferentes necesidades particulares, pero que tienen en común la identificación con una religiosidad que les permite cierto nivel de involucramiento comunitario, colectivo con sus

correligionarios, al tiempo que hay espacio para el individualismo y la esperanza y promesa de movilidad social ascendente. Algo muy valorado en una ciudad que históricamente se ha formado en buena medida por sujetos que han migrado para establecerse aquí en busca de mejores condiciones de vida.

No es simplemente el voluntarismo proselitista y sus estrategias populares de los actores religiosos el factor que permite explicar el crecimiento de estos movimientos y la desregulación a que están ligados, sería ingenuo verlo así, sino que son sobre todo causas estructurales múltiples, es decir, para seguir los términos de Bourdieu, son las estructuras objetivas que se mueven, que han inducido el proceso de desregulación del monopolio católico y el ascenso pentecostal. Según Bastian (2011) hay causas económicas y de mercado, así como demográficas. Para eso hay que voltear a ver la historia de Juárez para encontrar el sustento de esto. A partir de la segunda mitad del pasado siglo, la llegada y establecimiento de la maquiladora vino a ser un hecho que dio un giro al rumbo de la historia de Ciudad Juárez, pues la ciudad se convirtió en una zona de manufactura de exportación para un mundo globalizado (Monárrez, 2012).

Más específicamente hacia finales de los años sesenta se inicia el proceso de industrialización de la ciudad con la llegada de las primeras maquiladoras y con el cambio de giro económico de la región, que dejó paulatinamente, a partir de ese entonces, de ser una región de producción agrícola. La producción de algodón, y de otras materias primas, así como la cancelación de la trayectoria turística de Juárez, también a partir de la década de 1960, tuvo un impacto en el cambio religioso, ya que así se ve reflejado en el comportamiento de la década de 1970 cuando pasó de 95% de católicos en el año 1970 a 89% en 1980. También coincide con el incremento demográfico de la ciudad, resultado en buena medida gracias a las oleadas de migrantes que arribaron en busca de trabajo en la maquila, o como consecuencia de la repatriación que hicieron los Estados Unidos, principalmente de braceros, hacia nuestro país a través de los puertos fronterizos. Juárez dobló su población en ese periodo, pues pasó de tener 120,000 habitantes aproximadamente en la década del 50 a tener 240,000 en la década del 60 (González de la Vara, 2006).

Por otra parte, la aceptación del pentecostalismo por las masas empujó y constriñó a la iglesia católica a “pentecostalizarse”. No tenemos un dato preciso de cuántos pentecostales había en esa época, pero es claro que no se trata de una coincidencia que para la década del 70 haya surgido el primer grupo de Renovación Carismática Católica en la ciudad. Fue en esos años que

apareció la renovación carismática católica en parte como una respuesta a la teología de la liberación y a las comunidades eclesiales de base juzgadas como demasiado radicales y, me parece que, en este contexto de Juárez, sobre todo a la competencia pentecostal. En Ciudad Juárez el surgimiento de la renovación carismática católica tuvo su propia historia, ya que fue un movimiento que no estaba ligado con ningún otro del país y que además fue de los primeros en surgir. Promovido por el jesuita Richard Thomas en una casa particular situada en Juárez, sacerdote cuya residencia estaba en El Paso, Texas, (Valdés -Villalba, 1996). Con excepción del sacerdote, además:

(...)en Ciudad Juárez la promoción la hicieron personas que en su gran mayoría tenían niveles muy bajos de educación formal y escasa formación religiosa. Paralelamente, jóvenes juarenses de clase media de entre 15 y 25 años, muchos de ellos dependientes de las drogas, estuvieron en contacto con grupos estadounidenses de origen protestante que empleaban la oración para romper su dependencia, y al regresar a Ciudad Juárez llenos de entusiasmo formaron un grupo de oración (Valdés -Villalba, 1996: 181).

Es interesante que el perfil de los jóvenes promotores es muy semejante al de muchos pentecostales evangélicos, y sobre todo que este surgimiento en Juárez se conecta directamente con el pentecostalismo norteamericano, por su cercanía como frontera, y no por una respuesta al radicalismo de la teología de la liberación. Además, en la década siguiente, durante los años 80 la iglesia católica había propiciado en Ciudad Juárez y en el estado de Chihuahua la fuerza electoral que tomaría el Partido Acción Nacional (PAN), durante las campañas políticas de cara a las elecciones municipal y estatal de 1983 y 1986, respectivamente, en las que se alzó como vencedor en la primera el candidato de acción nacional. Mucho se ha dicho que el gane de Francisco Barrio Terrazas como presidente municipal de Ciudad Juárez, así como el triunfo del PAN en otros municipios importantes del estado, incluyendo la capital Chihuahua, fueron el motivo por el que se presionó al entonces gobernador del Estado, el priista Oscar Flores Sánchez, para que renunciara a la gubernatura por la responsabilidad que se le atribuyó de esos resultados. Sin embargo, esas avanzadas políticas de la derecha católica y de la iglesia católica me parece que sobre todo son síntomas que

(...) reflejan más una disminución en la capacidad de los que tenían poder para suprimir disidencia, que una pérdida de fe en una única fuente de verdad. Las preguntas sociológicas interesantes no versan sobre la credibilidad de algún tipo de aserción religiosa de verdad, sino sobre las condiciones sociales que permitieron que una variedad de creencias, prácticas y organizaciones adquirieran aceptación, permiso o legitimidad. El acento debería estar *sobre el poder y la violencia* más que en la supuesta pérdida o

disminución del monopolio sobre la verdad y el surgimiento del relativismo filosófico (Beckford, 2003: 83-84).

Es decir que entonces el catolicismo y sus estrategias seguidas para mantener una posición dominante en el ámbito ideológico y político que más visiblemente le ha contendido el pentecostalismo son un reflejo no tanto de la pérdida de monopolio que algunos autores (Frigerio, 2018) cuestionan que realmente alguna vez haya tenido, sino más bien se trata de los esfuerzos por mantener el poder y la regulación, por eso la aparición de la renovación carismática católica, como un intento de satisfacer la necesidad de un segmento específico de la sociedad sin sacrificar su atractivo para otro. También la intromisión en asuntos político electorales es una medida para mantenerse cerca del poder.

De nueva cuenta, hablar de este asunto de la maquiladora, es un tema particular que atañe a Juárez y de manera indirecta a su campo religioso. No es cosa menor pues, se ha convertido en la fuente de sustento de muchos, y en uno de los giros económicos más importantes de la ciudad, si no es que el más importante. Y si bien ha dado empleo a muchos, y ha hecho ganar millones a inversionistas extranjeros y nacionales, también ha cobrado cara la factura social de depender de ella, pues...

La llegada de la industria maquiladora de exportación (IME) transformó de manera apresurada la estructura económica y social de la ciudad. Las empresas norteamericanas invirtieron sus capitales y desarrollaron la industria del ensamblaje. Lo que se empezó a generar no tuvo mayor planeación urbana, ni en servicios ni en mano de obra. Se buscó mano de obra barata e intensiva, lo demás, quedó pendiente. La ciudad tuvo un crecimiento explosivo del empleo entre 1979 y 1994. En sólo 15 años se pasó de 36.000 empleos a 130.000 y en los siguientes seis años se dobló esa cifra hasta alcanzar los 260.000 empleos. Ninguna ciudad aguanta, por supuesto, estos ritmos de crecimiento, de migración y de servicios urbanos. Se creó una ciudad con graves déficits urbanos (Aziz, 2012: 148).

Eso sin mencionar las posteriores crisis económicas, producto de la desaceleración económica de Estados Unidos, y los altibajos de la misma industria maquiladora, el rápido crecimiento de su población de una manera descontrolada, la desestructuración familiar producida por la demanda de la maquiladora de mano de obra femenina, que obligaba a los jefes de familia, muchos de ellos mujeres solteras, a dejar el cuidado de sus hijos a terceros, y la consolidación de los cárteles de la droga, así como el endurecimiento de las leyes de migración y de cruce desde nuestro país hacia los Estados Unidos, y de manera más reciente la guerra entre cárteles de la droga por el control de la plaza para el trasiego de sustancias, se volvieron los

elementos que dieron lugar a una crisis general de la ciudad, la cual desembocaría con niveles de violencia inéditos hasta finales de la década pasada y principios de ésta.

Recordemos que entre 2008 y 2013, aproximadamente, la localidad vivió su más dura crisis de violencia y seguridad. Durante el sexenio del expresidente Felipe Calderón, se emprendió desde el poder ejecutivo una campaña denominada guerra contra el narcotráfico, consistente en hacer frente armado a los carteles dedicados al trasiego de las drogas. Al menos eso se dijo en la versión oficial²¹. Se desplegaron miles de tropas en Ciudad Juárez, entre otras ciudades del estado de Chihuahua y del país, y el gobierno se comprometió a eliminar cualquier duda sobre la fortaleza del estado mexicano.

Desde entonces, la violencia se ha intensificado y el recuento de cadáveres superó todos los récords desde la era revolucionaria de 1910 (Wright, 2011). Esta llamada guerra cobró la vida de más de 6500²² personas en la ciudad (Monárrez, 2012), incluyendo a personas por completo ajenas a actividades ilícitas²³. Esto tuvo como consecuencias, el disparo de otros delitos como secuestro, extorsión, robo a mano armada (Guerrero, 2016) y la expulsión de muchas personas a sus respectivos lugares de origen, en el caso de los que no eran originarios de la ciudad, e incluso en el caso de los oriundos, muchos trasladaron su residencia al vecino país y a otras partes de México para huir de la inseguridad y proteger sus negocios.

Ante esa realidad social, es comprensible que haya una desestructuración de la sociedad juarense que ha impactado sensiblemente en la configuración de las familias y de los núcleos comunitarios más elementales, así como la urgencia de resolver sus necesidades más apremiantes. Condiciones que crean el caldo de cultivo para que haya cambios en lo religioso también. No es coincidencia que el número de personas sin religión haya aumentado de manera significativa en el censo de 2010 a 10.52%, ni que se haya empezado a incrementar y visibilizar la devoción a la Santa Muerte. Muchas de esas personas sin religión probablemente sean devotos de la “niña

²¹ Extraoficialmente se rumoró mucho que no se trataba de un combate tal cual a los cárteles sino más bien de un reordenamiento impulsado por el gobierno federal que buscaba desplazar al cartel de Juárez, para imponer al cartel de Sinaloa como el principal distribuidor y controlador de la venta de droga, con el apoyo del ejército y otras fuerzas armadas como la policía federal. Mientras que en apoyo del cartel de Juárez estaban las policías locales, municipal y estatal, por lo que la guerra se volvió sumamente cruenta.

²² Ciudad Juárez se convirtió en el epicentro de esta guerra y estas muertes representan 35 por ciento de las 28000 que han acaecido en el país desde 2006 (Monárrez, 2012).

²³ Uno de los casos más sonados y sentidos por la comunidad juarense y que fue nota nacional de este tipo de víctimas de violencia, fue el de los jóvenes estudiantes de educación media superior, en el fraccionamiento Villas de Salvarcar, en enero de 2010.

blanca”, pues sin religión no significa sin creencias. Es bien conocida la rapidez, según dicen sus devotos, con la que esa figura popular concede favores desde el más personal, como “encontrar el amor” (pareja)²⁴, hasta otros más diversos que tienen que ver con la falta de seguridad y ausencia de cobertura del estado de necesidades como vivienda, educación, empleo, etc. Este tipo de demandas se puede definir como intereses mágicos, que “...se distinguen de los intereses propiamente religiosos por su carácter parcial e inmediato y, más y más frecuentes a medida que se descienda en la jerarquía social, se encuentran sobre todo en las clases populares...” (Bourdieu, 1971). En ese sentido, se encuentran en las clases más desfavorecidas ante la escalada de la crisis de violencia y seguridad de todo tipo.

Como tampoco es coincidencia que se haya hecho toda una campaña de desprestigio contra ese culto, vinculándolo siempre con el crimen y miseria cultural y social de la ciudad. Aunque no hay, ni ha habido legalmente en México, desde la segunda mitad del siglo XIX, una limitación que prohíba la libertad para elegir un culto u otro, pues el campo de Juárez en ese sentido tiene un mercado diverso, vasto, pero tampoco podríamos hablar de un mercado libre de competencia como lo plantea Berger (2006), porque las cuotas de poder desequilibradas de cada agente le quitan ese adjetivo de libre. No hay los mismos recursos y estrategias para competir de manera igualitaria, o para contrarrestar una campaña de desprestigio.

De modo que hay que pensar en el ejercicio de la regulación del campo, que puede ser de dos tipos: estatal y social. Es estatal cuando hay favoritismo evidentemente desde las instancias estatales hacia ciertas religiones. Esto se ha cumplido más de una vez cuando los evangélicos se han visto favorecidos por las autoridades para que participen en la administración de comedores públicos que son responsabilidad del estado o que puedan llevar a cabo ciertas actividades dentro de espacios como los centros penitenciarios²⁵. Aunque también esto tiene algunos bemoles, pues no han faltado las críticas de la prensa sobre la administración de dichos

²⁴ Recordemos que Chihuahua es uno de los estados con mayor índice de divorcios a nivel nacional y Ciudad Juárez tiene una historia particular al respecto pues fue una de las ciudades en donde cobró auge el negocio de los divorcios expres que hizo amasar fortunas a algunos de los abogados que fueron protagonistas de ello. Dos casos de famosos que se divorciaron en Ciudad Juárez fueron Marilyn Monroe y Frank Sinatra, entre otros. También es conocido que el ahora investigador y académico de la UNAM adscrito al instituto de investigaciones históricas, Alfredo López-Austin, que tiene formación inicialmente en el derecho antes de hacerse historiador, fue uno de los abogados que se dedicó durante un tiempo a los divorcios expres.

²⁵ Durante mi visita al CERESO femenino estatal de Juárez me enteré que la entrada al penal por parte de grupos católicos y evangélicos es mucho más recurrente porque se dan facilidades, mientras que para otros grupos no la hay. Ciertamente es que también estos grupos se han ganado el respeto de las autoridades porque ha sido respetuosos con los reglamentos e indicaciones de la institución carcelaria.

espacios, al decir que se les obliga a los comensales a orar para recibir un plato de comida (*El Diario*, 2013). Con lo que crean una imagen de autoritarismo y de manipulación que no es precisamente acertada. Ahí entra el otro tipo de regulación, la social.

Es social cuando se hacen críticas y estigmatizaciones que provienen de distintos sectores sociales, los señalamientos pueden venir no solo de la iglesia católica sino de agentes seculares como puede ser los medios de comunicación, los psicólogos, médicos, etc. Por ejemplo, además del asunto ya mencionado en el párrafo anterior, la prensa juarensis que estigmatiza a los devotos de la Santa Muerte como sicarios o gente metida con el narcotráfico, y en el extremo de los casos como “satánicos”. También en el propio discurso de las iglesias, tanto católica y evangélica²⁶, aparecen las críticas y repudio hacia los seguidores de este culto. “Muchas de ellas carecen de legitimidad social y no son consideradas “verdaderas religiones”—sino creencias de una calidad inferior: “sectas”, “cultos”, “brujerías”, “satanismo”, “supersticiones” o “folklore”—inevitablemente estigmatizadas, lo que lleva a que sus practicantes sean menospreciados o temidos” (Frigerio, 2018: 65). Esta condición negativa de dichos cultos empuja a su invisibilización, pues debido al estigma se practican de manera subterránea o discimulada.

Recordemos que no se está disputando cualquier cosa, sino que de fondo se trata de una disputa por la popularidad y reconocimiento. Eso no es para satisfacer un ego colectivo, sino que sus réditos son mayores, se trata de la conquista del poder. El campo es como un terreno equiparable a una arena de la lucha por el poder, en el que hay que entender a las acciones que los participantes realizan en correlación con otros para mantenerse vigentes dentro de la estructura del mismo.

²⁶ El enfatizar el papel del pentecostalismo debe su importancia también porque es un actor que si bien ha logrado según algunos autores como Bastian (2011), por un lado, visibilizarse y volverse un agente importante de desregulación del monopolio católico en tanto que le ha arrebatado creyentes, por otro lado, quizá incluso ha adquirido o heredado la fuerza y cierto poder de regulación sobre otros cultos, como el de la Santa Muerte. Una pregunta que me hago es ¿si el pentecostalismo entonces ha sido un agente que ha minado el monopolio católico de regulación de las prácticas y creencias religiosas qué tanto debe a la regulación católica el contribuir, sin ser su propósito, a reforzar una parte importante de la regulación pentecostal de las prácticas y creencias en Ciudad Juárez? Ante la reconfiguración del campo religioso ¿Qué ha logrado regular el pentecostalismo por su propia cuenta de las prácticas y creencias religiosas estigmatizadas y demonizadas, que no haya sido previamente regulado por el catolicismo? Quizá la respuesta sea le ha ganado terreno no solo al catolicismo, sino también al conjunto de otras religiones, particularmente a las que categorizamos en esta tesis como populares. Su carisma puede resultar incluso atractivo para individuos devotos de la Santa Muerte o del niño Fidencio, pues en la “conversión” hacia el pentecostalismo, ofrece a sus adeptos sus carismas (dones), en un continuum con el sustrato de religiosidad atravesada por la perspectiva cosmológica, mágica (Semán, 2008).

Por su parte, "...en un contexto político de endeble autonomía de la sociedad civil y de inseguridad ciudadana, lo religioso sirvió de espacio privilegiado de expresión de una autonomía simbólica frente a los monopolios del estado y de la iglesia católica" (Bastian, 2011: 24). Esto me parece muy pertinente señalar pues en Ciudad Juárez, el contexto convulso de inseguridad ciudadana y de crisis social, ha marcado el rumbo de su historia e impactado en la reconfiguración del campo religioso. Sobre todo, en los años más recientes, desde finales de la década pasada y el comienzo de esta, ha sido patente pues la violencia en las calles y la desconfianza de la sociedad hacia las autoridades civiles y ante la incertidumbre de las acciones de los cárteles de la droga, la religión ha sido un refugio y un espacio de disidencia. Ante esa realidad "el actor dotado de carisma reveló ser el principal innovador con capacidad para responder a la situación de crisis social y simbólica en términos de y/o de protesta religiosa" (Bastian, 2011: 24). Ese actor es precisamente el pentecostalismo. Aquí es cuando se ponen en acción las marchas, las jornadas de oración, las manifestaciones públicas, etc.

La destrucción de la economía y de las relaciones familiares, así como la maquilización de la frontera, trajeron como consecuencia la aparición de necesidades específicas de ciertos sectores sociales que demandan, la certidumbre laboral, la seguridad pública, la mejora de la economía doméstica, la paz en las calles, etc. Esa realidad hace posible que haya un aprovechamiento de parte de las asociaciones civiles, activistas, iglesias y ciudadanía en general para encontrar respuestas para la población preocupada por dar solución a tan dramática situación. De ahí que no es de extrañar que el principal agente de la desregulación católica del campo religioso en Juárez, el pentecostalismo, también ha tenido su propia participación y agencia social como política.

La pluralización religiosa tiende ciertamente a atomizar, a fragmentar el campo religioso, pero al mismo tiempo favorece la emergencia de pequeños, medianos y grandes actores religiosos corporativistas en competencia, como el pentecostalismo, capaces de aliarse y confederarse para rivalizar con la iglesia católica o con otras. Mediante esas alianzas se busca defender intereses corporativos. En el caso de Juárez no se trata tanto de enarbolar una rivalidad abierta con la Iglesia católica, sino más bien las tensiones se dan con las devociones populares que han cobrado auge, como la Santa Muerte y todas aquellas que representan al agente mágico popular, tan demonizado por sus rivales. Y a veces incluso responsabilizado de la debacle social y de ser generador de la violencia, desde los discursos más radicales pentecostales en los que

prevalece una narrativa mítico-cosmológica. En ellos se enuncia que como aliados del enemigo “Satanás”, los devotos de la Santa Muerte, principalmente, pero también otras religiosidades de tipo esotérica, se han alejado de Dios y hecho desviar su camino a muchos incautos, cuando no siendo partícipes directos de pactos “satánicos” para desatar la violencia por influencia e intervención de los demonios con los que se han aliado para que sean los agentes impulsores directos de asesinos y sicarios.

Estos actores pentecostales están involucrados en prácticas clientelistas de negociación con los políticos en términos de reciprocidad en las relaciones que permanecen asimétricas, porque la ganancia de espacios o plataformas sirve para reforzar su posición en el campo y su vigencia como administrador legítimo de los bienes de salvación y benefactores de la ciudad como buscadores y promotores de la paz.

A eso obedece la conformación del Consejo de Asociaciones e Iglesias Cristianas Evangélicas, la Alianza Ministerial Evangélica y el Consejo Evangélico de Ciudad Juárez, asociaciones de numerosas iglesias que se reúnen para llevar a cabo una agenda social, religiosa común y servir como un puente de comunicación con esferas gubernamentales o políticas. De modo que se ha visto en la historia reciente a los actores políticos rebuscarse el voto evangélico al nivel local para acordar un intercambio de favores fiscales o patrimoniales. En el caso de Juárez, lo más evidente ha sido la creación de una Dirección de Atención a Asuntos Religiosos durante la administración municipal priísta de 2013-2016. También como parte de este esfuerzo está la creación del PES a nivel nacional, y su delegación local, partido de confesión evangélica, y la entrada de los pastores en la política, como es el caso de Alfonso Murguía, Edilberto Royval y otros. Se busca reconocimiento social, influencia, recursos, además de asegurar privilegios.

Antes hablé de la lucha por el poder, lucha que se va complejizando a medida que la realidad social de la ciudad así lo condiciona. De modo que la eficacia de las estrategias que los participantes pongan en marcha para lograr dicho cometido dependerá de la posición que, en términos de poder, ocupen al interior del campo. El ascenso del agente profético pentecostal en Juárez, a raíz de la coyuntura social de las últimas décadas, como un agente de cambio social y político es un claro ejemplo de ello. En el campo juarense el poder está repartido de manera desigual como ya he advertido, porque algunos actores han aprovechado mejor las coyunturas sociopolíticas y alcanzado con ello ciertas prerrogativas ante otros poderes como el político o el económico, además del mediático, pero todos buscan conseguir un poco más de poder.

Se puede entender que esa irrupción del pentecostalismo en el campo social y político busca reforzar su posición en el campo religioso y frente al actor dominante burocrático, pero también hacia los actores populares. Una vez alcanzados los recursos políticos los pentecostales pueden aspirar a conseguir un margen de negociación con las instancias estatales regionales con el fin de crecer y ganar mayor influencia como actor legitimado de ministración de los bienes de salvación, en un contexto de cultura política corporativa que se vincula con acciones clientelistas en curso. La pluralización entonces no produce un abandono del espacio público, como lo planteó Berger (2006), sino contrariamente contribuye a reforzar a ciertos grupos como el pentecostal como grupos de presión y como actores comunitarios.

En resumen, la reconfiguración del campo religioso juarense está marcada sobre todo por las coyunturas social y políticas de las últimas décadas, ya que cada que se suscitaba un cambio importante en la vida de la ciudad este tuvo sus repercusiones en el ámbito religioso. Cambios como la explosión demográfica, la industrialización, la inseguridad y violencia, las efervescencias políticas electorales, han contribuido a construir y reconstruir las estructuras objetivas del campo, las posiciones de los actores, y a su vez repercuten en las cuotas de poder, de regulación, de definición, de reconocimiento de los agentes que participan en él. Siendo uno de los que ha logrado reposicionarse mejor el pentecostalismo, y sobre todo el neopentecostalismo,²⁷ y que a pesar de eso sigue prevaleciendo un peso muy significativo del catolicismo, como a continuación se discutirá.

1.4.3 ¿Hegemonía católica en Ciudad Juárez?

Históricamente el norte de México por sus condiciones de lejanía con el centro del país y la poca presencia de la Iglesia Católica se convirtió en uno de los sitios predilectos para el establecimiento de otras opciones religiosas, principalmente el protestantismo (Bastian, 2011; Sánchez, 2016). Para el año de 1878 en todo el norte del país, se registraban apenas 78 templos católicos y 4 protestantes, que si consideramos que fueron los que más recientemente habían arribado a este territorio, en comparación con el catolicismo, no eran tan pocos (Sánchez, 2016). También el liberalismo decimonónico fue un factor de peso, pues constantemente era abrazado por los

²⁷ Por ahora no he hecho diferenciaciones entre pentecostalismo clásico y neopentecostalismo para hablar de pentecostalismo como agente profético, pero en lo sucesivo, a partir de una definición más puntual de estos retomaré al neopentecostalismo como el actor más destacado.

miembros más destacados de las sociedades norteañas²⁸, que muchas veces no simpatizaban plenamente con la Iglesia Católica o que por lo menos no se oponían al establecimiento de otras opciones religiosas. Las actividades económicas modernas, en la industria, las minas y la llegada del propio ferrocarril también favorecieron el arribo de misioneros protestantes de origen estadounidense e inglés durante el último tercio del siglo XIX (Bastian, 1991; Beltrán, 2010).

Respecto a la hegemonía católica, hay autores como Alejandro Frigerio (2018), al que ya he citado, que la han cuestionado en el contexto del campo religioso latinoamericano y particularmente el argentino, ya que argumenta que la diversidad siempre ha existido y que el catolicismo no ha tenido el control sobre muchas prácticas y creencias de las personas sean éstas de otras religiones o incluso católicas. Considero que hay que poner algunos matices a esta afirmación, por eso la discusión de este punto se enriquece. Una afirmación que hace es que:

la (exagerada) importancia brindada a las identidades religiosas como forma de medir el monopolio y el subsiguiente quiebre de éste (la transición de un estado a otro es usualmente medida y especificada por la cantidad decreciente de personas que se identifican como “católicas”); la (con)fusión entre *identidades* y *creencias*; la poca atención hacia las distintas maneras de *regulación religiosa* que aún persisten —sobreenfatizando, de esta forma, el “pluralismo” o la situación de (libre) mercado religioso actual— (Frigerio, 2018: 58).

El fidencismo o la devoción a la Santa Muerte son un buen ejemplo de esa no regulación de la iglesia católica pues se trata de devociones en las que hay creencias no legítimas socialmente, aunque muchos de sus adeptos se identifican o adscriben como católicos. La iglesia católica sanciona como cultos inferiores causados por la ignorancia del pueblo a los seguidores del Niño Fidencio; en el caso de la Santa Muerte se le condena como culto vinculado al demonio y a sectores inmorales de la sociedad. A protestantes se les considera “hermanos separados”; y a los evangélicos se les llega a tachar de fanáticos o charlatanes, sobre todo a los pentecostales. Además, la Iglesia católica es favorecida por la voz de la prensa y de otras plataformas mediáticas que conforman la opinión pública, también goza de una mejor posición y reconocimiento social (no obstante, el desprestigio y descredibilidad que pueda tener entre algunos sectores sociales que se consideran progresistas), y sobre todo de credibilidad de la sociedad en general cuando

²⁸ Es el caso de las sociedades rancheras en Chihuahua que eran liberales y en varios casos se volvieron al protestantismo. La familia del general revolucionario Pascual Orozco es uno de los casos más conocidos. Aunque este tema no se tratará aquí, sino hasta el apartado del contexto sociohistórico de la ciudad.

declara que la Santa Muerte es un culto idólatra, demoniaco, o de criminales, por ejemplo. Dice Frigerio que:

Estos prolongados y denodados esfuerzos sociales por controlar prácticas y voces religiosas disidentes (no católicas) han sido poco considerados y estudiados ya que los académicos hemos naturalizado la hegemonía del catolicismo, ayudando a invisibilizar la diversidad desplazándola a categorías residuales como “religiosidad popular”, “curanderismo” o “esoterismo” (Frigerio, 2018: 53).

Su planteamiento es interesante, pues me lleva al cuestionamiento del monopolio en mi caso de estudio en Juárez. Si bien, el abordaje del monopolio católico no sería uno de los fines centrales a lo largo de todo este estudio, considero que sí es importante tocarlo en este capítulo. Pues si consideramos con sus respectivos matices pienso que hay un relativo dominio del catolicismo en ciertos aspectos, sin dejar de reconocer que en otros no es así.

Por ejemplo, por un lado, hay una desregulación de la administración de los bienes de salvación que afecta sobre todo a la posición del catolicismo, y que puede evidenciarse además de lo que dicen los datos censales, en la aparición en los medios de tv de otras opciones religiosas, como la Iglesia Universal del Reino de Dios o de Alternativa II²⁹ y las constantes apariciones en noticieros televisivos locales en horario estelar de pastores y líderes evangélicos y pentecostales, por ejemplo. Así como la cantidad superior de establecimientos religiosos no católicos distribuidos a lo largo y ancho de la metrópoli (aproximadamente casi 1200 de los 1336 registrados en DENUÉ son no católicos).

Conciernen también a la desregulación del catolicismo el uso de dones espirituales milagrosos utilizados principalmente por grupos rivales en el campo para resolver o satisfacer necesidades básicas de salud, de protección, seguridad, entre otras cosas (esto es muy común en el pentecostalismo). O a la demanda de favores prodigiosos y milagros que los individuos buscan a su conveniencia en la oferta de parte de diferentes religiones y devociones populares (los dos ejemplos más comunes son la Santa Muerte y el Niño Fidencio). Favores que también tienen que ver con la satisfacción de necesidades de salud, economía, amor (conseguir pareja), etc.

²⁹ Ciertamente estas apariciones no son en horarios estelares y son espacios televisivos pagados por los grupos que lo demandan, pero la iglesia católica ya no es desde hace tiempo la que puede aparecer en la tv para exponer sus creencias y dogmas. También es cierto que en el caso de la IURD aunque se trata de un actor pentecostal, no tiene mucho peso en la ciudad, pues solo cuenta con un establecimiento y el número de fieles es escaso. La competencia abrumadora que hacen los otros grupos pentecostales es avasallante. Esto se puntualizará en el apartado de los establecimientos religiosos. Alternativa II es un grupo de videntes esotéricos y santeros que ofrecen sus servicios de limpia y de lectura de cartas, entre otras cosas, a través de un programa de televisión pagado que se transmite a altas horas de la noche.

Actores religiosos que siempre han existido pero que no tenemos mucho conocimiento de su peso en la historia porque se trata de “Una diversidad cuya relevancia social también ha sido poco apreciada por su tenue visibilidad social, ya que siempre fue fuertemente *regulada* —pero no suprimida— por las distintas instituciones del Estado y combatida por actores sociales de prestigio —no sólo religiosos, sino también seculares como los médicos, sicólogos y periodistas—(Frigerio, 2018: 53).

Frigerio (2018) diría que precisamente en eso descansa su argumento de por qué la hegemonía católica es cuestionable y en el extremo de los casos, es una entelequia, ya que siempre ha existido una diversidad, aunque ha sido históricamente invisibilizada con toda intención. Estoy de acuerdo con eso último, aunque considero que aún así sigue habiendo un peso del catolicismo como agente central en el campo, que puede ser abrumador, que no posee ningún otro agente, ni siquiera su principal rival el pentecostalismo. Aparte del hecho de que sigan siendo la mayoría de los creyentes en México, incluyendo Ciudad Juárez, ya es una razón poderosa para considerar su peso como hegemónico, con todo y las mermas que se puedan objetar o debatir.

Vale retomar, por un lado, como señala Frigerio (2006), que lo que sí pierde la iglesia católica es la regulación completa de las prácticas y creencias socialmente legítimas, y el control de ser la única iglesia visible y acreditada, pues ahora comparte una porción de ellos con las iglesias evangélicas, particularmente las pentecostales. Y, por otro lado, no se puede hacer una aseveración de que no exista una hegemonía católica sin considerar su dimensión política, como quedó claramente expuesto en la visita del papa Francisco a Ciudad Juárez en 2016. Un fragmento de la crónica de su llegada relata lo siguiente:

A su descenso por la escalinata, el papa fue recibido por autoridades locales y eclesiásticas, entre ellas el gobernador del estado, César Duarte; el obispo de Ciudad Juárez, José Guadalupe Torres, y el secretario de Energía, Pedro Joaquín Coldwell. En la alfombra roja dispuesta en la pista de aterrizaje, un grupo de niños le regaló una misiva y un ramo de flores, y el pontífice los saludó, les dio la bendición y los abrazó. A las 10:20 hora local [...] se subió al papamóvil que le llevará hasta el centro penitenciario donde realizará el primer acto en esta urbe fronteriza. El convoy que acompañó el papamóvil hasta el "Centro de Readaptación Social estatal (Cereso) n°3 -un trayecto de menos de cinco kilómetros- estuvo conformado por 16 vehículos y cinco motocicletas. En todo momento, un helicóptero de la policía local sobrevoló la instalación, una prueba más de las fuertes medidas de seguridad implementadas en Ciudad

Juárez por la visita papal (<https://www.efe.com/efe/america/ame-hispanos/miles-de-fieles-reciben-al-papa-a-su-llegada-aeropuerto-ciudad-juarez/20000034-2842530>).

Si el uso de recursos del Estado como vehículos y elementos de seguridad, además de la presencia de altos funcionarios públicos para recibir al Papa, tales como el gobernador del estado de Chihuahua y el secretario federal de energía, no son elementos para considerar que la hegemonía católica existe, entonces no sé qué sean. Ese es el punto que le discuto a Frigerio, que considero que no explica lo suficientemente en el artículo en el que cuestiona el dominio católico, pues ningún otro actor religioso tiene sendas prerrogativas ante el Estado, en este caso el mexicano. Entiendo perfectamente que el catolicismo no ha tenido el monopolio total de la regulación de las creencias y prácticas religiosas, y que ese dominio se ha extendido solo a las prácticas legitimadas, pues dice que:

el catolicismo más bien sólo tendría la incidencia que se le asigna principalmente sobre las creencias y prácticas religiosas *socialmente legítimas*. La fuerte legitimidad social impondría una *identificación social* correspondiente (la de “católico”), pero este predominio sería mucho menos efectivo sobre las creencias y prácticas religiosas reales (y no ya socialmente legítimas o establecidas) (Frigerio, 2018: 57).

Pero ¿en qué lugar quedan las prerrogativas que antes mencioné? Además de lo anterior, en el nivel local de Ciudad Juárez, el Comité de Adquisiciones, Arrendamientos y Servicios del ayuntamiento de Juárez (en ese entonces de extracción priista) aprobó tres asignaciones directas para proveedores locales por 3.5 millones de pesos para la renta de vallas metálicas que fueron colocadas en el recorrido del papa, así como para la compra de cable que se usará en la valla humana y la renta de 20 mil sillas plegables a la empresa Pachisa, y más de 12 mil al centro recreativo “Las Anitas” (*PROCESO*, 3 de febrero de 2016). Esos gastos fueron financiados con fondos de Proyectos Especiales del municipio de Juárez, relata Patricia Mayorga (*Proceso*, 3 de febrero de 2016). Yo me pregunto a ¿qué grupo religioso le asignan sendos recursos de “fondos especiales” de parte de una instancia estatal?

Yo personalmente recuerdo cuando fue la visita, por unas horas la ciudad se volvió caótica. Mi residencia particular se encuentra a unos metros de una de las avenidas principales de la localidad por la que transitó el Papa, y había un tráfico inusual en las calles adyacentes, producto de su estadía y parafernalia desplegada, además de toda la propaganda financiada por el municipio que fue colocada en los arbotantes y postes de luz, para dar la bienvenida al pontífice.

1.4.4 ¿Hay un mercado religioso en Ciudad Juárez?

Hablar para este momento del desgaste parcial del monopolio católico, como si simplemente fuera la razón de la inauguración de un mercado religioso (Berger, 2006) y la entrada a un piso parejo, no es satisfactorio. Retomar esa categoría acríticamente da lugar a descuidos importantes que omiten la construcción de ciertas relaciones de poder diferenciadas en el campo que siguen persistiendo a pesar de que se haya logrado romper con el cerco regulador católico de su monopolio. Eso sin que dejemos de reconocer que ha habido una tendencia a la diversificación y que todos los integrantes que juegan en el campo y que de cierta manera forman en conjunto un mercado, creen que poseen la “verdad” y hay entonces muchas “verdades” en juego.

Al igual que como ocurre con el asunto de la hegemonía católica, me parece que no se puede hacer una definición o argumentación de un libre mercado sin considerar la dimensión política. Por ello me pregunto si ¿hay un mercado religioso o no? ¿Qué hechos empíricos hay en el campo juarense para decir que sí hay mercado como lo postula Berger (2006)? Según él las raíces de la pluralidad de ofertas religiosas en la actualidad, se encuentra en el proceso histórico moderno de la secularización³⁰, del cual afirma que este dio paso a la proliferación de múltiples opciones religiosas, aunque primero comenzó con el deseo de abrir paso a la libertad económica destutelada de la religión. Eso dio lugar a la creación de un mercado como una mesa servida con una variedad de opciones a escoger en la que los individuos eligen según su mejor parecer. Hablar de mercado como lo hace Berger (2006) implica también hablar de competencia, pero en términos de equidad.

Si bien la secularización en el mundo occidental comenzó primero en términos económicos después fue permeando todos los aspectos de la realidad socioestructural (desmonopolización de la tradición religiosa); eso trajo la consecuente pluralización de las opciones religiosas y, en el extremo de los casos la disminución de los contenidos religiosos en el arte, la filosofía, la ciencia. En ese sentido, “Las fuerzas de este mercado [religioso] tienden entonces a constituir un sistema de competencia libre muy similar al del capitalismo del *laissez faire*”, dice Berger (2006: 173). Ese es el gran pero que hay con esta propuesta, pues aunque en

³⁰ Sin embargo, el proceso de secularización solo interesa en la medida que proporcione un referente explicativo argumentativo para el desarrollo de esta tesis, no pretendo profundizar en la definición de secularización ni mucho menos hacer una crítica exhaustiva de las principales tesis de esta teoría. En ese sentido solo se tomará como referente por el hecho de que inaugura la proliferación de ofertas religiosas, la apertura del mercado religioso y la inevitable competencia.

la realidad de la frontera Juárez, sí hay un mercado amplio en el que sus participantes compiten por ofrecer y ganar quien los consuma para así crecer, no poseen las mismas posibilidades para competir, ni para hacer conocidas o mejor comprendidas sus ofertas religiosas.

Respecto a este punto encuentro la mayor discrepancia entre mi realidad empírica estudiada y la que él plantea, ya que la libre competencia de los actores religiosos es muy cuestionable, porque el campo es precisamente el trazo de relaciones de poder, es decir asimétricas. En Juárez sí hay libertad de culto, como lo hay en cualquier parte del país porque es un derecho constitucional, pero las plataformas y condiciones no son iguales para todos los competidores y por ello no podríamos hablar de una libre competencia, aunque sí de un mercado de “verdades” como ya he explicado, en el que sí hay cierta participación de individuos como portadores de una capacidad de agencia para elegir lo que más le convenga, según sus preferencias.

Para Frigerio (2018) la creación de un mercado sería cuestionable en muchos sentidos, aunque para Bastian (2011) no tanto. Para el primero sería cuestionable porque además, si se acepta como una verdad sin criticar ese planteamiento, sería como dar por cierto también el monopolio o dominio del catolicismo que a partir de cierto momento se resquebrajó y así se inauguró el mercado. Lo cierto es que en la realidad fronteriza de Juárez sí hay algunos elementos empíricos para hacer dudar de cierta manera del monopolio del catolicismo, pero particularmente el cuestionamiento de un monopolio de la regulación de las prácticas y las creencias religiosas socialmente legítimas. Mientras que, de la propuesta de mercado, es posible retomar que hay opciones diferentes, y aunque no tengan todas el mismo peso ni capacidad de difundirse, es posible que sean escogidas si logran convencer o satisfacer a su comprador. Esto se respalda con la afirmación de Bauman (2004: 82) con respecto a que “...la sociedad posmoderna considera a sus miembros primordialmente en calidad de consumidores...” en términos generales, pero se puede incluir a la religión, y como consumidores se escoge lo que gusta, lo que satisface, que no necesariamente corresponde con lo que tiene legitimidad social y buen reconocimiento.

El “mercado religioso” para Berger (2006) es esa variedad de “verdades absolutas” que surgen tras el resquebrajamiento de una sola “verdad absoluta” y que compiten entre sí. ¿Pero realmente sí están en condiciones de ser consideradas verdades absolutas todas las verdades religiosas? Pienso que no, y en Juárez hay claros ejemplos de ello. Además, pasaríamos por alto

las críticas que se le han hecho a la propuesta de Berger respecto a que da por sentado que antes de la apertura de dicho mercado no había diversidad religiosa.

Esa sería una primera contradicción, pues sí había diversidad en Juárez, como en muchas otras partes de país, desde hace mucho tiempo, incluso antes del momento histórico que han reconocido algunos autores (Bastian, 2011), como el tiempo en que empieza el declive del monopolio católico y se comienza a posicionar como actor central el pentecostalismo en tanto que agente profético. No contamos con muchos datos al respecto, y además hay una crítica sólida sobre este tipo de datos concerniente a que no sabemos con precisión cuál es el nivel de confiabilidad. Según un dato de las Estadísticas sociales del Porfiriato 1877-1910, en 1910 había en todo el país 68, 839 protestantes (citado en Sánchez, 2016), por ejemplo.

Sin embargo, en la competencia directa con el pentecostalismo, especialmente de parte del catolicismo hay que destacar dos aspectos. El primero es que la competencia es desigual pues el clero católico en general, poco a poco ha envejecido mientras que los actores pentecostales son jóvenes con poca o nula formación teológica, salidos de los sectores populares, sin filtros elitistas, capaces de ofrecer cierta imagen atractiva del sacerdocio que liga carismas, prácticas emocionales e hipermodernidad mediática (Bastian, 2011). Incluso entre el protestantismo histórico esto ha venido a hacer lo propio. En eso consiste el otro aspecto, que la fidelidad sí se gana o se conquista, aunque esto tenga sus bemoles. Se ha vuelto algo común encontrar hoy en día en Juárez, congregaciones que originalmente eran metodistas o bautistas y se han pentecostalizado, así como en su momento lo hizo un sector de la Iglesia Católica con la renovación carismática. En esta tesis hay dos casos que se analizarán en los próximos capítulos: la iglesia Dios vivo, de origen metodista, y la iglesia Jehová Nissi, de origen Bautista que son un claro ejemplo de ello.

Un signo de esos cambios en el caso particular de las iglesias mencionadas es por ejemplo la música usada en su liturgia, que se ha vuelto diversa y popular, incorporando ritmos y géneros no aceptados entre los sectores conservadores del protestantismo histórico, semejante a la de cualquier congregación pentecostal. Con el fin de ser atractiva y del gusto de las mayorías para que así se vuelva una estrategia gancho y hacerse de adeptos, o retener los que ya tienen. Cuando realizaba mi tesis de maestría entrevisté a un pastor bautista que me dijo que una familia de miembros de su iglesia se había ido a otra congregación de corte neopentecostal porque a los más jóvenes les parecía más atractiva, especialmente por la música.

Pensemos también en otro ejemplo, en lo ocurrido durante la visita del Papa. Para que fuese posible que cumpliera con su misión pastoral, la iglesia gastó 20 millones de pesos que sirvieron para la construcción de un altar donde Jorge Bergoglio ofició una misa masiva en la que asistieron alrededor de 200 mil personas (eso es una séptima parte de la población total actual de Ciudad Juárez), así como para el hospedaje y alimentación, y los gastos de logística que realice el gobierno. Por separado, el secretario general de Gobierno, Mario Trevizo Salazar, aseguró que en realidad la visita del Papa Francisco no genera costos, “lo que cuesta es la atención de miles de personas que van a asistir (al encuentro). La iglesia dice que no es una visita de Estado sino pastoral, sin embargo, es el Papa, un jefe de Estado y el Estado mexicano tiene que atenderlo”. En esta declaración podemos ver que además que se hace una justificación pretextando que el papa es un jefe de estado, lo cual no se reflejó en absoluto en su visita pues sus actividades fueron enteramente como líder religioso. Los gastos fueron destinados para atender a las miles de personas que fueron a escuchar misa. Por tanto, es claro que había que incentivar la participación de los fieles católicos dándoles ciertas condiciones de comodidad. En cierto sentido esto me hizo pensar en el populismo de los políticos que dan una torta y un refresco a los acarreados para que asistan a mítines o marchas.

El funcionario Mario Trevizo también explicó que la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), el Estado Mayor Presidencial (EMP) y la Secretaría de Hacienda estatal determinarán cuánto se gastó durante la visita papal, y se comprometió a transparentar dichos gastos. “Se gasta en la atención a más un millón de personas en salud, baños, agua, vallas, enfermeras, medicina, médicos, primeros auxilios, cuerpos de seguridad que tendremos que llevar de otros municipios a Juárez, viáticos, Protección Civil, etcétera. El costo estimado lo tiene el Episcopado y ellos dirán qué requieren”, apuntó (Mayorga, *PROCESO*, 3 de febrero de 2016).

Esta reflexión nos conduce a un par de preguntas que se responderán paulatinamente: ¿cómo es ganada esa fidelidad de los que se convierten en creyentes de determinada opción religiosa? ¿Cuáles estrategias son empleadas? De nueva cuenta Berger (2006) nos ilumina un poco al respecto cuando señala que:

La característica fundamental de todas las situaciones pluralistas, sean cuales fueren los detalles de su fundamento histórico, es que los ex monopolios religiosos ya no pueden dar por sentada la adhesión de sus poblaciones. La adhesión es voluntaria y, por ende, incierta. Como resultado de esto, la tradición religiosa, que antes podía ser impuesta de manera autoritaria, ahora debe ser *puesta en el mercado*. Debe ser «vendida» a una clientela

que ya no está obligada a «comprarla». La situación pluralista es, sobre todo, una *situación de mercado*. En ella, las instituciones religiosas se convierten en agencias comerciales y las tradiciones religiosas en mercaderías para el consumidor (Berger, 2006: 169).

Estoy de acuerdo cuando dice que “la dinámica de la preferencia del consumidor se introduce en la esfera religiosa. Los contenidos religiosos quedan sujetos a la «moda»” (Berger, 2006: 177). Si ese producto ofrecido no cumple con tales características es muy probable que no conquiste el éxito. Por eso tenemos grupos religiosos que no crecen exponencialmente, como los protestantismos históricos porque no ofrecen lo que mucha gente desea. Por otra parte, el encumbramiento del individuo también tiene una lógica que abona a esta situación y esta consiste en que:

...las instituciones religiosas se han acomodado a las «necesidades» morales y terapéuticas del individuo en su vida privada. Esto se manifiesta en la preminencia dada a los problemas privados en la actividad y la promoción de las instituciones religiosas contemporáneas, en el énfasis puesto en la familia y el vecindario, así como en las «necesidades» psicológicas del individuo. Son estos los ámbitos en que la religión sigue siendo «relevante» (Berger, 2006: 179)

Destaca aquí algo muy importante, las “necesidades” morales, terapéuticas y psicológicas del individuo, para que la religión siga siendo “relevante” y para que se busquen los canales adecuados, los que estratégicamente sean más efectivos para lograr la fidelidad de los creyentes ante una opción religiosa determinada. Esto a su vez, bien puede aludir a los beneficios de la conversión y las formas estratégicas para llevarse a cabo, en el caso de las religiones de “conversión” como el pentecostalismo. Lewis Rambo (1993) señala que los beneficios se pueden encontrar en cinco categorías básicas. Incluyen brindar al individuo de: (1) un sistema de significado (cognitivo); (2) gratificaciones emocionales (afectivo); (3) técnicas para vivir (volitivo); (4) carisma (liderazgo); y (5) el poder. Se trata entonces de que estos beneficios se obtienen a través de técnicas que van desde el contacto privado, proyección de imagen, lazos que atan, sistema de significado, punto de impresión, encapsulamiento, todas ellas formas de persuadir a otros de las benevolencias que acarrea convertirse a determinada religión.

En resumen, le brindan acompañamiento, certidumbre y protección en un mundo moderno de estabilidad voluble, que se caracteriza por la inseguridad y “la difusa angustia ante el presente, al día siguiente y el futuro remoto; la ausencia de seguridad es el factor común, y el atractivo del comunitarismo es la promesa de un refugio seguro, el destino soñado por los marineros perdidos en un turbulento mar de cambios constantes, impredecibles y confusos” ha

dicho Bauman (2004: 181-182). Esto adquiere mucha relevancia en una ciudad convulsionada por diferentes crisis. Pero la oferta de este gran mercado y el atractivo de lo que ofrece no sería suficiente para explicar por qué hay actores como el pentecostalismo que se han posicionado en un lugar mejor que otras religiones, sin considerar en esto también la lógica de campo con sus estructuras y posiciones construidas, como lo plantea Bourdieu. No hay pluralismo, aunque haya pluralidad, como propone James Beckford (2003). Que exista un grado creciente de diversidad religiosa en las sociedades no necesariamente implica pluralismo, si por pluralismo se entiende una valoración positiva o tolerante de esta diversidad.

1.5 La diversidad religiosa en Ciudad Juárez según los censos

Los primeros signos de debilitamiento del monopolio católico iniciaron hacia finales de los años 50, según Bastian (2011: 22). Se trata de un momento de ruptura histórica, pues en ningún otro momento desde el siglo XVI se había presentado una desregulación del campo religioso en toda América Latina, que afectara de ese modo al dominio católico. En el siglo XIX las políticas anticlericales y laicizadoras enarboladas por los grupos liberales, por Benito Juárez y su séquito, en el caso de México, no impulsaron la desregulación religiosa pues a la población le interesaba poco la propuesta del protestantismo, que era la alternativa religiosa novedosa de aquel entonces, pues apenas alcanzaba al 1 % de la población (Bastian, 2011).

Si nos remitimos a los datos censales que proporciona el INEGI, desde la década de 1950 la adscripción religiosa de Ciudad Juárez ha experimentado un cambio paulatino en el que se aprecia un decrecimiento del catolicismo, sobre todo más notable en las últimas dos décadas, 2000 y 2010. En 1950 el porcentaje de católicos en Ciudad Juárez era de 97.71%, de otras religiones el porcentaje era de 2.30%, mientras que de personas sin religión no contamos con un dato registrado para este año³¹. En 1960 el porcentaje de católicos era de 96.40%, el de otras religiones era de 3.19%, y de sin religión era de 0.41%. En 1970 los católicos eran 95.55%, otras religiones 3.24% y sin religión 3.32%; en 1980 los católicos eran el 89.62%, de otras religiones eran 6.83%, sin religión 3.52%; en 1990 los datos corresponden a 85.77%, de otras religiones 9.38 %, sin religión 4.85 %; para el año 2000 los católicos disminuyeron a 82.63 %, 10.67 % de otras religiones y 6.69 % sin religión. (Atlas de la diversidad religiosa en México)

³¹ Ahí hay una deficiencia porque no creo que no haya habido alguien que se haya definido sin religión. Por lo tanto el dato de ese año es aproximado.

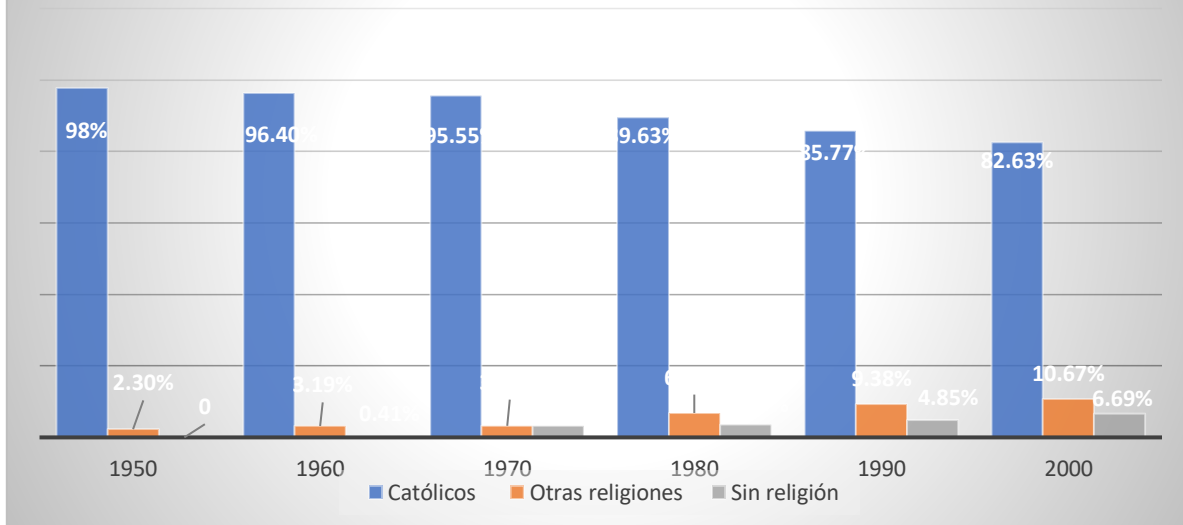
Dado que no es posible conocer con precisión censal la diversidad religiosa en el pasado, se ha concluido generalmente que era muy limitada y que el monopolio católico dominaba. La aceptación acrítica de esta tesis, ha sido cuestionada y criticada por varios autores, entre los que se incluyen Renée De la Torre (1999) y Alejandro Frigerio (2018). De la Torre se pregunta al respecto:

¿Cómo precisar el cambio religioso sin tener claro el antes y el después? ¿lo que hoy en día se aprecia como impacto de la secularización, podría ser una derivación de procesos de larga duración, como, por ejemplo, la religiosidad popular? ... [...] ... no contamos con estudios similares que nos permitan comparar el antes y el después en el contexto espacial de Guadalajara, por lo que tan sólo podemos recrear un antes a través de un imaginario del estado de las cosas poco preciso... (De la Torre, 1999: 130).

Frigerio apunta que, por lo tanto, “los datos empíricos actuales son leídos comparándolos, explícita o implícitamente, con un pasado determinado no por la empiria sino por la teoría, y lo novedoso de la situación actual lo es respecto de un pasado hipotético en el cual el catolicismo parecería fungir de dosel sagrado de nuestras sociedades” (Frigerio, 2018: 56). Sin embargo, no por eso descartamos como una evidencia los datos con los que contamos, pues nos permiten al menos observar un comportamiento y darnos una idea aproximada.

Y agrega ese mismo autor que las “...personas siempre creyeron de manera muy diferente a la indicada por la Iglesia Católica, algo que queda claro por la continuada y popular presencia de creencias y prácticas “mágicas”, “esotéricas” y espiritualidades alternativas — siempre combatidas desde el Estado y por los médicos, además de por los sacerdotes católicos— “ (Frigerio, 2018: 59). Me he expresado anteriormente que considero que el hecho de que haya una mayoría católica así fuera del 51 % de la población, sí es un dato importante que nos recuerda que aunque haya cada vez más diversidad en este país, México está lejos de dejar de ser católico, y eso es palpable no solo por los que profesan esa fe, sino también en muchos aspectos de la cultura religiosa mexicana, aunque no se trate de sujetos que sean propiamente católicos, en ocasiones pareciera que hay un continuum a través de ciertas representaciones y maneras de vivir la religiosidad.

Diversificación de adscripción religiosa en Ciudad Juárez de 1950-2000



Como ya se anticipó, dicho porcentaje cayó significativamente de 1970 para 1980, bajando seis puntos porcentuales, año en que se encontraba en 89.63% (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2007) y se aumentó el descenso hasta llegar a 85.77% en 1990 y 82.63% en el año 2000 (INEGI). Esto es importante porque los datos sí reflejan, por un lado, que cada vez menos juarenses encuentran satisfacción en el catolicismo y prefieren cambiar a otras religiones, como las evangélicas y particularmente las pentecostales, principalmente, y por otro lado, declararse sin religión. Categoría que puede ser muy laxa o ambigua, según nos explica Cristina Gutiérrez Zúñiga, ya que no significa la ausencia de creencias, sino todo lo contrario, una diversidad de ellas, desde budismo, creencias New Age (Gutiérrez Zúñiga, 2007). Considero que incluso puede llegar a incluirse la devoción a la Santa Muerte.

Aunque para el año 1960 el porcentaje de personas sin religión era de 0.41%, para los años 1970, 1980 y 1990 incrementó considerablemente, pues era superior al 1 % aproximadamente, y para el año 2000 aumentó todavía mucho más, pues alcanzó el 6.69%, que volvió a incrementar para 2010 a un 10.5%. Creo que el desencanto de las instituciones religiosas se da sobre todo hacia el catolicismo, pues es el único que ha descendido significativamente a través del tiempo. No ha sido así con el pentecostalismo. Aunque es de suponerse que sea posible que igualmente ocurra, en los datos censales no se ve reflejado.

En el campo religioso juarensé, el monopolio católico ha menguado de manera considerable, pues el catolicismo ha disminuido 20 puntos porcentuales en un transcurso de 6 décadas. Pasando de 88% en 1950 a 68% en 2010. Al mismo tiempo que ha habido un ascenso de otras religiones especialmente el pentecostalismo, que confirma también su posicionamiento como el principal agente desregulador del monopolio católico. Si hay elementos para hablar de una reconfiguración del campo que se está disputando por una diversidad religiosa.

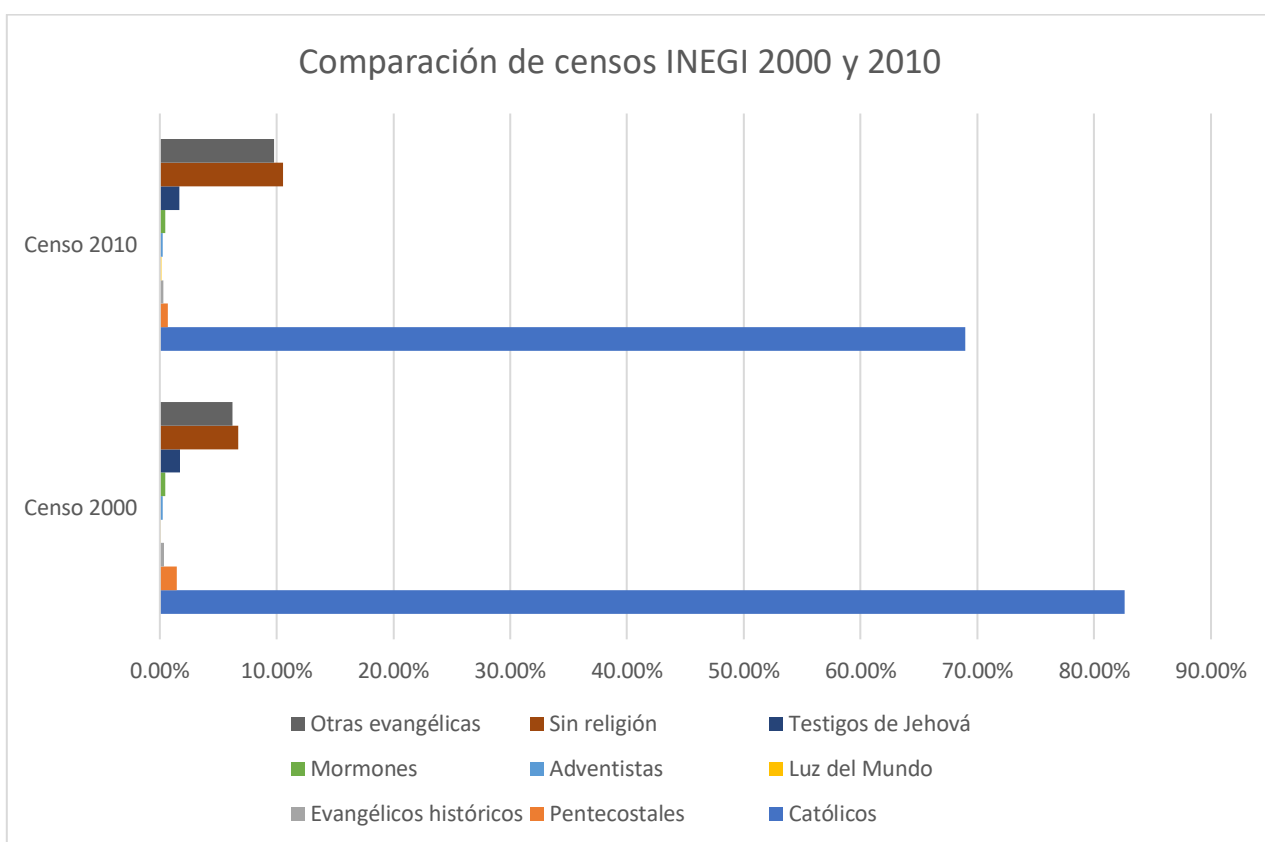
En cuanto al año 2000 se encontraban de la siguiente manera: el porcentaje total de católicos era de 82.63%; el de *protestantes evangélicos*, casi la mitad de lo que se registró en 2010 con 8.10%; para *pentecostales y neopentecostales* 1.46%. En esta cifra encontramos una mayoría para el año 2000 sobre el 2010, sin embargo, no hay que perder de vista que estas categorías pueden no reflejar con precisión la realidad porque muchas personas que pertenecen a instituciones que son pentecostales por sus rasgos doctrinales, prácticas, etc., no se autodefinen como tal aunque de facto lo sean; para *Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo* 0.04%; y para otras evangélicas 6.23%.

Para el año 2000, el porcentaje de pentecostales y neopentecostales era de 1.46 %, mientras que dentro de las minorías religiosas no católicas, e identificadas con una denominación, solo era superada por los testigos de Jehová que constituían el 1.73%. Pero recordemos de nuevo que en el porcentaje de otras evangélicas hay pentecostales que no se adscriben como tal, pero es común que respondan ser simplemente cristianos. Esto no lo hemos profundizado más pero es posible que se deba a esa postura discursiva de muchos evangélicos, principalmente pentecostales de creer que no practican una religión, sino “un estilo de vida” y si se tienen que definir lo hacen como cristianos mas no como pentecostales, como si una y otra cosa fueran sinónimos, y no hubiese otras formas de ser cristiano. Me parece que eso también es parte de su discurso regulador porque tachan de no cristianos a quienes no piensan como ellos, relegándolos a un lugar inferior al que sienten que ellos ocupan.

Atender los cambios del 2000 al 2010 permite ver cómo se han comportado los diferentes grupos religiosos estadísticamente a partir de INEGI. Los datos estadísticos constatan que, sí ha habido cambios. Se ha mantenido la tendencia al descenso católico, aunque se refleja una disminución de pentecostales. Insisto en que en realidad, esto no significa que necesariamente así haya sido, porque hay un aumento de otros evangélicos, entre los que puede

haber muchos de ellos pentecostales, solo que en el censo no se adscribieron con esa identificación denominacional.

En cuanto a la actualidad, si hablamos de cifras, solo contamos con las del último censo poblacional del INEGI pero es del año 2010, en éste encontramos que el porcentaje de no católicos es mayor al del censo anterior hecho en el año 2000 con un porcentaje de 13.41%. El porcentaje de católicos disminuyó a 68.97%; el total de los protestantes y evangélicos para ese año de 2010, es de 11.01%, mientras que de esa cantidad 0.7% corresponde a la categoría pentecostales y neopentecostales; 0.14% para la Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo. La tabla siguiente muestra los totales de adscritos a las confesiones católica y cristianos no católicos en el censo de INEGI 2010 y 2010.



1.6 Los establecimientos religiosos en Ciudad Juárez

Ciudad Juárez es la localidad más grande y la cabecera del municipio de Juárez, perteneciente al Distrito Bravos, en el extremo norte del estado de Chihuahua. En términos generales la frontera Juárez ha tenido un crecimiento demográfico grande que en alrededor de 35 años (1970-2005) pasó de 567 mil 365 en 1970 a 1 millón 301 mil 452 habitantes. De los cuales una

gran parte han quedado confinados en el suroriente, alrededor de medio millón de personas para las que no habían sido previstos servicios básicos, infraestructura educativa, transporte, deportiva, o servicios de salud (Barrios, 2013).

Pero eso no es todo, ya que de acuerdo con estudios que se han realizado, como el de Almada (2008), Barraza (2009) y Asiz Nasif (2010), la mancha urbana de la ciudad puede dividirse en tres grandes áreas, como si fueran tres ciudades diferentes. Una al extremo norponiente de la urbe, que ocupa un relieve accidentado e históricamente ha carecido de una infraestructura y servicios; otra que va de la parte centro norte de la ciudad, que corresponde la parte más rica, dotada de servicios e infraestructura, en donde se encuentran los índices más bajos de marginación; y la tercera se sitúa en el extremo suroriente, que es la de más reciente existencia, y que también adolece de la falta de varios servicios, así como de equipamiento. Una cosa notable es que en los dos extremos de la ciudad en los que más carencias hay es en donde también se sitúa la mayoría de los establecimientos religiosos, principalmente los no católicos.

Según los investigadores citados, en Ciudad Juárez se vive un proceso de segregación espacial. Almada (2008) divide la ciudad en tres grandes ciudades: la Ciudad Norte, a la que llama “de primer mundo” con un nivel socioeconómico alto equipamiento e infraestructura urbana no sólo suficiente sino excedente para la población de la zona, que es relativamente escasa. Coincide con ser la zona en la que menos establecimientos religiosos hay, sobre todo no católicos. Entre los no católicos podrían mencionarse algunas grandes iglesias neopentecostales como Vino Nuevo, con una membresía predominantemente de clase media y media alta, pero realmente son escasas esas congregaciones en la zona. Anteriormente en esa misma zona se encontraba el único establecimiento de la IURD, pero hace poco tiempo, unos meses atrás se mudó a la zona centro. Seguramente porque es una zona más fértil para la captación de adeptos del sector popular urbano a quienes se dirigen.

Según el DENU (2019), en la ciudad se encuentran 1336 establecimientos religiosos, entre los que hay 144 católicos; 987 evangélicos de las cuales son: 290 pentecostales y neopentecostales, bautistas 82, apostólicas 37, presbiterianas 5, luteranas 4, metodistas 4, y otras evangélicas 565. Hay un solo registro de un santuario dedicado a la Santa Muerte, aunque en realidad hay al menos dos más. La Luz del Mundo 5. Iglesia Universal del Reino de Dios 1. Fidencistas también hay un solo registro, pero en realidad hay varios establecimientos más.

Bíblicas no evangélicas son 75: 30 de testigos de Jehová, 27 adventistas y 18 mormonas. Otros cultos 122.

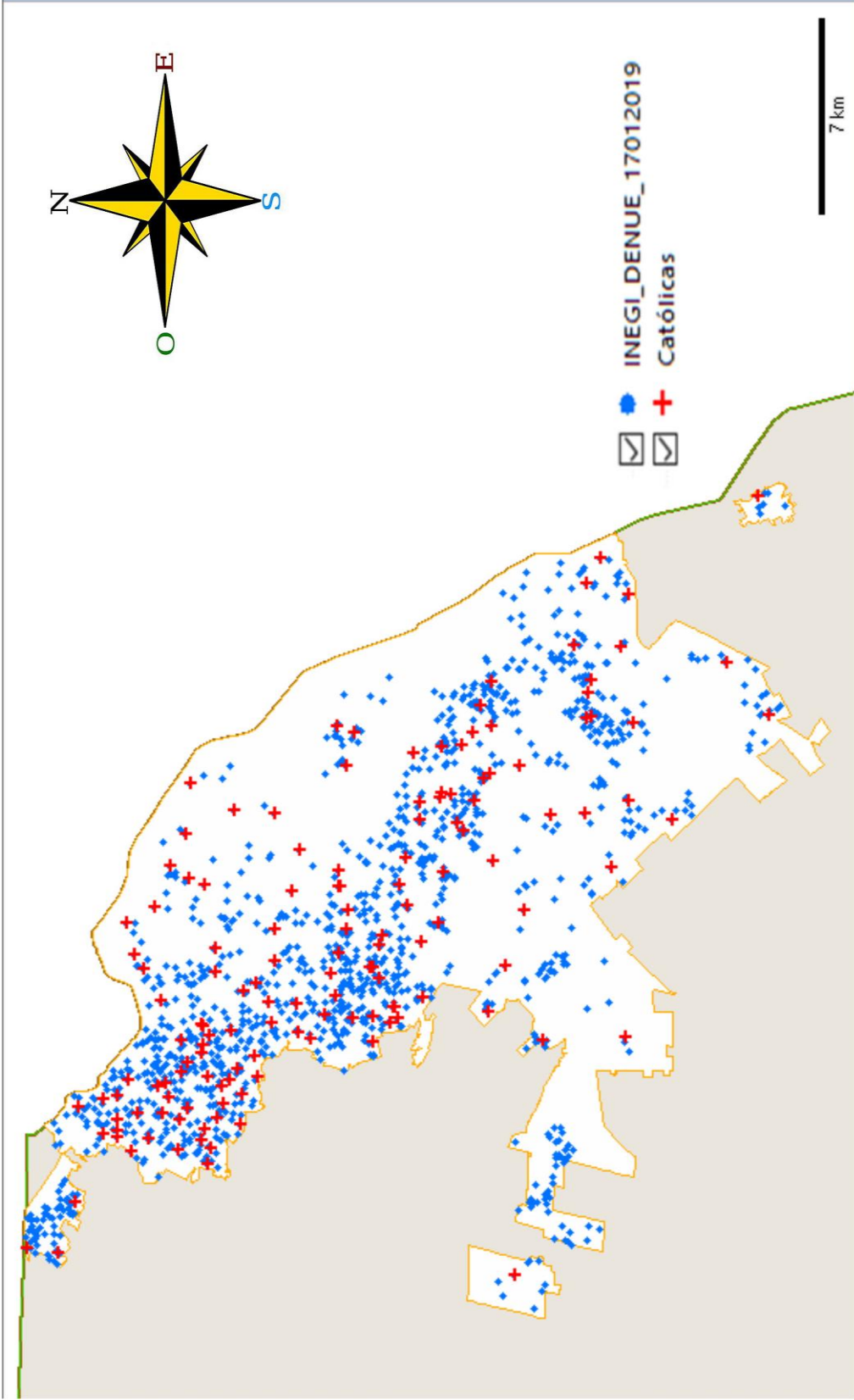
La constitución, el tamaño y apariencia de los lugares de culto, puede variar mucho según la religión y la zona. Comprenden desde las casas de interés social adaptadas para fungir como templos caseros, muy comunes entre los pentecostales y evangélicos, hasta las grandes naves tipo industrial que caracterizan a los templos neopentecostales, así como también a las más tradicionales pero no menos emblemáticas capillas mormonas, sin qué decir de su templo que es una de las construcciones religiosas más vistosas y ostentosas de la ciudad, incluyendo no solamente a los no católicos sino también a una buena parte de los recintos católicos. La Luz del Mundo tiene una arquitectura propia que la destaca sobre otras congregaciones pentecostales, muy semejante a la arquitectura del pastel que tiene el templo de la hermosa providencia en la ciudad de Guadalajara. En contraste, es notable por su extremada sencillez los establecimientos fidencistas, que generalmente presentan una fachada en blanco sin anuncios u otros marcadores que den cuenta que se trata de un templo.

Cabe recordar que estas cifras aunque se actualizan cada seis meses, mediante recorridos de campo de parte del INEGI, aun no son cien por ciento precisas, pues yo he encontrado algunos establecimientos que no aparecen en el DENUÉ como son principalmente los casos de fidencistas y Santa Muerte que no cuentan con registro de Asociación Religiosa y cuyos establecimientos no se asemejan a los templos. Eso es un dato interesante pues de entrada nos habla de su invisibilidad, su marginación o su posición subordinada en el campo religioso. Sin embargo, sí nos dan una idea del peso y presencia que tienen cada una de las religiones en Ciudad Juárez. Otra cosa que destacar es que dentro de las evangélicas que no tienen propiamente una denominación en particular de acuerdo con su registro, muchas de ellas en realidad son por su dogma y por sus prácticas pentecostales o neopentecostales, pero como no se auto adscriben con esa referencia no se les ha sumado junto con las otras pentecostales. También es pertinente aclarar que La Luz del Mundo, así como la Iglesia Universal del Reino de Dios pertenecen al gran movimiento pentecostal, pero, se les ha contado aparte porque tienen algunas diferencias doctrinales con el resto de las iglesias pentecostales y no forman equipo o se identifican como parte de la gran comunidad pentecostal junto con las otras, ni tampoco las otras las consideran así.

La lectura que nos da la ubicación de los establecimientos religiosos nos dice un poco más de algunos de los planteamientos que se han ido desarrollando en lo que va de este capítulo. Por ejemplo, que la desregulación monopólica del catolicismo de prácticas y creencias de los juarenses es un hecho observable en la cantidad que hay de establecimientos católicos muy por debajo de otras religiones. Resulta contrastante que mientras que tenemos una mayoría católica de 68% de la población en el censo de 2010 (INEGI), en 2019, tenemos según el registro de DENUÉ 144 establecimientos católicos, entre capillas, templos, ermitas, etc. Son apenas poco más del 10% del total de los establecimientos de la ciudad. Es un tanto paradójico que siendo la mayoría religiosa haya tan pocos templos en comparación del número de templos que hay no católicos que en conjunto suman 1,192. Desde luego que los establecimientos no católicos pueden variar enormemente en términos de tamaño y de frecuencia de servicios cotidianos y, seguramente muchos de ellos apenas congreguen a unos cuantos creyentes, pero aún así la diferencia es mucha.

De lo que también da cuenta la relativamente poca presencia de establecimientos católicos es sin duda su reducción de fieles, pues si no hay un incremento de ellos, y por el contrario hay disminución, no se hace necesario la construcción de nuevos templos, además que tampoco hay un disparo de demanda por parte de las personas que se adscriben como católicas, ya que quizá no son asiduos asistentes a misa u otros servicios religiosos y su grado de compromiso con su religión es relativamente bajo.

En el mapa 1 como en los siguientes mapas en general podremos ver que el territorio más disputado corresponde al norponiente de la ciudad, en donde históricamente se ha carecido de infraestructura urbana suficiente, servicios, y concentra índices de marginación y bajo promedio educativo (CONAPO). Esa es por mucho la zona pobre histórica de la ciudad, tiene graves carencias en materia de educación, salud y con una población todavía cargada de niños y adolescentes; es la zona donde no hay ni pavimento en gran parte de sus calles, porque Ciudad Juárez es una de las ciudades con mayor déficit de pavimentación, se calcula que 50 por ciento de la ciudad no está pavimentada (Asiz, 2010)

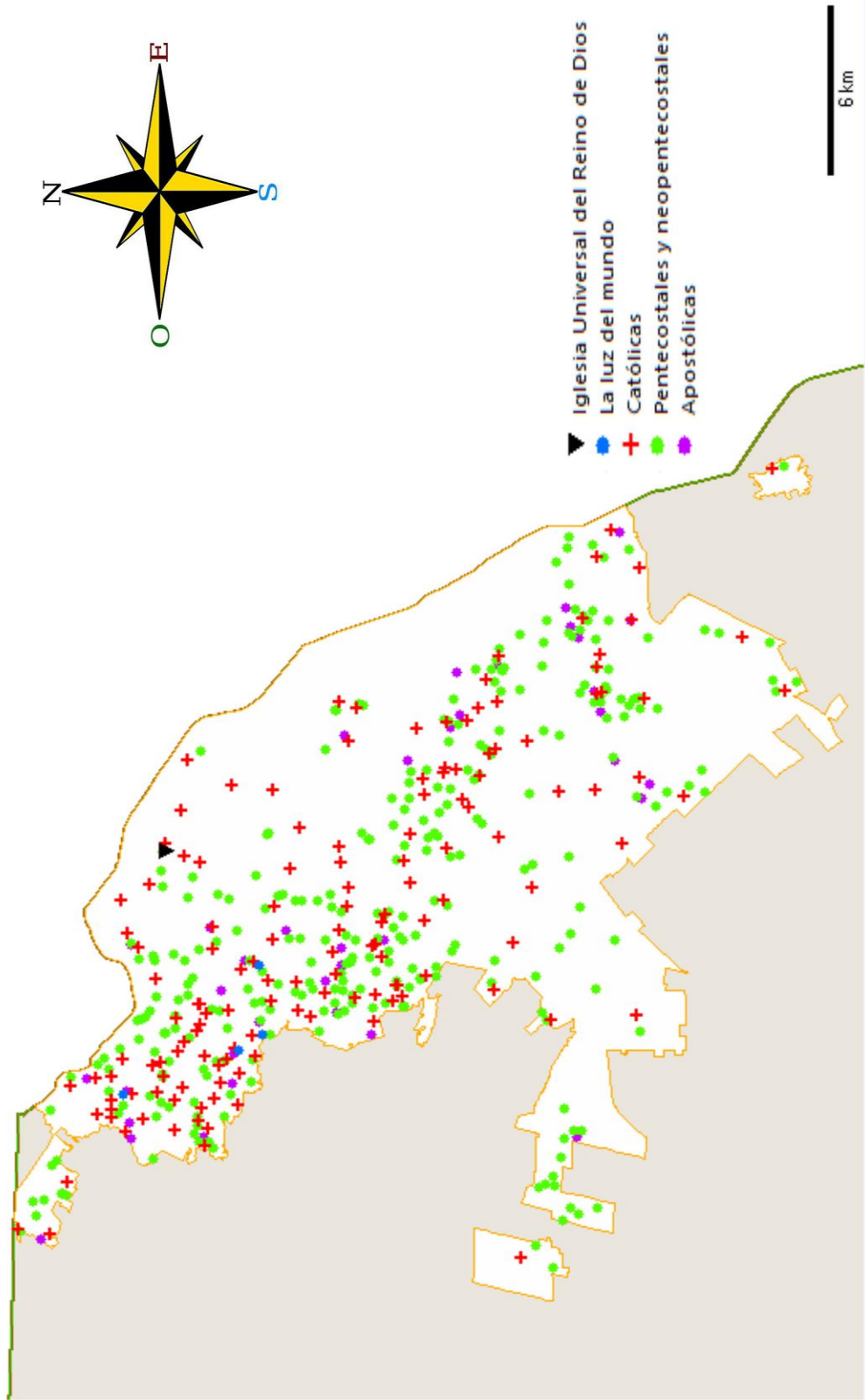


**Mapa 1. Establecimientos católicos y no católicos en Ciudad Juárez.
Elaboración a partir de datos de DENUE de INEGI
144 establecimientos católicos
1,192 establecimientos no católicos**

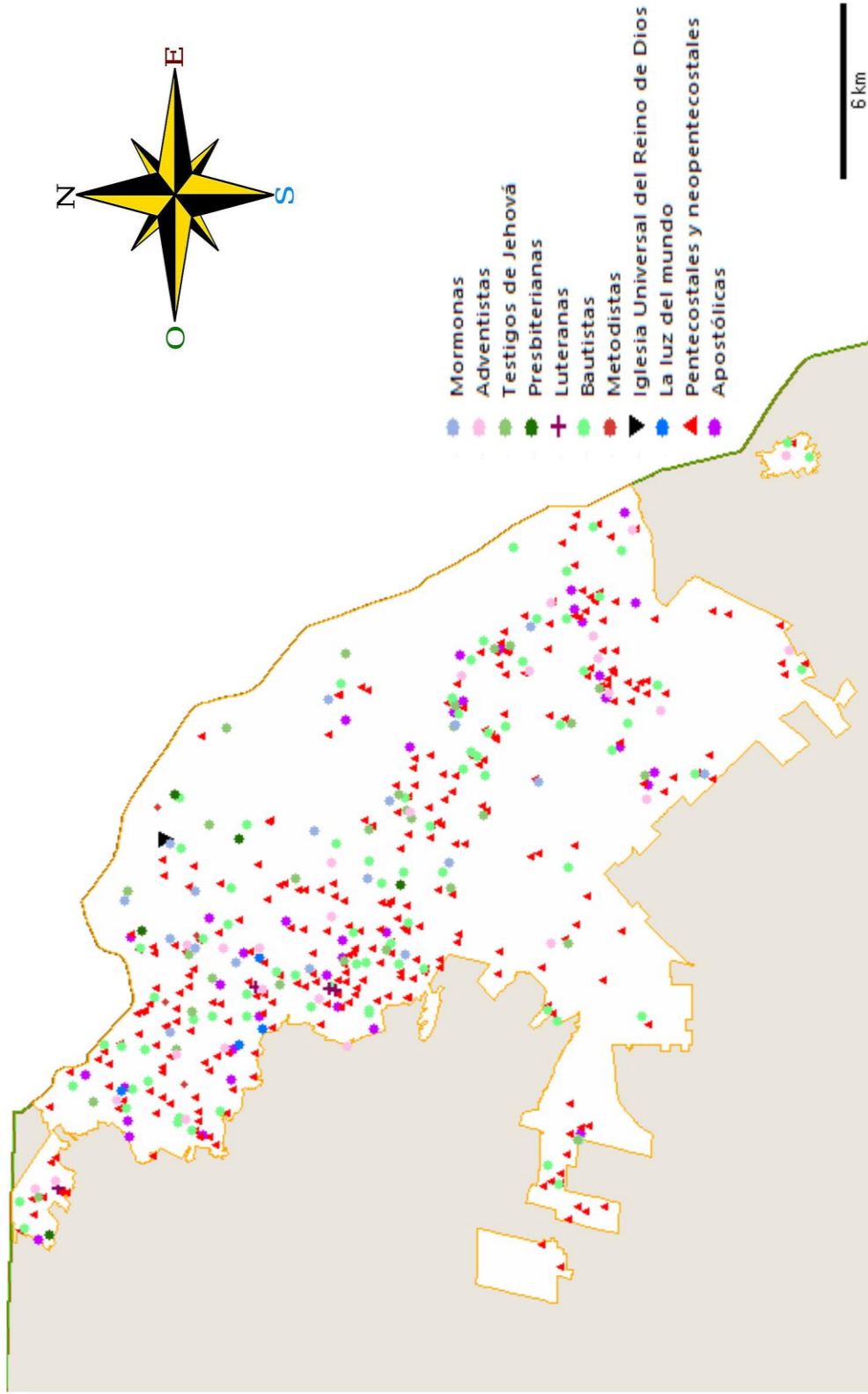
Del mismo modo podemos observar, como lo muestra el mapa 2, que en la zona en la que hay más templos católicos hay también otro tanto igual o superior de otras religiones, principalmente pentecostales, lo cual habla de una competencia estrecha en un territorio muy delimitado. Para ser más concretos la cantidad de establecimientos pentecostales doblan prácticamente a la de católicos pues son de estos últimos 144, contra 290 pentecostales, sin contar a todos los pentecostales, pues recordemos que entre los que no se clasifican tal cual, pero que están en otros evangélicos también hay pentecostales y a esos también habría que sumar los de La Luz del Mundo y la Iglesia Universal del Reino de Dios. Eso nos confirma que el principal agente desregulador del monopolio católico en el campo religioso de Ciudad Juárez es efectivamente el pentecostalismo, como ya se ha planteado en apartados anteriores.

También nos confirma su capacidad de crecimiento sobre todo entre sectores populares, pues la gran mayoría de los establecimientos se ubica en las zonas más marginadas de la ciudad, como el norponiente y el suroriente. Además, destaca que, dentro del pentecostalismo en un sentido amplio, los que mayor presencia y por tanto visibilidad tienen son los pentecostales de tradición evangélica, como es el caso de las Asambleas de Dios, que cuentan con poco más de 70 congregaciones. Mientras que pentecostales como la luz del mundo apenas tienen presencia con 5 establecimientos, y la Iglesia Universal del Reino de Dios con 1.

El mapa 3 nos muestra la ubicación de las iglesias no católicas incluyendo las no pentecostales y las bíblicas no evangélicas. Aquí podemos notar que el peso entre las opciones no católicas también es variado y por tanto también hay un nivel de competencia estrecha, aunque sigue prevaleciendo la mayoría pentecostal. El protestantismo histórico, con excepción de las bautistas que son 82 congregaciones, tiene una presencia pequeña, y sobre todo al norte y centro de la ciudad, en donde se encuentran los sectores menos populares de la localidad, hablando en términos socioeconómicos.



Mapa 2. Establecimientos católicos y pentecostales en Ciudad Juárez (incluidos La Luz del Mundo y la IURD)
Elaboración a partir de datos de DENUe de INEGI
290 establecimientos pentecostales



Mapa 3. Establecimientos no católicos en Ciudad Juárez, incluyendo pentecostales, evangélicos y bíblicos

Elaboración propia a partir de datos de DENUJE de INEGI

En esa parte norponiente de la ciudad es también en donde se ubica el único establecimiento fidencista registrado en el DENU, aunque también es en esa misma zona en donde se encuentran otros que yo pude detectar en un recorrido de campo, como el que se muestra en la imagen de abajo. Tal vez también una razón de su poca visibilidad en los registros oficiales se deba a que muchos de sus establecimientos no tienen por lo general un letrero o un marcador que anuncie que son un templo fidencista, como los que se muestra en las imágenes 1 y 2 más abajo.



Imagen 1. Este es el único lugar del recorrido a los lugares de culto fidencista que tiene un letrero exterior. Se pueden ver las imágenes de la virgen de Guadalupe y la del niño Fidencio encima de la puerta y un poco más arriba una cruz blanca, junto con una manta con otra imagen de Fidencio. Aquí una leyenda muy conocida entre los fidencistas. Aunque deja ver que en este lugar son devotos de él, no hay información sobre sus reuniones ni hay una invitación a la comunidad a acercarse, como ocurre con frecuencia en otros grupos religiosos.



Imagen 2. Establecimiento fidencista al poniente de la ciudad. Destaca que no cuenta con ningún letrero ni marcador.

El sector sur oriente de la ciudad que también se caracteriza por las carencias de infraestructura, de alumbrado público en buena parte de sus calles, así como la falta de pavimento en muchas de ellas y el deterioro de la carpeta asfáltica de las que ya cuentan con ello. Es la zona de la ciudad “...de más reciente creación, en la que conviven algunos fraccionamientos residenciales con amplios desarrollos de vivienda “de interés social” que por sus condiciones precarias constituyen también un factor generador de violencia” (Barraza, 2009). Muchos de esos establecimientos se han adaptado como templos pentecostales o evangélicos en su mayoría. De hecho, quienes menos siguen un patrón definido que los caracterice o uniforme son los pentecostales, a diferencia de los testigos de Jehová y de los mormones que tienen un patrón arquitectónico unificado de sus edificios de culto.

Muchas casas están sin terminar de construir y muchas otras son viviendas de interés social adaptadas como lugares de culto, gran parte de ellas abandonadas a raíz de la violencia en los años recientes y con un mínimo de metros cuadrados, realizadas en serie, como producto salido de la línea de ensamblaje de una fábrica. Otras están construidas con materiales de desecho, tales como paletas de madera o láminas viejas. En ese contexto no es extraño encontrarse con establecimientos religiosos que son adaptaciones de una casa, o una construcción improvisada para su uso como templo, incluso más que en la zona norponiente en la que también hay casas construidas de manera precaria pero cuyos templos tienen mayor grado

de desarrollo como edificaciones. Muchos de estos lugares de culto pentecostal, lucen como el que se muestra en la imagen de abajo.



Imagen 3. Templo pentecostal de Asambleas de Dios, Pan de vida, ubicado en el suroriente de Ciudad Juárez.



Imagen 4. Templo pentecostal Libres por Cristo, de las Asambleas de Dios, ubicado en el suroriente de la ciudad.

Este sector de la ciudad es conocido además por ser un sector en donde habitan personas que trabajan como obreros de maquiladora, o en el autoempleo, la escolaridad es baja y también hay algunos pequeños establecimientos de comercio de abarrotes o de compra y venta de

metales, instalados en la propiedad de las viviendas o contiguos a ellas. Como puede apreciarse en la ciudad se cuenta con un amplio mercado de ofertas religiosas, muy competido, dada su diversidad y la cercanía de los diferentes lugares de culto en varias zonas de la ciudad.

No es que estén simplemente ahí nada más toda esa gama de ofertas, sino que muestran tendencias y comportamientos que se pueden vislumbrar a través de las cifras y que considero son reflejo de la lógica que opera en esta realidad, la lógica del campo especializado y la lucha por sobreponerse sobre los demás. La Santa Muerte, aunque solo hay oficialmente en el DENUE un registro y no contamos con una cifra precisa del número de sus devotos, sabemos que este culto ha tenido crecimiento y popularización, por lo que nos dicen las fuentes testimoniales y la prensa. Tampoco sabemos cuántas personas cuentan con altares en sus casas que a veces funcionan como pequeños santuarios, pero sí sabemos que hay varios de ellos, según relatan testimonios orales. Con el fidencismo ocurre algo similar, tampoco se ve reflejado aquí como una presencia destacable, sin embargo, eso quizá se deba también en buena medida a que se autoinvisibiliza cuando los fidencistas se autoadscriben como católicos. En el DENUE solo hay un registro de un establecimiento fidencista.



Imagen 5. Santuario a la Santa Muerte, ubicado en el centroponiente de la ciudad. No está registrado en el DENUE.

Es importante no perder de vista que lo que pretendo en este capítulo es mostrar que la visibilidad y presencia, ya sea por crecimiento numérico, por uso de ciertas plataformas, o en este caso por la presencia de establecimientos religiosos y la cobertura que tienen de la ciudad,

así como su visibilidad, y los marcadores de territorio que se acompañan de ella, se reditúa en alcanzar influencia, y la influencia se traduce en poder, poder que también sirve, bajo la lógica del campo religioso, como un instrumento para ganarle terreno al rival. Aquí hay que decir que entonces el poder del pentecostalismo ha ido en incremento, y por tanto la posibilidad de que esa conquista de frutos es tener manera de regular, definir, trazar una línea en el campo religioso. Señalar qué es legítimo y qué no lo es. Por supuesto parte de ese poder se apoya en el aporte que otros agentes como el católico le hacen cuando sus posturas coinciden, como viene a ser cuando criminalizan y demonizan a otras devociones populares.

Si ampliamos ese contexto a aspectos de carácter urbano, hay que decir que en Ciudad Juárez ha habido y hay muchos problemas en cuanto al crecimiento de la mancha urbana y de uso del territorio físico de manera desorganizada (Aziz, 2012). Al hablar de las poblaciones fronterizas, como es el caso de Juárez, hay autores que afirman que estas ciudades "...son meras aglomeraciones que crecen sin orden, ya que suman de forma anárquica nuevos cinturones de miseria al viejo casco de la ciudad, asentamientos precarios e insalubres poblados de inmigrantes pobres en busca de trabajo" (Hernández, 2008: 248-249). Sin embargo, al parecer este tipo de segmentos de las ciudades fronterizas ha sido de los espacios en donde han florecido las congregaciones evangélicas y en particular las pentecostales. Es aquí cuando surge la pregunta ¿esto cómo puede relacionarse con la aparición de nuevas iglesias evangélicas, principalmente pentecostales y neopentecostales?. Según Alberto Hernández (2007), este fenómeno de crecimiento de las iglesias en medios urbanos está estrechamente relacionado con los procesos de urbanización y de migración del campo a la ciudad, debido a que en el contexto de la ciudad los sujetos se desprenden un poco de los lazos tradicionales.

El modo de vida urbano tiene diferentes efectos sobre el campo religioso, pero en general tiende a facilitar el rompimiento de los individuos con sus lealtades religiosas más profundas. La ciudad genera una multiplicidad de contactos y relaciones sociales superficiales con las que el individuo adquiere independencia y distanciamiento de las autoridades tradicionales hasta un extremo que raya en el anonimato social (Hernández, 2007: 247).

1.7 A modo de cierre

En Ciudad Juárez, desde el último tercio del siglo XX, pero sobre todo si nos remitimos a su historia reciente, desde 2008 a la actualidad, la ciudad ha atravesado por crisis severas de inseguridad, violencia, económicas, políticas y una larga cauda que le sigue a esto; situaciones

que han, por un lado, desestructurado en buena medida a un sector considerable de la sociedad juarense, y por otro, orillado a buscar respuestas y una reestructuración ante las necesidades y malestar generalizado que se presentan en dicha realidad. De ahí que la importancia del contexto sociohistórico cultural juarense es básica para entender el desarrollo y presencia de las asociaciones y grupos religiosos en esta urbe fronteriza.

Por tanto, también considero que, en las condiciones antes mencionadas, la sociedad juarense ha venido a ser una sociedad que ha vivido en duelo hasta ahora, golpeada por muchos problemas sociales, ávida de recuperar la paz y la seguridad y, al menos por una parte de ella, de encontrar salvación en la religión, en un sentido sociológico. Por eso la religión ha jugado un papel importante en la vida de los juarenses ya que, a través de ella, muchos han buscado la cura del alma que ha sido minada por sus problemas más apremiantes. Respecto a la posición pentecostal, este es un actor que goza también de ciertos beneficios en contraste con otros grupos que no lo tienen: como visibilidad, un reconocimiento social y mediático más o menos favorable, concesiones de parte del Estado, tal como el administrar comedores o albergues y, en algunos momentos recientes, hasta la ocupación de direcciones en los gobiernos municipales de Juárez, por parte de representantes evangélicos.

Capítulo 2. La agencia política y social pentecostal en el espacio público de Ciudad Juárez. La lucha desde las arenas política, social y religiosa

2.1 Introducción

En este capítulo se busca profundizar en algunos aspectos previamente planteados en el anterior capítulo. Se abordará con mayor detalle la participación del agente carismático profético, es decir el pentecostal, en la vida pública de Ciudad Juárez y en su reciente visibilización como un actor religioso legitimado. El objetivo principal es precisamente dar cuenta de la agencia política y social de los pentecostales e identificar las estrategias usadas en los espacios públicos tales como plazas, calles, hospitales y cárceles, en los que se hace visible su participación mediante una serie de actividades enfocadas a difundir su mensaje religioso, ganar influencia y en la medida de lo posible sumar adeptos, así como conformar un ente corporativo que en determinados momentos se ha vuelto un grupo que vende su voto corporativo³² al mejor postor (PRI, MORENA o candidatos independientes) o bien como grupo de presión ante los gobiernos locales a los que en algún momento se les exigió la paz en las calles. En ese sentido, retomo la definición de estrategia de Michel De Certeau, que dice así:

Llamo *estrategia* al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) [en el caso de esta tesis un agente religioso corporativo] resulta aislable. La estrategia postula *un lugar* susceptible de ser circunscrito como *algo propio* y de ser la base donde administrar las relaciones con *una exterioridad* de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad, los objetivos y los objetos de la investigación, etcétera) (De Certeau, 2000: 42)

Una de las preguntas principales que me hago es ¿cómo ha construido y desarrollado el pentecostalismo su participación como agente político y social? ¿qué estrategias o tácticas políticas le han ayudado para legitimarse como agente religioso? ¿qué disputas se han suscitado entre el pentecostalismo y los diferentes grupos religiosos por posicionarse en espacios públicos, o plataformas que les dan un realce a su presencia? La última pregunta la planteo porque hay diferentes espacios en la ciudad, como son el Centro de Readaptación Social (CERESO), o algunas plazas públicas, en los que los actores religiosos, por un lado, convergen, es decir, son un espacio de contacto, en el que especialmente el pentecostalismo despliega sus estrategias de

³² Esto es un mito pero hay muchos políticos que sí creen que existe un voto corporativo y los pastores metidos aquí también lo creen y ello favorece negociaciones clientelares donde se ofrece el voto evangélico a cambio de favores, servicios o de puestos en las cámaras o secretarías para ser ocupados por los hermanos.

proselitismo de frente a otros actores religiosos. También hay plataformas como la Dirección de Atención a Asuntos Religiosos, creada en la administración municipal 2013-2016 (encabezada por el priista Enrique Serrano Escobar), en la que su director fue un pastor evangélico (neopentecostal), Edilberto Royval, y posteriormente al dejar el cargo se convirtió en una plataforma disputada por diferentes grupos, entre ellos los mismos evangélicos, los de La Luz del Mundo y los testigos de Jehová.

Otro punto importante a tomar en cuenta es la dimensión cosmológica (mágico-religiosa) (Semán, 2008) que se instrumenta en las estrategias ideológicas de legitimación y justificación del actuar del pentecostalismo como agente político y social frente a los problemas sociales en la esfera pública. La llamada Guerra espiritual justifica el activismo evangélico en la política y enarbola una narrativa maniquea de la lucha entre el mal y el bien; estando el bien del lado de los pentecostales y cristianos, que traen un mensaje de paz y de “reconciliación con Dios” para los ciudadanos juarenses, y el mal siempre asociado con aquellos que a través de sus prácticas y creencias religiosas promueven un “distanciamiento con Dios. Quienes encarnan este papel son precisamente las devociones populares de la Santa Muerte, principalmente, y en menor medida otras de corte esotérico, que se agrupan en esta tesis bajo la categoría analítica de agente mágico tradicional.

Para responder las preguntas y construir mis argumentos será necesario hablar de dos aspectos fundamentales, la visita del Papa Francisco I a Ciudad Juárez, en febrero de 2016 y la representación de la prensa sobre los grupos religiosos, cuestiones que hay que atender para dar una lectura circular de cómo es que ha sido posible el ascenso del pentecostalismo frente a la todavía poderosa presencia católica y la influencia de actores seculares como la prensa y medios, que inciden en esta relación de fuerzas.

Antes de continuar con el desarrollo de los planteamientos centrales de este capítulo considero necesario hacer un abordaje de lo que se define y entiende por pentecostalismo (o neopentecostalismo), en tanto que es el principal actor que se trata en esta tesis. Es preciso aclarar que considero que el pentecostalismo no es una denominación evangélica simplemente, sino un movimiento religioso transversal, que ha permeado a diferentes denominaciones, sin embargo, para el caso de esta tesis sí retomo como integrantes de la categoría de agente pentecostal a los grupos de extracción evangélica en tanto que actores que forman un bloque corporativo en virtud de sus afinidades. No es el caso de La Luz del Mundo y La Iglesia Universal

del Reino de Dios, popularmente conocida como “Pare de Sufrir” que, aunque sí surgieron como iglesias pentecostales, en la actualidad actúan de manera independiente y no hacen bloque con el resto de las iglesias y grupos pentecostales porque hay diferencias doctrinales y de modelos de organización que no lo permiten.

2.2 Apuntes teóricos

En este apartado nuevamente retomo los planteamientos de Bourdieu (2002) sobre el papel del agente pentecostal como profeta en el campo religioso de Juárez. En continuidad con lo que se planteó en el capítulo anterior, respecto a la relación de fuerzas y posicionamientos en la estructura del campo religioso, en esta segunda parte busco plantear que el desarrollo de la agencia del actor profético, es un resultado de las crisis sociales por las que ha atravesado la ciudad en las últimas dos décadas. Se hace el planteamiento sobre un eje temporal corto, que abarca las dos últimas décadas. Esto porque es entre los años 2000 y 2019, cuando se logra visibilizar y legitimar la aparición en espacios públicos del actor profético.

No es casualidad que, ante la violencia desbordada, sea precisamente cuando este agente profético logra, no solamente visibilizarse, sino legitimarse para aparecer en público como un gestor de la paz social y de cambio, pues a decir de Bourdieu (2002), el agente profeta es el que actúa en:

[...] las situaciones de crisis, donde el orden establecido cambia radicalmente y donde el porvenir entero está suspendido. El discurso profético tiene más posibilidades de aparecer en los periodos de crisis abierta o larvada que afectan, sea a sociedades enteras, sea a ciertas clases, *i. e.* en los periodos donde las transformaciones económicas o morfológicas determinan, en tal o cual parte de la sociedad, la caída, el debilitamiento o la obsolescencia de las tradiciones o de los sistemas simbólicos que proporcionaban los principios de la visión del mundo y de la conducta de la vida (Bourdieu, 2002: 79).

El trastocamiento de ese orden simbólico se debe a que, para muchos juarenses, ante la cruda realidad que se vivía en esos años las esperanzas, la proyección de un futuro mejor, era muy incierto, sobre todo si hablamos de los más desfavorecidos. En la introducción he abordado las condiciones socioestructurales de la ciudad que dan cuenta de dicha realidad. Por eso quiero enfocarme en el orden político, es decir el orden de las estructuras sociales, pues es de suma importancia para entender el papel del agente profético. En el capítulo anterior planteé que la reconfiguración, la desregulación/regulación del campo y las posiciones de sus actores van de la mano con las coyunturas y cambios estructurales por lo que ha atravesado la ciudad. Siendo así hay que pensar que dicho orden socioestructural en Ciudad Juárez es anómico (Durkheim), por

tanto, hablamos de un orden subvertido, en el se escenifica la oportunidad perfecta para que aparezca el agente profeta, que intenta “reparar” el orden político social vía el orden simbólico. La conformación de alianzas y asociaciones corporativistas durante las dos décadas, la pasada y la presente, como el Consejo de Asociaciones e Iglesias Cristianas Evangélicas y la Alianza Ministerial Evangélica, Evangelismo Masivo, Consejo Evangélico, que agrupan a muchas congregaciones pentecostales para la organización de estrategias y actividades de manifestación en lugares públicos de la ciudad, son una muestra de ello, pues han servido para reposicionar una verdad profética; no hay que perder de vista que éste agente profético tiene “la ambición de ejercer un verdadero poder religioso, de imponer y de inculcar una doctrina” (Bourdieu, 2002: 66). Ello me conduce a pensar en las implicaciones y a la discusión de tres puntos que considero centrales:

1. La conformación de estrategias y tácticas. De este punto surge la pregunta: ¿cómo se administran desde el pentecostalismo las relaciones con otras instancias en el campo respecto a una exterioridad de metas en su agenda? Porque ciertamente la realización de marchas y jornadas de oración, entre otras actividades llevadas a cabo es una manera factual de administrar las relaciones con la sociedad juarense, con el Estado y con otros actores religiosos. O mejor dicho esas son las tácticas utilizadas que pertenecen a una gran estrategia que es la de hacer escuchar la voz de una verdad profética en un clima de disturbios ocasionados por la violencia y crisis de seguridad, con la consigna que es característica del profeta respecto a la realidad que vive. Según Bourdieu: “purgarla de todos sus pecados y reconducirla a sus orígenes divinos, a la pureza sin tacha de la experiencia evangélica” (Bourdieu, 2002: 81).

2. La segunda cuestión a discutir es la presencia en espacios que administra el Estado, o dependencias, en las que el agente busca sembrar su verdad, en tanto que son espacios en los que se cree que hay una manera de difundir sus “buenas nuevas”, como es el caso concreto de espacios sociales públicos, tales como centros penitenciarios, hospitales y plazas públicas, sitios en los que se llevan a cabo actividades de evangelismo, oración por los enfermos, repartición de alimentos y en ciertos momentos otras actividades recreativas para mantener lazos afectivos entre sectores laicos y representantes de la fe pentecostal. En virtud de que en los hospitales hay gente desahuciada que carece a veces de un núcleo familiar estrecho o a consecuencia de la enfermedad se encuentran en una crisis de sentido, es un momento de sensibilidad cuando el mensaje religioso sirve para dar cura al alma, porque se da un

acompañamiento a la persona, se ministran bienes de salvación a través de la oración, o se invita a las personas a la conversión a una fe que promete la esperanza de un presente y futuro mejor que el que viven. Aunque aquí no hay abiertamente una disputa con otro actor³³, sí hay de alguna manera una postura opuesta al discurso hegemónico médico, al menos de manera parcial. Por arena social, estoy considerando lo que dice Norman Long (2007):

[...] son sitios sociales y espaciales en que los actores se confrontan entre sí, movilizan relaciones sociales y despliegan medios culturales discursivos y otros medios culturales para el logro de fines específicos, **incluyendo quizá sólo permanecer en el juego**. En el proceso, los actores pueden recurrir a valores asociados a dominios particulares para apoyar sus intereses, objetivos y disposiciones. **Las arenas son, por lo tanto, espacios en los cuales tienen lugar las contiendas entre diferentes prácticas y valores**. Las arenas pueden involucrar uno o más dominios. En ellas se buscan resolver discrepancias en las interpretaciones de valor e incompatibilidades entre los intereses de los actores. El concepto de arena es especialmente importante para identificar a los actores y documentar los temas, recursos y discursos implicados en situaciones particulares de discordancia o disputa” (Long, 2007: 125).

Los discursos que cruzan por estas arenas, o los medios culturales quizás en ocasiones no sean enteramente o propiamente enarbolados por los actores que participan directamente en ellas, sino que son discursos que circulan allende las arenas pero que sí inciden en las contiendas que se suscitan aquí.

2.3 Ruta metodológica

En este capítulo continúo trabajando en una escala macrosocial, al nivel de la ciudad, en la que también será conveniente considerar lo que Nancy Fraser (2003) ha llamado reconocimiento erróneo, consistente en aquella manera en que una sociedad mira a aquellos segmentos minoritarios que forman parte de ella, con cierto estigma o cierto prejuicio. De manera que con ello se logra sopesar quién tiene más poder o influencia, en este caso esos segmentos son los grupos religiosos, especialmente los que son minorías entre las minorías. Dice la autora lo siguiente al respecto:

Esto supone examinar los patrones institucionalizados de valor cultural por sus efectos sobre el prestigio relativo de los actores sociales. Si esos patrones consideran a los actores como iguales, capaces de participar en paridad con otros en la vida social, y cuando los

³³ Durante una visita que hice a la clínica 66 del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) para observar, miembros de la Iglesia Pan de vida me aseguraron que en una ocasión gente devota de la Santa Muerte había estado ahí con la finalidad de pedir para que la Santa Muerte le quitara la vida a una persona que estaba hospitalizada. No me explicaron cómo es que eso sucedió, sólo me dijeron que ellos lo habían detectado. También está la idea que tienen algunos creyentes que los hospitales son lugares de muerte, ya que en ellos hay grupos secretos operando para que la gente en lugar de recuperar su salud se muera.

consideren de ese modo, podremos hablar de reconocimiento recíproco e igualdad de estatus. Cuando, en cambio, los patrones institucionalizados de valor cultural consideran a algunos actores como inferiores, excluidos, completamente diferentes o sencillamente invisibles y, en consecuencia, sin la categoría de interlocutores, plenos en la interacción social, tendremos que hablar de reconocimiento erróneo y subordinación de estatus (Fraser, 2003: 36).

La prensa, las voces autorizadas de la Iglesia Católica como es el obispo y el propio gobierno, expresan patrones institucionalizados que no dan el mismo lugar a todos los actores religiosos. En esto un camino útil y pertinente, para dar evidencia de esos patrones institucionalizados, es revisar las notas y columnas de opinión consignadas en los periódicos locales³⁴ que hablan de las acciones de grupos evangélicos como sus actividades de proselitismo y jornadas de oración, a veces públicas estas últimas. Los discursos que se manejan en el campo de la opinión pública son emitidos por distintas voces, que otorgan distintos grados de visibilidad o de invisibilizada las diferentes iglesias o que incluso contribuyen a estigmatizar a las minorías religiosas. El amarillismo de la prensa participa en construir la relación de las iglesias no hegemónicas con el escándalo. Se les presentan como una amenaza o como una forma extraña de culto. El análisis de sus mensajes permitirá identificar cuál es el reconocimiento social que tienen las distintas ofertas religiosas, y por tanto reconocer la posición que cada una ocupa en el campo social, en qué condiciones compiten y bajo qué desigualdades. En los siguientes apartados podrá verse precisamente ese trato diferenciado al que me he referido.

En síntesis, en este capítulo planteo reconstruir un sistema de relaciones que pueden ser observables a través de tres aspectos principales, a saber:

1) La recuperación de la agencia social y política de los pentecostales que será posible reconstruirla a partir de las notas de la prensa. Quiero mostrar el lugar del pentecostalismo en el campo religioso de Ciudad Juárez, respecto a: a) a otras religiones (incluyendo la visita del Papa Francisco), b) respecto a los medios de comunicación, c) con respecto a lo político, y d) en relación con los movimientos sociales.

2) La representación que la prensa construye y difunde para generar opinión pública sobre los grupos religiosos, especialmente las devociones minoritarias que son estigmatizadas como la Santa Muerte (las columnas de opinión y las notas tendenciosas que desfavorecen o

³⁴ Los periódicos consultados son *El Diario*, *El Norte*, *El mexicano*, principalmente y algunas otras contribuciones más aisladas de *Juárez boy*, *Net Noticias*, y otros. El periodo que se revisó parte de 2008 a 2018.

favorecen la imagen de los actores representados). Y en menor medida de otros actores religiosos evangélicos que son marginados como La Luz del Mundo, que fue duramente criticada en los medios por algunas actividades realizadas en el año 2014, como la pinta en los cerros que rodean la ciudad, para conmemorar los 50 años de apostolado de su fallecido líder Samuel Joaquín González, reconocido como el Apóstol.

3) Las observaciones que yo mismo realicé en diferentes espacios y eventos, que están consignadas en mi diario de campo. Por ejemplo, la visita que realicé al CERESO Estatal Femenil, la asistencia a la Marcha por la paz realizada en julio de 2018, la visita a la clínica 66 del IMSS, y otros. Esto como parte de las estrategias de visibilidad y de proselitismo emprendidas por los pentecostales.

2.4 El panorama religioso actual en Ciudad Juárez

En este apartado pretendo dar un contexto general del panorama religioso en Ciudad Juárez en la actualidad. En el capítulo anterior ya señalé que Juárez es una ciudad con una diversidad de ofertas religiosas, que posee todavía una mayoría católica hasta el censo de INEGI 2010, aunque en decrecimiento, y con una segunda preferencia religiosa por las iglesias evangélicas y pentecostales. Hay también un gran número de establecimientos religiosos no católicos, que constituyen cerca del 90% del total de todos los establecimientos en la ciudad.

A ese panorama le anteceden una historia de religiosidad popular propia de la región fronteriza que ha sido denominada como mística popular (Valenzuela, 1998) que caracteriza la vida espiritual de sus habitantes como una forma de resiliencia ante los abatimientos que representan las condiciones de vida por sus aspectos económicos y sociales. Según Valenzuela Arce (1998: 202-203) estos grupos de religiosidad popular: "...remiten a la prevalencia de una mística popular en la cual las fuerzas extraordinarias poseen roles protagónicos, merced a la acentuación de situaciones de indefensión, pobreza e incertidumbre".

En los siguientes subapartados intento introducir algunos datos y características generales de los actores que están involucrados en este análisis, no solo del pentecostalismo, sino también de otras religiosidades populares, así como algunos acontecimientos trascendentes que son referentes obligados para entender los movimientos de los agentes en el campo. Todos son importantes para poder entender el contexto de ascenso del pentecostalismo y su surgimiento como agente profético.

A ese contexto se añade que las identidades de los juarenses están marcadas por elementos religiosos. Señala Pablo Vila (2007: 128) que para los evangélicos juarenses en general, incluyendo a muchos pentecostales, es importante "...ser mexicanos, del norte, y de clase media [si es el caso]...condiciones centrales en la construcción de sus identidades, pero ser cristianos es quizá mucho más importante" y por tanto "...la frontera se resignifica completamente y, en lugar de ser un límite geográfico o étnico, se convierte en una frontera religiosa" (Vila, 2007:131). En este sentido los otros referentes como el de etnia o región, no están desligados de la construcción identitaria, pero el elemento más importante es el religioso, porque apoyados en esas categorías los pentecostales juarenses se diferencian de los "otros", los "mexicanos del sur", quienes según su narrativa "por su condición de sureños están más alejados de practicar la verdadera religión", de una manera "más pura", gracias a que arrastran todo el peso de la tradición católica e indígena (Vila, 2007). Muchos pentecostales ven a la iglesia católica como la enemiga de la verdad cristiana. Sienten un disgusto particular por los rasgos más distintivos del catolicismo, como el papismo o la devoción a la virgen María y a los santos, elementos que parecen alabar más los practicantes católicos (Vila, 2007).

Mientras que para los católicos juarenses la diferenciación con los "mexicanos del sur" también es parte de la construcción de su identidad, pues consideran y se reconocen a sí mismos como católicos "más modernos", que no practican el mismo catolicismo que en el sur porque son menos tradicionalistas (Vila, 2007). Consideran que su catolicismo está más influenciado por la cultura norteamericana, debido a la proximidad con el vecino país. Por ejemplo, en Semana Santa celebran el "día de la coneja" en lugar de hacer la tradicional quema de San Judas. Sin embargo, no se sienten menos católicos, por el contrario, y un tanto paradójicamente, se reconocen como católicos menos tradicionalistas, influenciados por la cultura estadounidense, la cual, a su vez, está influenciada mayormente por el protestantismo, pero al mismo tiempo reafirman su catolicismo respecto y frente a un país mayormente protestante y a la presencia de protestantes en México. Debido al gran número de pentecostales en la frontera, "la dicotomía entre protestantismo y catolicismo se expresa, a veces, de un modo extremadamente exacerbado" (Vila, 2007: 49), ya que "el protestantismo implícita o explícitamente es un punto de referencia constante en la manera en que muchos mexicanos...construyen su identidad de católicos" (Vila, 2007: 48).

Eso también hace importante incluir en este apartado la visita papal en 2016, porque implica, por un lado, reconocer el peso que todavía tiene el catolicismo en Juárez y, por otro

lado, considerar que la visita papal en buena medida obedeció a la preocupación de la iglesia católica por el éxodo de muchos feligreses hacia otras religiones, especialmente a las evangélicas. Si bien este es un hecho trascendental en la historia de la ciudad, no hay indicios de que haya modificado sustancialmente el panorama religioso que ha prevalecido desde tiempo atrás, no parece haber tenido mayor impacto que la expectativa que levantó en las vísperas de su acontecimiento. Posteriormente a la visita del pontífice no se ha visto un mayor acercamiento de la jerarquía católica con sus bases, de manera distinta a la que ya había, ni se ha registrado una movilidad de grupos católicos guiados por un catolicismo social, inspirados por el mensaje del Papa Francisco. Considero que su importancia radica más en lo que visibilizó: que el catolicismo en Juárez se mantiene todavía con una notable influencia, pese a la disminución de fieles, y que los elementos que lo reafirman no dependen de una acción pastoral de las altas esferas de la jerarquía católica, si no a otras condiciones propias de la ciudad y sus habitantes y en la medida en que la iglesia responda a las necesidades de su grey para darles satisfacción. Sería un tanto aventurarlos sin el respaldo de datos duros pero considero que la visita papal tampoco ha impactado en el crecimiento del pentecostalismo.

Por su parte, la presencia de otras expresiones de culto, tampoco ha sido un factor que constriña el ascenso pentecostal, pues contrariamente, la presencia de la Santa Muerte le ha servido al pentecostalismo indirectamente para construir las condiciones de veracidad de una representación del mal y quizá de cierta manera para señalarlos como “chivo expiatorio”, al que se culpa de buena parte de los males que ocurren en la ciudad. Recordemos que la demonización de otros actores está vinculada con un temor del crecimiento de la influencia de las fuerzas del mal (Marshall, 1991), en este caso manifestadas en actos de violencia extremos, cuyos ejecutores son asociados con la devoción a la Santa Muerte.

2.4.1 Los pentecostales en Ciudad Juárez

La historia de los pentecostales en Ciudad Juárez, es un tanto oscura, pues al tratarse de una comunidad religiosa basada en la tradición oral (en el sentido de no conservación y preservación de fuentes escritas para la reconstrucción de su historia) no existen muchos registros escritos de su historia, y cuando los hay no están organizados, por lo que aquello que se conoce de su pasado son principalmente relatos orales aislados, además de los episodios que ya son muy conocidos y están registrados en la literatura especializada, como el caso de las primeras obras misioneras emprendidas por Romana Valenzuela (Garma, 2004; Murillo, 2005). En este apartado se ofrecen algunas categorías, que dan cuenta de la diversidad de los grupos pentecostales en la ciudad.

El acontecimiento histórico, quizá más conocido, que marca el nacimiento del pentecostalismo es lo que ocurrió en California, en los Estados Unidos, a principios del siglo XX. Fue en un culto en la congregación del pastor Seymour, cuando se suscitaron hechos extraordinarios, donde se dijo hubo posesiones del Espíritu Santo y manifestaciones de orden sobrenatural, tal como sucedió en el Día de Pentecostés. Sobre dicho lugar y acontecimiento, hay trabajos que aseguran (<http://www.uacj.mx/UEHS/Paginas/El-Movimiento-Pentecostal-Moderno.aspx>) que precisamente de ahí provino la primera persona que introdujo el pentecostalismo en México.

Fue la señora Romana Valenzuela quien fundó la primera iglesia pentecostal en Chihuahua, y en México dando inicio a la congregación pionera: Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús tiene sus antecedentes en el reavivamiento de la Calle Azusa a principios del siglo XX. Según el teólogo Manuel J. Gaxiola (2007), en 1946, el entonces Director de la revista El Exégeta, órgano oficial de información de la iglesia, escribió su Historia de la Iglesia Apostólica con información que recabó de forma oral entre los ancianos de la época. Allí describe cómo la ama de casa mexicana Romana Carbajal de Valenzuela, luego de participar en Estados Unidos como miembro de un centro de reunión religioso pentecostal, decidió regresar a México, específicamente a la localidad de Villa Aldama, Chihuahua, para comenzar a difundir la doctrina del bautismo en el Espíritu Santo y el bautismo por inmersión en el nombre de Jesucristo entre sus pares, logrando el 1 de noviembre de 1914 bautizar a doce familiares.

Romana Carbajal, no pudiendo hacerse cargo de los nuevos creyentes, contactó al pastor Rubén C. Ortega que estaba en la ciudad de Chihuahua y dirigía un templo metodista; consiguió que éste creyera en su mensaje recibiendo el bautismo del Espíritu Santo y lo llevó a El Paso, Texas, el lugar más cercano donde había creyentes del movimiento apostólico de raza negra, para que allí fuera bautizado de la forma unicitaria, en el nombre de Jesucristo. Ortega se convirtió así en el pastor de la iglesia de El Paso.⁵

En la introducción de esta tesis ya he caracterizado las diferencias de los pentecostalismo, por lo que aquí solo haré una mención breve. En el pentecostalismo clásico aquí se encuentran las Asambleas de Dios (congregación pentecostal con sede en EUA), la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, La Iglesia de Dios de la Profecía, la Iglesia de Dios Evangelio Completo. Las Asambleas de Dios es de las que mayormente hay en la ciudad, llegando a ser más de cien establecimientos asociados en toda la ciudad (DENUE, 2019), de las que también podemos decir

que poseen en el caso de Juárez las características de un modelo pentecostal clásico, aunque en la actualidad, algunas iglesias se han ido actualizando por la influencia teológica y litúrgica de las modalidades neopentecostales. Recordemos que esta fase es muy difícil de territorializar y por tanto a veces se pueden encontrar en iglesias como las de Asambleas una constitución mayoritariamente pentecostal con atisbos neopentecostales. Este modelo de congregaciones se apega a la caracterización que ofrecen Fortuny (2002), Garma (2004), Mansilla (2009).

El pentecostalismo unitario apostólico aglutina a las iglesias que desde el primer momento estuvieron bajo la dirección de mexicanos y que han tenido poca o ninguna relación con iglesias pentecostales extranjeras. Generaron estructuras más verticales con liderazgos mesiánicos y con “énfasis en restaurar las antiguas y originarias comunidades cristianas”. La primera de todas ellas es la ya mencionada Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús³⁵, que en Juárez cuenta con más de 30 templos (DENUE). Estas iglesias no hacen muchas veces equipo con proyectos o acciones emprendidas por los otros dos grandes grupos. Se les considera y son vistos como muy conservadores y hasta cierto tipo fanáticos por los miembros de los otros dos grupos, sobre todo cuando se trata de miembros de congregaciones con un nivel socioeconómico medio o medio alto. No comparten las formas de gobierno congregacionales, sino que se rigen por estructuras verticales y apostólicas (apóstoles de Cristo no pastores).

Neopentecostales, o simplemente “cristianos”, como ellos se autodenominan. Otro término utilizado para estos cristianos, porque genera menos confusión, es el de “carismáticos”, en la jerga popular de los creyentes, que no precisamente coincide con las categorías analíticas que se usan en la academia. Aquí se usa el término “neopentecostal”, sobre todo, para los que se han separado de las denominaciones pentecostales y de otras por influencia del neopentecostalismo y han formado una gran cantidad de grupos autónomos. Por lo general este tipo de creyentes rehúsan todo tipo de denominación, son postdenominacionales, (Ibarra 2019) y se hacen llamar únicamente “cristianos”, como si fueran los únicos cristianos. Los casos más conocidos en Ciudad Juárez son los de las iglesias como Vino Nuevo, El Olivo y Linaje Bendito

³⁵ Estas iglesias autóctonas también llamadas “del nombre de Jesucristo”, a las que, comúnmente, se les dice “unitarias”, pero que más bien se relacionan con el antiguo modalismo o sabelianismo, que profesaba la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, al igual que el Padre, pero no los reconocían como personas dentro de la Trinidad, sino como “modos” distintos de manifestarse el Padre. Estas iglesias constituyen un elevado porcentaje entre los pentecostales de México. Dicho sea de paso, de ella se deriva la Iglesia de la Luz del Mundo, fundada en 1926 por Eusebio Joaquín, mejor conocido como “Aarón”.

(éstas dos últimas surgieron de la primera), entre otras. Así como la iglesia Cruz de Gracia de la cual era pastor Alfonso Murguía Chávez y otras que se mencionarán en los siguientes apartados.

2.4.1.1 Las misiones en los espacios públicos

Distintos misioneros salen de los templos a regenerar ambientes y a realizar trabajo proselitista para ganar nuevos adeptos. Uno de los principales espacios públicos disputados es el centro penitenciario. En Ciudad Juárez este lugar ha sido un punto de tensión fuerte desde hace años, y en tiempos más recientes entre los distintos cárteles de la droga (correspondientes a Juárez y Sinaloa) que se disputan la ocupación de la plaza en la ciudad y en la región para la venta de droga. De manera homóloga a esta disputa que involucra fuerzas fácticas que inciden en el orden social y político, hay una preocupación del agente profético de las iglesias evangélicas por ganar influencia dentro de este penal.

Entre 2005 y 2006 se implementó un programa de mejoramiento para los internos, organizado por Alfonso Murguía y su séquito, copiado un modelo misionero evangélico implementado en Brasil que consiste en cristianizar a los reos para que cambiasen su vida de delitos por una vida religiosa, con una ética respetuosa de las normas, instituciones y valores morales dominantes del cristianismo y de la cultura en general, sobre el respeto al prójimo. Esto se conoce como una invitación a la conversión. Ya que con su mensaje religioso se cree que tendrá un impacto positivo en la disminución de violencia y de mejoramiento o readaptación de los ciudadanos que purgan una condena.

Al mismo tiempo es un espacio disputado por distintas ofertas religiosas, ahí compiten distintos agentes religiosos, principalmente el agente mágico tradicional, estigmatizado como brujo (encarnado por la devoción a la Santa Muerte) que está muy presente en la vida de los internos en las cárceles (véase Yllescas, 2019) y el agente profético que conforma parte de las iglesias evangélicas y que concurren en los encierros para hacer sus obras misioneras. Como ya se dijo, incluso el Papa Francisco durante su visita a la ciudad en 2016 dio una misa en este centro.

La administración del penal ha sectorizado las instalaciones y ha separado a los reos por distintos grupos. En un lado se encuentran los pertenecientes a la pandilla de los aztecas, brazo armado del cártel de Juárez, cuyos miembros son conocidos devotos de la Santa Muerte; en otro lado se encuentran los miembros de la pandilla los mexicles, brazo del cartel de Sinaloa, aunque estos no tienen una adscripción religiosa más o menos homogénea: hay católicos, como no creyentes; en otra área se encuentran los “cristianos” que son todos los evangélicos o

pentecostales. En este espacio concurren los tres agentes planteados desde el inicio de esta tesis: el burocrático, el profético y el mágico. La lógica utilizada por las autoridades, que estructura la vida interna en el penal, hace una distinción de los reos de acuerdo a los grados de disciplinamiento o de ajuste a las normas de la prisión. De manera que las secciones de quienes llevan un buen comportamiento coinciden con una presencia de iglesias institucionalizadas (como es un templo católico y otro evangélico); en aquellas con mayor grado insubordinación, donde se encuentran miembros de la pandilla de los aztecas la religiosidad se practica en torno a santos populares, entre los cuales la Santa Muerte es la principal, pero también el Diablo. Cabe destacar que, en el CERESO de Juárez, había un santuario dedicado a la Santa Muerte que fue financiado a través de un programa gubernamental de apoyo a proyectos y actividades culturales, llamado PACMYC, pero eso es solo una de las peculiaridades de lo “homogéneamente distinto” que puede ser el culto (Yllescas, 2019), no se trata de una evidencia de institucionalización de la devoción. Esa división también se presenta en otros centros penitenciarios en el país, como en la Ciudad de México, en donde las autoridades asocian el tipo de perfil de los internos con su religiosidad. Supone que:

...los reclusos que reciben poco tratamiento y tienen mala conducta —por mencionar tan sólo algunas características— y que, por lo tanto, tienen creencias más transgresoras o que no se encuentran dentro de la norma, como es la adoración al diablo o a la Santa Muerte; mientras que entre quienes van cambiando su conducta y aceptan algún tratamiento, las tendencias de sus creencias son otras, como el convertirse al cristianismo o reafirmar su fe en el catolicismo —el formar parte de estos grupos religiosos se considera tener una buena conducta y favorece a los reclusos para tener un mejor expediente— (Yllescas, 2019: 131).

Son los evangélicos y pentecostales, como agente profético, quienes han buscado de manera insistente desde hace algunos años, introducirse en este penal, para ir ganando terreno a sus rivales, incluyendo a los devotos de la Santa Muerte, para convertirlos en cristianos. Como es de suponerse aquí hay una disputa por el espacio y por las almas. Incluso me he llegado a enterar por personas que han ingresado para realizar actividades religiosas³⁶, que los aztecas tienen prohibido aceptar invitaciones de gente del lado cristiano, y que en el interior del penal hay eventualmente confrontaciones de orden performático entre creyentes de los dos grupos³⁷.

³⁶ Esto me lo informó Cristian Mena, un exalumno que tuve en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ). Él me dijo que ha asistido junto con miembros de su congregación pentecostal, “El Cordero”, a dar discipulado a los internos y a festejar sus cumpleaños, y en general a realizar actividades de asistencia, entre otras cosas. Dar discipulado es entendido como dar una mentoría espiritual, acompañada, desde luego, de adoctrinamiento.

³⁷ Ángel López me contó su propia experiencia cuando fue interno, no en este penal, pero sí en el de Aquiles Serdán, Chihuahua, ubicado a unos kilómetros de la capital chihuahuense, en el que los reos del cartel de Juárez intentaron

No olvidemos que se ha venido planteando que el agente profético es un agente corporativo, aunque sea en ciertos momentos. Esta capacidad corporativa para agrupar a diferentes congregaciones bajo un mismo objetivo, puede entenderse como “el capital inicial que permite al profeta ejercer una acción movilizadora sobre una fracción suficientemente poderosa de los laicos, simbolizando a través de su discurso y de su conducta extraordinarias, lo que los sistemas simbólicos ordinarios son estructuralmente incapaces de expresar, y, en particular, las situaciones extraordinarias” (Bourdieu, 2002: 79).

En resumen, tenemos dos momentos o periodos diferenciables del actuar del agente profético. El primero es su activismo en los espacios recientemente mencionados que tiene ya años de realizarse, incluso antes del estallido de la violencia, aunque previo al año del 2008 que es cuando se considera que arranca, ya había signos de crisis en la ciudad, por los feminicidios y por la violencia del narco que eventualmente se hacía notoria. El otro periodo es propiamente en los años de la violencia exacerbada que es entre 2008 y 2013, con una continuación atenuada y fluctuante en los años posteriores hasta la actualidad. En el primero ya había una búsqueda de reposicionarse como actor religioso legítimo en la sociedad juarense, y durante el segundo, su emergencia en medio de la violencia y la visibilidad que se alcanzó con acciones como las marchas, las jornadas de oración que fueron anunciadas en la prensa y en los medios, además de los cada vez más estrechos vínculos con gobiernos locales y la venia de estos mismos para apoyar proyectos emprendidos por los pentecostales, consolidan la legitimidad como agente religioso.

En esta diferencia tal vez valga la pena explicar un punto de acuerdo con la diferenciación que hace Michel De Certeau (2000), respecto a táctica y estrategia. Podemos considerar que la estrategia es un plan de acción conforme a determinados cálculos e intereses, mientras que la táctica es la operación en acciones más concretas de lo que se propone en la estrategia. En ese sentido la primera es el interés del pentecostalismo por formar su nicho entre las voces autorizadas convocando por distintos medios y plataformas o escenarios sobre la verdad en la que creen y la benevolencia de su eventual aceptación, para actuar y opinar sobre los problemas de la ciudad y valiéndose del capital de ser reconocido como un grupo religioso legítimo. La estrategia está moldeada por la concepción de “guerra espiritual” Este capital consta del carisma logrado mediante acciones altruistas, entre las que se pueden incluir las labores realizadas en los

privarlo de la vida en tres ocasiones, solo por el hecho de ser oriundo del estado de Sinaloa, y por ello estar bajo sospecha de trabajar para el cártel de Sinaloa. Me relató que cuando lo amenazaron intentaron ahorcarlo hasta morir en presencia de una imagen de tamaño humano de la Santa Muerte, a la que retiraron un velo que la cubría y presentaron frente a él, como si se tratara de un sacrificio.

hospitales y centros penitenciarios, una imagen mediática más o menos favorable (no siempre, pero en general no tan difamada como ocurre con otros cultos) y por supuesto el prestigio logrado ante las autoridades del Estado. Con base en eso “este capital religioso determina tanto la naturaleza, la forma y la fuerza de las estrategias que estas instancias pueden colocar al servicio de la satisfacción de sus intereses religiosos, como las funciones que tales instancias cumplen en la división del trabajo religioso, y en consecuencia, en la división del trabajo político” (Bourdieu, 2002: 64). Pero no termina ahí porque es justo ese capital que no ha sido explotado por las instancias hegemónicas, incluyendo la Iglesia Católica, que forma parte de lo que “[...] permite al profeta ejercer una acción movilizadora sobre una fracción suficientemente poderosa de los laicos, simbolizando a través de su discurso y de su conducta extraordinarias, lo que los sistemas simbólicos ordinarios son estructuralmente incapaces de expresar, y, en particular, las situaciones extraordinarias” (Bourdieu, 2002, 79).

En 2016, con la visita papal a la ciudad, se hizo notorio el peso que aún conserva el catolicismo en la ciudad, ya que el recibimiento del pontífice, más allá de ser el de un jefe de Estado, como se manejó en el discurso oficial, fue en realidad una visita pastoral. No se hizo pública una crítica de la comunidad evangélica hacia este acontecimiento per se, aunque sí hubo algunos señalamientos críticos sobre el uso de recursos públicos para sufragar los gastos que implicó su estadía y la celebración de una misa multitudinaria. Sin embargo, esas críticas provinieron en su mayoría desde voces no religiosas, sino más bien defensoras del laicismo.

Resulta interesante que no haya habido un pronunciamiento explícito del agente profético, ante tal hecho, pero probablemente se deba a que como beneficiario de concesiones y de recursos otorgados por los gobiernos locales, no conviene a sus intereses generar un reclamo de inconformidad por los gastos de la visita. También hay que considerar que este suceso se dio posteriormente al periodo más crítico de la violencia y del actuar más constante de los evangélicos en las calles. Respecto al discurso papal en el que se hicieron señalamientos sobre la violencia, las desapariciones de personas y la injusticia social en la ciudad, así como la criminalización de los migrantes, todas cosas que son contrarias a la fe y moral cristiana, el mensaje fue explotado por los medios hasta el hastío. La primera lectura que debe hacerse es que incluir en la agenda a Juárez para la visita de Francisco no está desligado a la disminución progresiva de católicos, así como el crecimiento de cristianos no católicos y personas sin religión. Es decir, es un acto que puede definirse como una respuesta al avance del agente profético y de medición de fuerzas.

2.4.1.2 El Centro de Readaptación Social Estatal Femenil

Visité el CERESO Estatal Femenil no. 2 en Ciudad Juárez el 31 de agosto de 2018, en compañía de un grupo de mujeres de la Iglesia Linaje Bendito. Conseguí entrar a este lugar a través del contacto con la pastora que coordina este grupo, Irasema Guzmán³⁸. Estas visitas se llevan a cabo cada viernes con el propósito de ‘discipular’³⁹ a las internas, a través del estudio de la Biblia, y el último viernes de cada mes se realiza un culto y un festejo para celebrar el cumpleaños de las que cumplen en el mes. El grupo que es integrado en su mayoría por mujeres de la Iglesia Linaje Bendito, también se hace acompañar por mujeres de otras iglesias interesadas en colaborar con esa actividad.

Previo al momento de ingresar, durante el proceso de revisión se nos pidió que presentáramos una identificación oficial y una copia de ella. Una vez que nos revisaron nuestra identificación nos hicieron firmar en una bitácora de registro de ingreso de nuestra visita y recogieron nuestras llaves para guardarlas en la recepción mientras nos encontrábamos en el interior. En ese lapso previo a entrar, yo me encontraba en la oficina de la trabajadora social del penal sacando una copia de mi credencial (ya que me lo habían solicitado, pero olvidé llevar una). Durante ese mismo rato vi que dos señoras del grupo de la iglesia ingresaron del exterior del edificio de acceso al penal al área de recepción, cargando una olla grande de guisado, que por su peso se derramó un poco en el piso. Hubiese querido auxiliarlas pero no pude porque me encontraba ocupado sacando la copia.

Tras esto, fue necesario hacer un poco de limpieza, pero a causa de ello, algunas personas del cuerpo de seguridad no dejaron de señalar el incidente a través de bromas hacia mí persona. Primero dijo una mujer vestida con atuendo militar, que es parte del cuerpo de seguridad, que por qué no les ayudaron, que para qué me llevaban a mí, que de castigo me pusieran a hacer lo más difícil. Luego otra de las mujeres de la seguridad me dijo que me iba a quedar detenido para entretener a las chicas del penal, y cuando ya se aburrieran de mí me iban a echar al penal de hombres. Y en general, hubo bromas en un ambiente de sumo control, ya que para ingresar es necesario cumplir con muchas normas.

³⁸ Contacto que me proporcionó Luz Quiñones, la esposa de Gabriel Rayos, mis amigos de la Iglesia Pan de Vida. Me he dado cuenta de que el campo se me ha abierto lo suficiente gracias a las redes que tengo a través de algunas personas que son mis conocidos o amigos de la universidad o de otros espacios. En los lugares donde las redes no han estado tan directas ha sido en donde más se me ha dificultado entrar.

³⁹ Así es como le llaman al seguimiento en el proceso de catequización de una persona que es nueva en la fe y que la están incorporando a las exigencias de su nueva vida.

Para entrar únicamente se pueden usar ciertos colores de ropa, como morado, violeta o amarillo, y cierto calzado, calzado bajo, de preferencia tenis, no botas. Tampoco se pueden portar relojes, pulseras, anillos, ni cintos, gorras, sombreros, lentes oscuros, collares, u otro objeto que no sea la propia vestimenta. Al momento de ingresar hay también un par de cámaras de vigilancia por las que debe uno pasar y posar unos segundos para que se capte el rostro y tener identificado quien ingresó. Después de eso hay otro filtro en el que nuevamente piden el nombre de la persona que desea ingresar.

Unos días antes de la entrada al penal, tal como me lo sugirió Irasema, fui con la trabajadora social, Martha Hernández Blanco, para presentarle mi carta del CIESAS que me avalaba como estudiante en procesos de realización de su tesis y buscar conseguir un permiso para entrevistar a las internas. En aquella ocasión me dijo la trabajadora que además del grupo de Linaje Bendito, también ingresa un grupo católico de una pastoral, pero no así un grupo de los testigos de Jehová, que anteriormente se les había otorgado ese permiso pero que al no contar con un espacio propio y no tener un sequito de creyentes internas, el permiso estaba revocado, al menos temporalmente. Me dijo también que de las veces que entraron el grupo intentó hacer proselitismo con las internas y esto no les fue permitido, por lo que su ingreso quedó restringido. No sé de qué dependa que un grupo tenga o no un espacio de culto, qué requisitos deba cumplir o qué deba de negociar, pero me dijo que la gente que es devota de la Santa Muerte tampoco lo tiene y por ello tampoco ingresa un grupo exterior para officiar misa o reunirse con sus correligionarios para alguna actividad de culto.

No obstante, según me comentó Irasema, el grupo de Linaje Bendito goza del permiso de entrar porque han sido muy observadores y cumplidos con todas las reglas que se piden en el CERESO, razón por la cual algunos otros grupos no entran. Esta información es relevante porque da cuenta del acceso que tienen ciertos grupos religiosos a espacios externos a los templos que están administrados por el estado y de otros que no tienen esa misma posibilidad. Es decir, no hay una libre competencia, sino que hay actores que poseen ventajas en el campo y que son aprovechadas para extender sus territorios simbólicos a través de los creyentes que se suman a su fe.

Una vez adentro y ya instalados, se realizó un servicio religioso que se llevó a cabo en una capilla católica, la misma que fue usada para officiar la misa durante la visita del papa

Francisco a Ciudad Juárez hace tres años⁴⁰. Por el exterior es de ladrillo, muy sobria, en un tono color tierra, con una cruz grande sobre el marco de la entrada principal. En su interior los muros y techo son blancos en su totalidad, había solo unas cuantas imágenes colgadas en ellos. Un cuadro de Jesús y otras imágenes de la pasión.

En la parte extrema opuesta a la puerta hay un altar en el que había varias imágenes religiosas, incluyendo una grande de la Virgen de Guadalupe. Pero todo ese conjunto estaba tapado por una cortina grande roja, que se colocó ahí precisamente para que el edificio pudiera ser usado por los grupos no católicos, y más específicamente los evangélicos. Esto porque según me dijo en mi visita previa Martha Hernández, la trabajadora social del penal, al grupo de los testigos de Jehová no se les permite usar ese espacio, ni al de otras religiones como el grupo de devotas de la Santa Muerte. No me explicó por qué.

Cuando dio inicio el servicio religioso, primero se entonaron varios cantos, incluyendo uno que dice: “yo soy tu niña, la niña de tus ojos”. Cuando se entonó esta canción el volumen de voz de las que cantaron subió y al parecer éste les emocionó más que otros pues unas lo cantaron con más ganas.

Me imagino que esta letra les llegaba a las internas porque habla de Dios como un padre protector que cuida de sus hijos como la niña de sus ojos. En un ambiente hostil como lo es el CERESO supongo que esta letra adquiere mucho sentido ya que, para muchas de las internas, ni siquiera sus propios familiares tienen los cuidados de ellas y su refugio lo encuentran en la fe en Dios. Así me lo manifestó en una conversación momentos más tarde una de ellas.

Después de los cantos se celebró la “Santa cena”, que es una práctica que se asemeja un poco a la eucaristía católica, solo que en esto hay algunas diferencias destacables.⁴¹ El “pan” era un trozo de galleta salada. Previo a la ingesta de la Santa cena, la pastora Irasema dijo que este era un acto muy importante, que no se debía tomar con ligereza, pues el que lo hiciera de forma “indigna” tendría que darle cuentas a Dios por ello. Leyó un pasaje de una carta del apóstol Pablo, en la que se menciona cuando Jesús partió el pan y lo dio a comer a sus discípulos y tomó la copa y les dio a beber. También señaló que las mujeres de Linaje Bendito debían tomar la

⁴⁰ Este dato lo sé porque yo mismo vi la misa que ofició el Papa a través de la transmisión de las televisoras locales. Este también es un dato relevante porque da cuenta de la influencia que sigue teniendo el catolicismo en la ciudad y por ello de la cobertura mediática que tuvo la visita papal y sus actividades en la localidad.

⁴¹ Por principio de cuentas, no se cree que sea literalmente el cuerpo de Cristo (no existe la transubstanciación) el que se está injiriendo, sino simplemente una simbolización de él. Al igual que la copa de jugo de uva únicamente simboliza la sangre. Tampoco es necesario que el sacerdote tome con sus manos y deposite en la boca del creyente aquello que se va a injerir, sino que lo puede tocar cualquier creyente.

Santa cena como ejemplo para las internas. De la misma manera señaló que solo podían tomar la cena aquellas personas que estuvieran bautizadas (obviamente en la religión evangélica o pentecostal).

Las mujeres del grupo de visita fueron las que se encargaron de repartir el ‘pan’ y el ‘vino’ en unas pequeñas canastas. Además de las visitantes, quienes lo ingirieron fueron pocas de las internas, una minoría. Mientras el sermón sobre la Santa cena se expresaba por parte de Irasema, un grupo de mujeres internas en la parte final de las bancas estaba platicando y riendo, al grado de que el ruido que producían no permitía escuchar con claridad a la pastora. Esto fue tolerado por unos momentos al principio, pero luego de unos minutos Irasema se dirigió a ellas y les dijo con voz alta: “¡Chicas, esto es cosa seria! Si gustan platicar pueden pasar afuera, pero si se salen ya no pueden entrar, así es que si se quedan por favor guarden silencio que es una falta de respeto lo que están haciendo”. Agregó que no estaba enojada, que solo estaba poniendo orden en algo que merece todo el respeto por lo sagrado que es. Tras esa amonestación el silencio se hizo presente y el servicio religioso pudo continuar.

Posteriormente a la toma de la santa cena se hizo la colecta de las ofrendas, para lo que se volvió a entonar un canto. Decidí apoyarlas, así es que yo también pasé al frente a depositar algo de dinero en el cepo que utilizan para ello. Una vez terminado eso, se pasó a dar el micrófono a una de las mujeres del grupo que iba a ser la encargada de la predicación en ese servicio. Se trataba de una mujer como de alrededor de los 40 años. Su mensaje estuvo enfocado en hablar de su propia experiencia personal, dijo que estuvo deprimida hace tiempo, que es una situación muy difícil y que ella estuvo llorando mucho durante ese tiempo, que no sabía con certeza por qué ni por cuál era la razón, porque así es la depresión, según dijo. Y así en esos términos estuvo su predicación, pero agregó que lo único que la pudo sacar de ahí su acercamiento a Dios y su conversión⁴². Que Dios es el único que tiene la paz que todo mundo necesita y que cualquier situación que una persona esté pasando, por más difícil que sea es posible resolverla con la ayuda de Dios.

⁴² No puedo saber si fui el único que pensó lo siguiente, pero me enfadó un poco lo que estaba escuchando de la mujer que estaba dando la predicación. Cosa aparte las creencias de cada quien y mis respetos para todos, pero lo que estaba diciendo eran cosas que me parecía provenían de una persona totalmente disociada de la realidad que viven las mujeres del CERESO. Era como el mensaje “fresa” de una mujer que tiene una posición acomodada y que dista mucho de sufrir lo que han sufrido las mujeres que están ahí presas. Pero ella lo presentaba como si fueran realidades paralelas.

Mientras predicaba, había poca atención hacia lo que decía, pues muchas internas estaban distraídas, volteaban hacia otro lugar, hablaban entre ellas en voz baja, o bostezaban. Había una interna que estaba a mi lado en la banca donde me senté e intentaba hacerme plática, pues me dijo que ella estaba allí desde hacía seis años, aunque no me dijo la razón, pero dijo que para ella era muy difícil mantenerse sin pecar, que porque ahí dentro del penal es muy difícil, que hay muchas tentaciones y que las que son cristianas (evangélicas) son constantemente señaladas por otras internas cuando cometen una falta, que las critican o se burlan de ellas llamándolas 'las hermanas' en tono irónico. Me dijo que ella pecaba, aunque a veces no quería. No me dijo cómo ni yo le pregunté porque estábamos en medio del servicio y creí que no era oportuno. También me dijo que si yo podía orar por ella (porque muchas pensaban que yo iba como parte de la iglesia, cosa que no desmentí para tener mejor aceptación y que se abrieran a platicarme de sus vidas), a lo que le respondí que yo no era la persona indicada pero que le iba a decir a una de las mujeres del grupo para que lo hiciera.

Según me pareció ella es una mujer que lleva muchas preocupaciones, la noté angustiada, como que quería desahogarse, pero no me sentí capaz de poder hacer algo más por ella mas que escuchar lo que me decía. Sentí pena por ella porque la vi vulnerable y esto me impacto mucho. En general esto me pasó con las demás, no solo en el caso de ella sino en el de otras de las internas con las que tuve oportunidad de acercarme. De las experiencias en campo, creo que esta es una de las que más me ha impactado y me ha hecho sentir cosas emocionalmente hablando. Cuando concluyó la predicación algunas internas pasaron a donde estaba la predicadora y el resto de las mujeres del equipo se avocó a acercarse a ellas para orar poniendo sus manos encima de ellas. Un caso que me llamó la atención dentro de todos los que vi es que la pastora Irasema abrazó a una mujer como de unos 45 años, que lloraba desconsoladamente e Irasema le decía cosas mientras la abrazaba. No escuché qué cosas pero noté que algo le estaba sucediendo. Más tarde cuando se acabó todo el servicio platiqué un momento con Irasema y me dijo que ella estaba ahí presa pero que era inocente, que la estaban acusando de violar a un muchacho hijo de los dueños de la casa en donde laboraba como trabajadora doméstica. Dijo que a ella le dieron 6 años de prisión y que se le ha apoyado con un abogado que lleve su caso para apelar a la sentencia porque están convencidos de que es inocente. También dijo que se ha conseguido abrir el caso nuevamente y que, a raíz de ello, había recibido una amenaza de muerte para cumplirse esa misma semana por buscar probar su inocencia. Irasema me contaba esto muy indignada pues me decía con insistencia: ¿qué ganan con hacerle daño a una pobre mujer como esta? No tiene nada que

les pueda servir, es una mujer pobre, sin educación, su marido es albañil, y los que la acusan son gente rica con poder. Fue ahí cuando entendí el por qué del llanto desconsolado de la mujer que abrazaba la pastora.

Después de todo eso, llegó el momento de la comida, y las mujeres de Linaje bendito fueron las que se encargaron de servir la comida para las internas. Para eso se hizo una fila para recoger el platillo con comida y se les otorgó un número a cada una para que ya no repitiesen. Mientras todas comían yo tuve oportunidad de platicar con una interna de nombre Jennifer González, originaria de Camargo, Chihuahua, de unos 30 a 35 años aproximadamente. Ella comenzó a contarme que estaba ahí porque se había divorciado y se había propuesto ser autosuficiente y demostrarle a su exmarido, con quien había tenido dos hijos, que no necesitaba de él y ella era muy capaz. La manera en que lo hizo "no fue la correcta" según sus propias palabras, pues se dedicó al narcomenudeo, a la prostitución, al robo de autos, y a otras actividades delictivas. También me contó que en su familia de la parte de su papá es católica y la de su mamá evangélica. Que su abuela materna le había hablado de Dios desde pequeña, pero que ella nunca quiso saber de eso. Que sí le parecía agradable lo que le decía pero que no quería tener ningún compromiso. Incluso en su familia hubo pleitos por cuestiones religiosas, pues cuando de parte de su papá la estaban instruyendo para que realizara su primera comunión, la familia de su mamá se enteró y hubo un gran disgusto y se dijeron cosas.

Además de eso me habló de sus hijos, me dijo que ya eran unos adolescentes, que estaban en un orfanatorio cristiano (evangélico) y que ahí los estaban educando con principios de la Biblia. Ahora la visitan y ellos le hablan de la Biblia a ella, y a ella le agrada eso, y dice que ella también quiere aprender y demostrarles a sus hijos que ha aprendido, y que si alguna vez hizo cosas de las que se pudieran avergonzar, hoy quiere hacer cosas de las que ellos se puedan sentir orgullosos y contentos. La plática se detuvo cuando ella se fue a formar para que le dieran su plato de comida.

Otra cosa que me dijo, aunque no ahondó mucho en eso, es que ahí en el CERESO está 'la mafia más grande del mundo', en sus propias palabras. Dijo que ahí se hacían muchas cosas que estaban fuera de la ley, que muchas personas salían fácilmente de ahí con sobornos e influencias, gracias a la corrupción que existe. Ella misma es un ejemplo de eso, pues anteriormente había estado ahí presa, pero al poco tiempo había salido pagando fianza, y estaba segura que esta última vez así iba a ser, pero no contaba con que en esta ocasión ya no sería posible y tuvo que resignarse a purgar su condena. Me comentó que ahora entiende que eso tenía

un propósito, pues fue la manera en cómo ella se acercó a Dios, ya que si hubiese salido se hubiera dedicado a delinquir nuevamente, pero según dijo, Dios la detuvo ahí para enderezar su camino y acercarla a él.

Luego de hablar con Jennifer, me acerqué para platicar con dos de las señoras de Linaje bendito, para conocer un poco mejor la situación del penal y que me contaran algo de sus experiencias ahí dentro. Una de ellas me dijo que una minoría de las mujeres que van a las actividades como la de ese día, son creyentes y asisten regularmente a la iglesia, porque el resto va solo por la comida. Me contó que, en la ocasión anterior a esa, habían ofrecido a una mujer orar por ella, y la mujer respondió que no porque ella adoraba a la Santa Muerte. Cuando me contó eso, lo dijo con cierto horror y exclamó: “¡ay, yo me quedé asombrada!”.

2.4.1.3 El Instituto Mexicano del Seguro Social

El propósito de la visita al IMSS fue para observar las actividades de predicación, oración y ofrecimiento de comida, que llevan a cabo algunos miembros de la iglesia Pan de vida. Rosa Barroso me dijo de esta actividad, y me contó de cierta experiencia que tuvo con una señora por la que oró, que según dice, hubo una lucha espiritual con alguna fuerza maligna. También me dijo que ahí iba una persona seguidora de la Santa Muerte que va a hacerles guerra espiritual, entonces me interesaba mucho ver que interacción se daba entre ambos. Los de Pan de vida y el hombre de la Santa Muerte.

Llegué unos minutos después de las 6:00 p.m. al seguro social, ahí en una de las entradas, bajo la sombra de un árbol estaba el grupo de personas de Pan de vida que buscaba, en su mayoría mujeres y algunos adolescentes y niños, hijos de ellas. Tenían una mesa, en la que había un termo grande con agua de sabor y una caja con panes, mismos que regalan a las personas que se acercan a solicitarlo, o las que desean que oren por ellos o por un familiar enfermo internado en la clínica. Unos de los adolescentes que se encontraban en este punto estaban tocando instrumentos musicales, guitarra y panderos. Otra parte del grupo cantaba alabanzas, y una parte más se ponía de acuerdo para hacer un recorrido en el interior de la clínica y repartir folletos de contenido religioso.

En ese momento decidí acompañar a un grupo de mujeres que se dirigían al interior. llevaban un buen fajo de folletos y se proponían repartirlos y orar por los enfermos. Una vez adentro de las instalaciones subimos algunos pisos hasta el nivel donde se encuentran los internados. En una sala de estancia que antecede al pasillo en el que se encuentran los enfermos, había un grupo numeroso de personas, alrededor de unas 20. Las dos mujeres comenzaron a

repartir folletos entre estas personas y les dijeron que si se ofrecía que oraran por algún enfermo estaban a la orden.

Luego, pasamos al área de los enfermos. Estuvimos en una habitación en la que se encuentran puros hombres, alrededor de seis separados por una cortina solamente, uno del otro. Se hizo lo mismo que en la sala de espera, se les repartió un folleto y se les ofreció orar por ellos. Una de las mujeres se fue a otra área y me quedé solo con la otra. Ella, a petición de uno de los enfermos, comenzó a orar por él. Puso una de sus manos sobre la frente de éste e inició la oración, en la que pedía por la salud de dicho hombre, y cuando lo hacía hablaba de cosas como el poder de Dios, su capacidad de sanar a los enfermos. Su tono de voz al hacer la oración mostraba cierta conmoción y apasionamiento. Al mismo tiempo su mano que posaba en la frente del enfermo, lo frotaba, como para tranquilizarlo.

Terminada la oración estuvo hablando con el enfermo unos minutos más, le dijo que tenía que tener fe, y debía aceptar a Jesús en su corazón, porque nadie sabemos en qué momento ya no vamos a vivir y necesitamos estar a cuentas con Dios. Le reiteró en varias ocasiones que tuviera fe, que Dios estaba con él y que todo iba a salir bien. El hombre, compungido, y conmovido por estas palabras, cerró sus ojos, mientras cierto brillo de humedad brotaba de sus párpados. Luego, no pudo seguir conteniendo las lágrimas y se le salieron unas pocas, se enjugó los ojos con la sábana de la camilla, y agradeció a la mujer por estar ahí orando y dándole algunas palabras de motivación. Dijo que él había estado pidiendo a Dios para que fuera alguien a orar por él en la clínica.

Esta misma situación se repitió con otros cinco pacientes más por los que la mujer oró. Sin embargo, el caso que más me impresionó, fue el de un hombre joven como de unos 25 años que estaba en coma y que se encontraba entubado a los aparatos que le ayudaban a respirar. Por él, la mujer también oró apasionadamente, incluso hablando por momentos en lenguas. Ella me dijo que si por ella fuera se quedaba ahí todo el día para orar por los enfermos e iría todos los días a hacerlo si pudiera.

2.4.2 El culto a la Santa Muerte en Ciudad Juárez

Es pertinente dedicar un apartado al culto a la Santa Muerte, en virtud de que, en el campo de la religiosidad popular en Juárez, éste es uno de los competidores más destacados del pentecostalismo. Representa a su vez uno de los rivales mayormente demonizados. Se trata de una forma de religiosidad popular en la cual el objeto de culto está representado por la imagen de un esqueleto, “[...]es una devoción que viene administrada por los mismos creyentes, sin

recurrir a intermediarios[...]” entre ellos y la figura sagrada. Kali Argyriadis (2014) señala detalladamente las expresiones más comunes de devoción que caracterizan el culto:

Al igual que todas las devociones de la llamada “religiosidad popular”, los fieles de la Santa Muerte cultivan con esta entidad una relación de interdependencia e inmanencia, dirigiéndose a ella como lo harían con uno de sus seres más queridos o con un pariente cercano. No inspira temor ni aflicción: al contrario es una interlocutora privilegiada que casi siempre cohabita en los altares y en los corazones con otros personajes del santoral católico mexicano: la Virgen de Guadalupe, Cristo, San Judas Tadeo, etc. Como “abogada justa ante Dios” (ya que se lleva a todos sin distinción de clase, color o género), se le pide consuelo, intercesión y ayuda ante los infortunios de la vida; a cambio de fervor se espera de ella milagros. Sus devotos la aman profundamente, y cada uno proyecta sobre ella sentimientos y personalidades particulares. Como prueba de su fe, la tratan con gran cariño: le ponen ofrendas consideradas de su gusto (flores, romero, dulces, chocolates, manzanas, cigarros, licores...), la visten como una reina cambiando sus vestidos y coronas en cada ocasión ritual importante, besan su manto, le estrechan la mano, alaban su belleza, la cargan en procesiones, la mecen y bailan con ella en la parte festiva de las ceremonias. A veces, cuando se sienten desesperados, también la regañan o la amenazan (Argyriadis, 2014: 192).

El culto a esta imagen también conocida como “la niña blanca”, “la flaquita”, o “la madrina” --como muchos de sus devotos afectuosamente le llaman-- ha crecido de manera vertiginosa en muchas partes, dentro y fuera de México. Aunque no hay datos estadísticos, Andrew Chesnut (2016) sostiene que el culto a la Santa Muerte asciende a millones de devotos principalmente en México, pero también en Estados Unidos y en Centro América. También se sabe que históricamente esta devoción ha tenido diferentes momentos que varían notablemente (Higuera, 2016). Al igual que otros cultos que se profesan en México, tiene sus particularidades según la región en donde se practique. Es decir, hay una gran diversidad cultural en torno a este culto (Vargas, 2016).

Un primer periodo se ubica en sus inicios en el barrio de Tepito en la Ciudad de México, cuando era un culto restringido solo a algunas personas específicas, pero posteriormente fue creciendo hasta transnacionalizarse en la época contemporánea (Vargas, 2016). Originalmente, sus devotos provenían “principalmente de los estratos socioeconómicos más pobres y vulnerables de la sociedad mexicana, sin embargo, en los últimos años, se han empezado a involucrar también las clases altas [...]”(Gervasi, 2018: 69-70).

La devoción tiene varios años de haber llegado a Ciudad Juárez, aproximadamente desde la década de los noventa, aunque no se conoce una fecha precisa. Sin embargo, no se había

visibilizado hasta finales de la década pasada y principios de la actual, cuando los periódicos locales publicaron notas periodísticas asociando su culto con la violencia y el crimen organizado.

En el año 2010 fue inaugurado el primer templo a la Santa Muerte en la ciudad, ubicado en la Carretera Juárez-El Porvenir, durante el periodo más crítico de la violencia en la ciudad. Ese hecho fue registrado por la prensa, y posteriormente siguieron a eso la aparición de otras notas sobre el incremento de seguidores de la popular figura con un tanto de tono de alarma. La nota periodística que anunciaba el levantamiento de un santuario a la Santa Muerte, declaraba en aquel entonces que: “estará dedicado a toda actividad ‘buena o mala’ que implique un riesgo” según la explicación que dio a la prensa su fundadora Yolanda Salazar. En la nota señala que la propietaria dijo que “la mayoría, [...] viene en búsqueda de protección contra un fallecimiento ‘trágico’, esos que no son naturales sino provocados por el ser humano”. Y agregó en una frase: “Pasarán las balas, pero nunca les darán” refiriéndose a que quien pidiera protección a la Santa Muerte ésta se la proporcionaría (*El Diario*, 30 de noviembre de 2010). Estas declaraciones coinciden con la idea de que el auge de esta devoción se debe en parte a que la Santa Muerte funciona como una suerte de certidumbre simbólica que cubre las necesidades que el Estado no brinda, con la situación de violencia y vulnerabilidad social en la que viven muchos de sus devotos (Yllescas, 2019).

Evidentemente, las constantes peticiones de protección frente a la violencia desatada en Ciudad Juárez eran altamente demandadas sobre todo en los días en que Juárez padecía de asesinatos diarios por toda la ciudad y a todas horas. Es importante aclarar que el culto a la Santa Muerte en el caso específico de Juárez sí tiene una estrecha relación con delincuentes y criminales, pues se sabe que muchos de ellos son devotos y creen en el poder de la Santa, pero no se trata exclusivamente de un culto de criminales como lo han difundido los medios de comunicación y la Iglesia Católica, principalmente. Hay devotos de diferentes condiciones sociales y actividades, entre obreros, policías, amas de casa, estudiantes, políticos, hasta sicarios y narcotraficantes también. Lo mismo sucede en otros cultos o religiones (incluyendo la católica de la cual muchos narcotraficantes y sicarios son fieles) pero no se les ha estigmatizado por ello. Existe una suerte de racismo cultural que está arraigado en la sociedad mexicana --y en la juareense en particular-- que hace que la devoción a la Santa Muerte sea vista como maligna y se le tache de algo a lo que hay que ver con desconfianza y de lejos.

Otra constante en la información que se puede encontrar en las notas de prensa es la que respecta al crecimiento de la devoción en Juárez, con un tono de cierta alarma o asombro, pues no deja de haber una cierta crítica a esta figura devocional. Si hay algo de cierto en el contenido de una nota titulada “Gana devotos culto a la Santa Muerte” es precisamente que ha habido un incremento. En ella se menciona que, a la Santa Muerte, que para el año 2016 contaba con tres santuarios⁴³ en la ciudad: “la han ido a visitar jovencitas que quieren dedicarle sus quince años, novios que desean consagrar su matrimonio a ella y parejas infértiles que van a implorarle les dé el hijo que tanto anhelan” (*El Diario*, 12 de febrero de 2016).

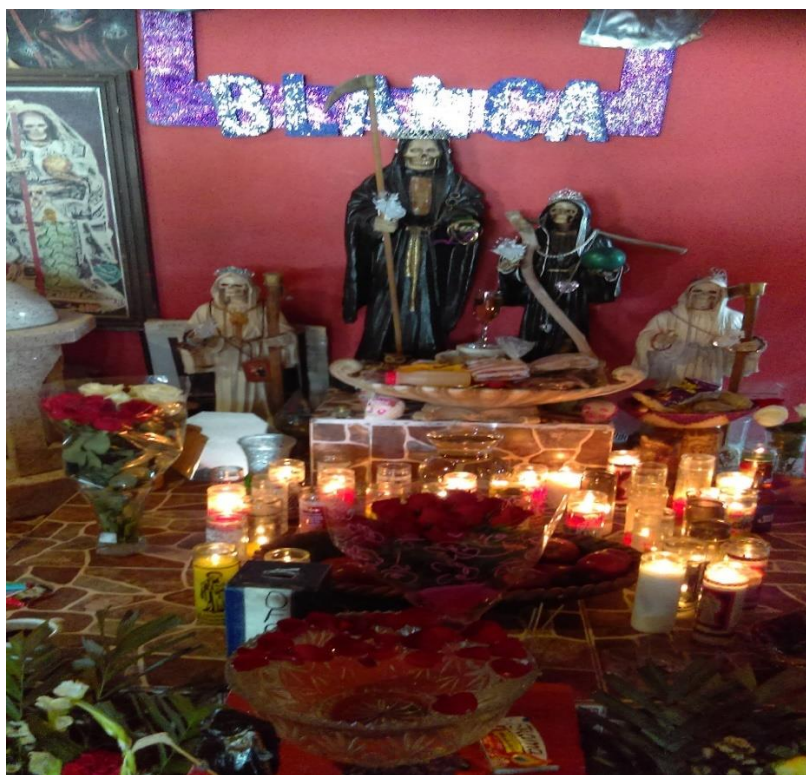
En cinco años, según cuenta el texto, han acudido a ella devotos locales como fronterizos. En el interior del santuario del Boulevard Óscar Flores hay 500 estatuillas de esta figura colocadas por cada uno de sus devotos como parte de la ofrenda mediante la cual les agradecen por milagros recibidos. Repartidas a lo largo del pequeño santuario, estas numerosas efigies que “llegan todos los días muestran cómo crece la fe que algunos tienen en la Santa Muerte, como también lo demuestra la inauguración que harán el sábado de un nuevo templo en el Centro, con el que los responsables del lugar buscan desahogar esta creciente demanda espiritual” (*El Diario*, 12 de febrero de 2016). No obstante, la inauguración del recinto en el centro o no llegó a concretarse, o bien tuvo una corta vida, porque actualmente está cerrado.⁴⁴

Josefina Ramírez, quien ahí oficia una misa los domingos al mediodía, sostiene que “aun cuando no es propiamente una religión, este culto gana cada día de uno a dos seguidores, quienes, asegura, se presentan con la esperanza de solucionar un problema al sentirse desesperados” según consigna la fuente ya citada. De acuerdo con la mujer, muchos de los nuevos fieles llegan porque familiares se lo recomendaron, en tanto que otros se acercan porque, desde su convicción personal, desean conocer a la Santa Muerte. Porque “La gente que ha venido aquí nos ha dicho que es católica o cristiana, pero que se quiere acercar a la Santísima Muerte. La gente después se

⁴³ Se trata de establecimientos religiosos que fungen como templos. Hay un altar a la Santa Muerte, se celebra una misa los domingos, se hacen limpias, entre otras actividades. “Los grupos de rezo, encabezados por un líder (en general el dueño del altar en cuestión o de la estatua principal), organizan rosarios en casa o tiendas particulares, desbordando a veces en el espacio callejero, en los cuales se recitan el Padre Nuestro y el Ave María, numerosas oraciones católicas (*Pescador de hombres, Juntos como hermanos, Sánname Señor con tu espíritu...*), transformando en particular las oraciones a la Virgen en oraciones a la Santa Muerte” (Argyriadis, 2014: 192).

⁴⁴ No tengo más información al respecto, pero he tratado de localizar ese establecimiento y no he dado con su paradero ni alguien me ha dado referencias.

queda aquí con nosotros” (*El Diario*, 12 de febrero de 2016), comenta. Respuesta que coincide con lo que a mí me dijo personalmente cuando fui a la misa del domingo.



Fotografía tomada en Santuario a la Santa Muerte en Ciudad Juárez

2.4.2.1 Los favores de la Santa Muerte

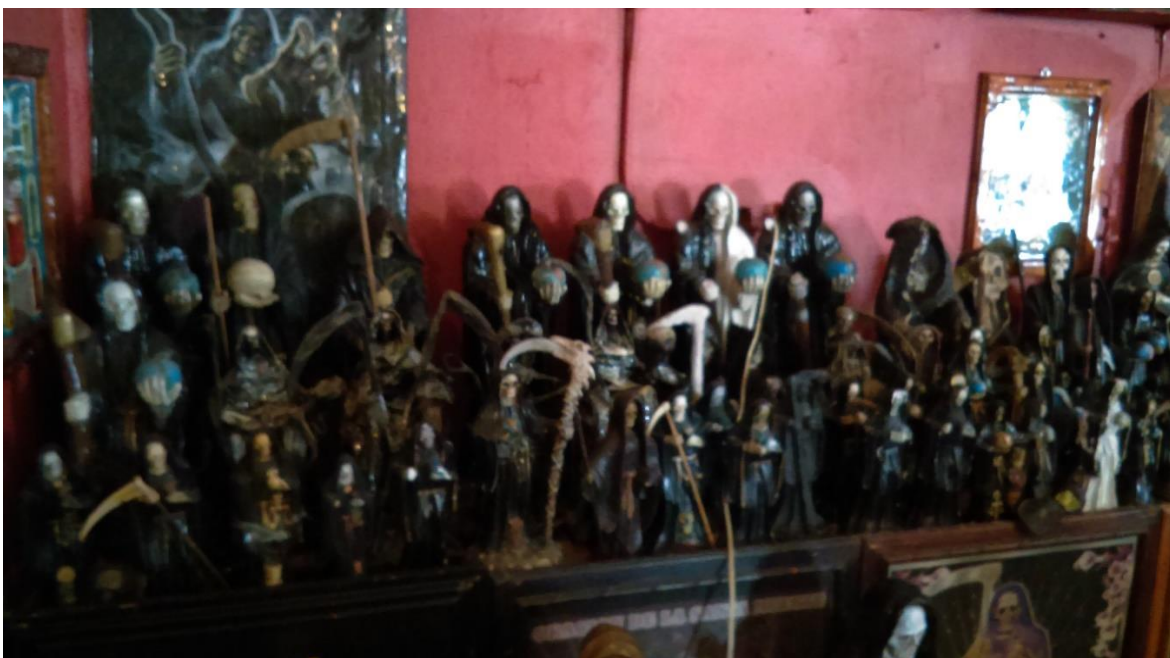
La misma nota citada en el apartado anterior incluye también breves testimonios de algunos de los devotos. Mencionaré el caso de Julio César Díaz, de 28 años, que dijo profesar el culto desde hace diez, cuando casualmente encontró una estampa con la imagen, se dirigió a ella y le pidió que su niña recién nacida librara una serie de complicaciones de salud. Aunque no aclara cómo es que encontró la estampa ni qué lo motivó a pedirle a la imagen de la “Niña blanca” que sanara a su hija. Añade el relato que conforme vio aquel joven satisfecho ese y otros deseos, le imploró a la que dijo es su “Flaquita” otras peticiones, entre ellas que protegiera a su hijo Julio César, quien, afirmó, salió sin un solo rasguño de un atropello que sufrió hace tiempo.

Otra nota de octubre de 2014 pone de manifiesto que hay “una comunidad creciente y fiel hacia la Santa Muerte en Ciudad Juárez”, e informa que santuarios para venerar a esta figura se preparan para su máxima fiesta, la celebración del día de muertos. Según la lectura de este medio informativo, la devoción hacia la Santa Muerte ha ido incrementando en Juárez con el

paso de los años, y cada día se unen más personas para solicitar algún favor a ella. Según dice el texto comentaron encargadas de dos santuarios en Juárez que sus fieles nunca la abandonan y a pesar del clima, seguridad y dinero, siempre van a estar ahí para rezarle.

Josefina Ramírez Juárez quien lleva varios años al frente de uno de ellos ubicado sobre el boulevard Óscar dice que: “Mucha gente nos critica, no les gusta, pero no entiende que para nosotros es un santo, solo que tiene un aspecto diferente al de ellos” (*El Diario*, 26 de octubre de 2014), dijo. En el lugar los hijos de Josefina trabajan para alistar los detalles, acomodar los cientos de figuras de la efigie, así como las veladoras que los fieles le llevan.

Todo debe de estar listo para cuando la visita de los creyentes comience a aumentar todavía más. Ramírez también dijo que “Cada día nos llega una persona desconocida que comienza a creer en ella, cada vez vemos que vienen más y más, está creciendo el número de gente que le es leal” (*El Diario*, 26 de octubre de 2014). En el lugar los fieles entran y salen, pasan minutos frente a alguna de los cientos de estatuillas de la “Santa” para rezar un poco, o para limpiarlas. “Todas las que ves las han traído las personas, perdí la cuenta porque en verdad son muchas las que se han juntado” le dijo la mujer al reportero (*El Diario*, 26 de octubre de 2014), dijo.



Fotografía tomada en Santuario a la Santa Muerte en Ciudad Juárez

Otras notas tienen un tono menos festivo que la anterior, aunque siguen dando cuenta del crecimiento del culto, pero además de otro fenómeno muy importante para esta tesis: la

movilidad religiosa. No lo abordaremos con todo detalle en este capítulo, pero se retomará en la última parte de esta tesis, en el capítulo sobre las trayectorias religiosas. La nota cuenta un ejemplo de movilidad religiosa del culto a la Santa Muerte al cristianismo evangélico. Destaca también la demonización del culto a la Santa Muerte y la designación del lugar que ocupa la magia en el campo religioso con respecto a la religión.

El texto lleva por título un enunciado por demás ilustrativo, no solo del fenómeno de la movilidad sino de una mirada de cómo se concibe un culto y otro. Dice así: “Mientras que el culto a la Santa Muerte se incrementa en México y hasta en Estados Unidos, existen quienes han optado por abandonar sus creencias para regresar al cristianismo” (*El Diario*, 6 de marzo de 2013). Como anunciando que es un culto que al que hay quienes lo abandonan por nocivo. En el contenido en extenso queda más clara esa última idea.

La nota cuenta el testimonio de una mujer de nombre Lucy, de 52 años, quien decía en 2013 que había iniciado hace seis años con la veneración a imágenes de la “Niña Blanca”, a quien poco a poco le entregó parte de su vida y a su nieto. Según dijo: “Me inicié en esto por venganza, por odio, quería justicia y me dijeron que ella me la podía dar. Empecé a comprar imágenes, portar amuletos y demás, hasta que terminé por convertirme en una bruja que hacía trabajos para los demás, desde amarres y salaciones, hasta muertes” (*El Diario*, 6 de marzo de 2013), aseveró la mujer en medio del llanto según detalla la nota.

Advirtió que, aunque en un principio todo parece fácil, “la flaca se cobra caro, ella te da poder, pero también te quita lo que más quieres. No se metan en esto, yo llevo dos meses tratando de salir y en verdad me es muy complicado [...] Yo era bien adoradora de la Santa Muerte, hasta hace dos meses; ahora que ya lo dejé estoy pagando una factura muy grande. Quise dejarla porque hice muchos trabajos muy pesados, de todo, yo no puedo confesar, pero ella se está cobrando feo conmigo” (*El Diario*, 6 de marzo de 2013).

Era tanta la devoción que mostraban a la imagen tanto Lucy como su esposo, según afirma el autor, que para ellos la Santa Muerte era lo más importante. La señora Lucy dijo “Ella para mí era como mi esposo. En una ocasión le pedí un trabajo muy fuerte y me lo concedió, le dije ‘yo soy tuya y tú eres mía, y te ofrezco el alma de mi niño’ y me marcó la palma de la mano con una ‘M’. Empecé en esto por odio hacia una bruja que mató a mi hijo con brujería” (*El*

Diario, 6 de marzo de 2013), pero explicó que antes de iniciar relación con la “Niña Blanca”, es necesario ofrecerle algo, como símbolo de la devoción que se le tendrá.

Lucy señaló que cada día primero de mes se conmemoraba a la “Niña Blanca” en su casa, situación que dejó de hacer un par de meses atrás a partir del momento en que la entrevistaron. Aseguró que su casa anteriormente estaba llena de personas que buscaban un favor, además de que ahí mismo contaba con un templo que era visitado por fronterizos y extranjeros. También declaró que, aunque ya se deshizo de todo lo relacionado con el culto, aún conserva una medalla y un “trabajo” que no ha querido tirar a la basura, pues dijo que eso debe ser enterrado en un panteón, para que finalmente su familia pueda estar tranquila (*El Diario*, 6 de marzo de 2013).

Aseguró que las personas que ingresan al culto lo hacen porque desean obtener poder, aunque desestiman el precio que hay que pagar. Y aunque reconoció que ella siempre conoció el precio que debía pagar por los “favores” concedidos, ahora se arrepiente de lo que ha hecho. Sus palabras fueron las siguientes al referirse que ya no quería ser devota de la Santa Muerte:

Yo sólo quería matar a la bruja que mató a mi hijo, ya se está muriendo, pero ahora no me gozo, ahora me da tristeza, estoy arrepentida de todo lo que hice [...] Hace un mes que comencé a ir a un templo cristiano, de hecho ahí mismo pedí ayuda para quitar el altar y todas las ofrendas que le tenía. Quiero salir de esto, pero no puedo, también involucré a muchas otras personas, desde gente grande, niños y narcos, a todos los metía a las misas que yo le organizaba [...] Decidí salirme, le pedí perdón a Dios por todo lo malo, yo sé que él me está perdonando, porque se lo he pedido con todo mi corazón; además mi niño [su nieto que vive con ella] fue el que me pidió que fuéramos a la iglesia, él me dijo que ya no quería ver a la flaca [...] Ya no quiero nada con ella, tengo miedo a quedarme sola, no duermo bien, pero la flaca no me deja en paz. Hay muchas personas que igual y se meten por juego, algunos hasta se tatúan su imagen en un brazo o pierna, no saben que para poder hacerlo uno primero tiene que matar” (*El Diario*, 6 de marzo de 2013), especificó.

Este tipo de testimonios son comunes entre los pentecostales que fueron previamente devotos de la Santa Muerte, y son sumamente explotados por las congregaciones pentecostales para reafirmar entre la comunidad de que la Santa Muerte es mala y se trata de un culto demoníaco. La prensa, por su parte ha contribuido en buena medida a difundir ese estigma con testimonios como este. La otra manera más recurrida de estigmatizar esta devoción es criminalizando el culto.

2.4.2.2 La criminalización del culto

Respecto a la criminalización del culto a la Santa Muerte, pesa sobre él un estigma social construido por el imaginario de brujería que hay en torno a esta devoción, en primera instancia, pero también por el papel que ha jugado la prensa, así como la propia pronunciación de otros actores como la iglesia católica y las evangélicas, han abonado a preservar una imagen estereotipada y cargada de juicios negativos en las que prevalece la imagen de un culto demoníaco.

La Iglesia Católica, por su parte, se ha pronunciado en más de una ocasión para descalificar la devoción popular a la Santa Muerte, ya que la considera una blasfemia y hace el señalamiento además que tiene vínculos con el narcotráfico y la delincuencia. Con esto, de nuevo vemos la relegación a magia de este culto, en el sentido que plantea Bourdeau, es decir como manipulación de lo sagrado profana y profanadora. Durante su visita en este país el cardenal del Vaticano, Gianfranco Ravasi, quien es presidente del Consejo Pontificio para la Cultura, expresó que es un símbolo blasfemo venerar a un esqueleto con hábito que además es seguido por asesinos y narcotraficantes, y que quienes creen en la muerte no tienen una religión sino una degeneración; además el crimen organizado no es una cultura sino una anticultura (*Norte*, 11 de mayo de 2013).

Luego de esas declaraciones el prelado de esta localidad fronteriza dijo que al único que se le debe adorar y pedir una buena muerte es a Dios. En tanto que “Venerar a la muerte es algo sin sustento, pues no se puede pedir ningún favor a “algo” que sólo es ausencia de vida [...] Al único que debemos adorar es a Dios, ni siquiera a la Santísima Virgen, hay una veneración especial ‘superdulía’ a la Virgen María, una veneración a los santos, pero nunca a la muerte” (*Norte*, 11 de mayo de 2013), expresó el obispo de la Diócesis de Ciudad Juárez, Renato Ascencio León. Explicó también que “Dios es la fuente de la vida, por lo que al llegar el momento de la muerte desaparecen todas las situaciones que vivimos en este mundo para vivir lo que el Señor tiene preparado para nosotros según nuestras obras” (*Norte*, 11 de mayo de 2013).

Además de esa imagen de blasfemia -- que ya de por sí es suficientemente negativa-- está la cuestión de su criminalización. Estigma que debe mucho a las opiniones de la prensa y las sanciones de la Iglesia Católica. En su mayoría las notas que hay referentes a la presencia de esta devoción en la ciudad son las que se relacionan con hechos criminales, como ejecuciones o sacrificios humanos, incluso. Hechos como el último, son particularidades que puede tener el

culto según la región en la que se practique. En el caso de Juárez, se han presentado hechos así, cuyo móvil es la ofrenda de una vida humana a la Santa Muerte, como un ritual de iniciación en la vida del sicario.

En la siguiente nota, por ejemplo, parece que la escribió un pastor o un sacerdote y no un periodista, pues señala que hay un vínculo entre los secuestradores que son devotos de la Santa Muerte y el satanismo, de manera que vuelve a reproducir los prejuicios e imaginarios de buena parte de la sociedad. La nota dice que un Tribunal Oral sentenció a 26 años de prisión a los secuestradores Francisco Javier Soto Campa alias “El Cochiloco” y a Osvaldo Alonso Morales Herrera por la privación de la libertad del dueño de una carpintería. El comerciante secuestrado fue mantenido en cautiverio en una casa de seguridad ubicada en la calle Joaquín Castellanos 7435 en la colonia Héroes de la Revolución. Cuando fue rescatado, relata el periódico “En esta vivienda se localizó una calavera vestida de novia, dos cráneos y un altar donde colocaban cajetillas de cigarros, por lo que se presume que estos secuestradores son satánicos y adoradores de la Santa Muerte, según informaron las autoridades” (*Norte*, 2 de junio de 2013).

Otro ejemplo de lo anterior es una nota que dice que personal de la Secretaría de Seguridad Pública Municipal (SSPM) presentó a dos hombres que presuntamente portaban 60 kilogramos de marihuana y tres veladoras de la Santa Muerte. Como si portar veladoras de la popular figura fuese un crimen. César Muñoz Payán, de 26 años, y Jaime Durán Guerrero, de 37, fueron detenidos en las calles Privada Pascual Orozco y Rodolfo Fierro, en la colonia División del Norte. De acuerdo con las autoridades, los dos hombres viajaban a bordo de una camioneta Chevrolet Tahoe de color blanco y reciente modelo, en la que se les encontraron 118 paquetes con 60 kilogramos de marihuana, y tres veladoras de la Santa Muerte, por lo que fueron consignados ante la autoridad correspondiente (*Norte*, 27 de julio de 2013). Evidentemente estos hombres no eran unos inocentes, al igual que los anteriores, pues sí se dedicaban a actividades ilícitas, como el tráfico de drogas, pero cuál es la intención de señalar que portaban veladoras de la Santa Muerte. Cuando otros son detenidos en las mismas condiciones, pero si portan una imagen de la Virgen o de San Judas, no se hace hincapié en ese detalle, de manera que cuando sí se lo hace en el caso de la Santa Muerte, sutilmente se criminaliza a todos los que son devotos de la llamada “Niña Blanca”.

2.4.3 La visita del Papa Francisco a Ciudad Juárez

El Papa Francisco visitó en febrero de 2016 Ciudad Juárez durante su visita pastoral a México. Había elegido los lugares de su visita que simbolizaban problemáticas sociales nacionales. Por eso es importante preguntarse ¿por qué el Papa Francisco decidió visitar esta ciudad fronteriza?, es decir ¿qué simboliza Juárez? Recordemos que Ciudad Juárez fue por años considerada la urbe más violenta de México y se hizo famosa mundialmente como la tierra de feminicidios (publicadas como “las Muertas de Juárez”), se conoce la explotación laboral que realizan las maquiladoras que, aunque al día de hoy ha luchado por dejar atrás una historia de sangre y muerte para recuperar su estatus de localidad fronteriza pujante no lo ha logrado del todo. De acuerdo con Renée De la Torre (2016), los motivos del pontífice para venir a México, y por extensión a Juárez, tienen que ver con que:

el Papa era consciente de la importancia de visitar México, por varias razones. Entre ellas enumero las que considero pudieron ser las más significativas. México es un país que juega un lugar central en la geopolítica vaticana: es actualmente el segundo país en población católica en el mundo (83% de los mexicanos se declararon católicos en el censo 2010 de INEGI) y representa el bastión del catolicismo del continente latinoamericano que en últimos años está experimentando un éxodo de creyentes provocando diferencias intercontinentales[...]Segundo, porque es la sede de la Virgen de Guadalupe, nombrada Reyna de las Américas, que es promovida como un símbolo de fe sincrética muy importante para la evangelización y la asimilación de las diferencias etnoculturales en el continente. Tercero, porque al ser el vecino de Estados Unidos, el país más poderoso del mundo, símbolo del neoliberalismo y del consumismo global, se convierte en un territorio estratégico de la problemática social latinoamericana contemporánea que ha sido interés de la promoción de la defensa de los derechos humanos y del catolicismo social impulsado por el Papa Francisco, donde destaca su preocupación por los estragos del neoliberalismo en los problemas de migración, pobreza, cultura materialista, exclusión social y deterioro ambiental (De la Torre, 2016a).

Me parece importante retomar dos de los aspectos que enuncia esta investigadora, empezando por el primero de ellos, pues es pertinente recordar que en Ciudad Juárez la población católica ha decrecido significativamente hasta alcanzar tan solo 68% de la población de acuerdo con el último censo de INEGI (2010). No es atrevido suponer entonces que al ser Juárez una ciudad en la que crece la diversidad religiosa a expensas del catolicismo la iglesia católica tenga un interés por recuperar su antiguo sitio. Sin embargo, a pesar del decrecimiento de católicos en la ciudad, aún es todavía una mayoría importante, y eso hace que no nos extrañemos que la presencia del pontífice realmente sí convocó a muchos feligreses de la ciudad,

incluso viajaron provenientes de otras partes del estado de Chihuahua, así como de los vecinos estados de Nuevo México y Texas, en la unión americana.

Y el segundo punto es que Juárez es una ciudad que concentra las desigualdades sociales e injusticias que son producto de un modelo económico fallido, el neoliberalismo, con los estragos de la factura social de la industria maquiladora, y los miles de huérfanos y víctimas de la violencia en los últimos años de la década pasada y lo que va de ésta. El Pontífice ha sido muy crítico en sus mensajes hacia lo que él ha denominado como “la cultura del deshecho” derivada del neoliberalismo y el consumismo que afecta el medio ambiente y la naturaleza, la vida humana, y el tejido social.

La llegada del pontífice se hizo a bordo del avión de Aeroméxico bautizado como "Misionero de paz", que aterrizó en el Aeropuerto Internacional Abraham González de Ciudad Juárez, en donde una multitud de fieles agitando pañuelos blancos dieron la bienvenida al Papa. También fue recibido por un coro de monaguillos de Chihuahua que entonaron el "Cielito lindo", el "Himno a la alegría" y otras canciones típicas incluso antes de que el Papa tocara tierra. A su descenso por la escalinata, el Papa fue recibido por autoridades locales y eclesiásticas, entre ellas el gobernador del Estado, César Duarte; el obispo de Ciudad Juárez, José Guadalupe Torres, y el secretario de Energía, Pedro Joaquín Coldwell. Este grupo élite, tanto de políticos como de jerarcas de la Iglesia, poco tenía que ver con los motivos por los que el pontífice hizo la visita. A decir de Renée De la Torre, esto mismo ocurrió en los otros puntos que visitó el Papa durante su estancia en México, donde los privilegiados buscaban instrumentar su presencia para legitimarse. Su visita no pudo evitar el cerco hecho por las élites, y la distancia con los menos favorecidos, los de las periferias sociales.

En ese tiempo de la visita papal yo mismo residía en la ciudad y recuerdo el ambiente vivido en la localidad. Había expectativa de la ciudadanía en general; algunos entusiastamente, como los devotos católicos que estaban gustosos por la visita del vicario, otros con curiosidad y, otros más, con reservas o preocupación, porque la llegada de un visitante de esa talla representaba la alteración de la vida cotidiana en la ciudad y eso equivalía a cerrar calles, incrementar el congestionamiento vehicular, invertir en su visita y no en servicios necesarios, etc. Los medios de comunicación locales abordaban el tema de su estadía en la ciudad en todos los horarios de la barra de noticieros.

Por su parte, segmentos de la sociedad, defensores de la laicidad, se mostraban críticos ante las medidas que los gobiernos locales estaban tomando para recibir al jefe del Vaticano. Se reprochaba sobre todo el uso de recursos públicos para solventar gastos (de equipo, como sillas y otros recursos de utilería) para la realización de la misa multitudinaria que se ofrecería en la ciudad, y el gasto en publicidad mediante carteles con la imagen del Papa y una leyenda de bienvenida --similar a los de las campañas políticas-- que se colgaron en los arbotantes a lo largo de las avenidas principales por las que transitaría Francisco. Pues al tratarse de una visita de un líder religioso, no faltó a quien le pareciera que no era correcto que se cubrieran gastos de ese evento con recursos públicos. No tengo un registro formal de esas críticas, pero recuerdo bien haber escuchado de parte de algunos conocidos, algunos de ellos evangélicos, que opinaron que, si los católicos quieren traer al Papa que lo hagan, pero que ellos paguen todos los gastos, no el gobierno.

De acuerdo con el vocero de la Diócesis de Ciudad Juárez, Hesiquio Trevizo, señaló que la visita del Papa Francisco costó a este municipio alrededor de 20 millones de pesos, mismos que se utilizaron para la construcción del altar donde Jorge Bergoglio ofició una misa masiva en la que participaron alrededor de 200 mil personas, así como para costear el hospedaje y alimentación, y los gastos de logística. Sin embargo, por separado, el secretario general de Gobierno del Estado de Chihuahua, Mario Trevizo Salazar, aseguró que en realidad la visita del Papa Francisco no generó costos, y explicó: “lo que cuesta es la atención de miles de personas que van a asistir (a la misa multitudinaria). La iglesia dice que no es una visita de Estado sino pastoral, sin embargo, es el Papa, es un jefe de Estado y el Estado mexicano tiene que atenderlo”. Agregó este funcionario que **el Estado mexicano tiene que atenderlo** para justificar los gastos ante los cuestionamientos que se hicieron al respecto.

El funcionario explicó que la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), el Estado Mayor Presidencial (EMP) y la Secretaría Hacienda estatal determinarán cuánto se gastó durante la visita papal, y se comprometió a transparentar dichos gastos. “Se gasta en la atención a más de un millón de personas en salud, baños, agua, vallas, enfermeras, medicina, médicos, primeros auxilios, cuerpos de seguridad que tendremos que llevar de otros municipios a Juárez, viáticos, Protección Civil, etcétera. El costo estimado lo tiene el Episcopado y ellos dirán qué requieren”, apuntó.

En esa apretada agenda, de unas cuantas horas en la ciudad, el Papa pronunció mensajes sobre la violencia, las víctimas y la migración. Llegó primero al centro penitenciario, donde saludó a familiares de los presos, trabajadores y voluntarios y pronunció unas palabras dirigidas para los internos. Más tarde tuvo un encuentro con el mundo del trabajo en el Colegio de Bachilleres y por último una misa en las viejas instalaciones de la feria, ubicada frente al Río Bravo que divide a México y Estados Unidos. La idea era que Jorge Bergoglio se acercara a la zona fronteriza para orar por los migrantes de todo el mundo, quienes han tenido que dejar su casa por alguna circunstancia, porque el mensaje es que la Iglesia camina con ellos y con las otras personas que sufren.

Las autoridades eclesíásticas confirmaron la asistencia de 70 obispos durante la misa (40 de México y 30 de Estados Unidos) y detallaron que a través de un monitor el Papa Francisco daría un saludo a las personas que se congregaran en el Sun Bowl de El Paso, antes de iniciada la celebración eucarística. En cuanto al contenido del mensaje en la misa que celebró en esta ciudad, De la Torre consideró lo siguiente:

El Papa Francisco le dio un tono apocalíptico a su sermón. Comparó la frontera con la población de Nínive que merece ser destruida debido a su decadencia, y como si fuera el profeta Jonás hizo un llamado urgente a la conversión profunda para evitar el próximo cataclismo. Instó en hacer de México una tierra de oportunidad y no el terreno de los traficantes de la muerte. Describió la situación con los términos de: injusticia, degradación y devastación. Anunció que sólo las lágrimas pueden curar tanto dolor. Rogó: “Señor apiádate de nosotros”. E invitó a una conversión (De la Torre, 2016).

No obstante, me llama la atención que, al menos eso parece, la trascendencia del mensaje papal no tuvo mayores efectos. Es decir, situando el hecho en el comportamiento del campo religioso en la ciudad, no hay evidencias, o por lo menos no visibles, de que esta visita haya tenido frutos en cuando a la movilización de grupos católicos en la ciudad o que esto haya impactado en otros grupos religiosos. La bandera del catolicismo social no ha sido retomada por algún segmento de la sociedad preocupada por los hechos que puso en la mira el pontífice: la desigualdad, las injusticias sociales, la explotación, etc. Quizá el único hecho palpable sea el apoyo a los migrantes que han brindado instancias y albergues administrados por la Iglesia Católica para dar refugio y atención a los miles de migrantes que han arribado a la ciudad en recientes fechas, aunque eso ya se hacía antes de la visita papal. Habría que hacer una investigación más exhaustiva para encontrar cuáles son los efectos que trajo esa visita.

2.5 La agencia política y social pentecostal en Ciudad Juárez

En este apartado se abordarán momentos cruciales en la participación pentecostal en las arenas política y social, pero también religiosa. Esta actividad se coloca en la escala macrosocial y es la representación de la guerra espiritual que se emprende contra el mal que se manifiesta en la ciudad, principalmente en la violencia, pero también es considerada por dicho agente religioso, la presencia de grupos religiosos populares como un alejamiento de Dios, influenciado e impulsado por el Diablo, al que hay que arrebatarse el control de la ciudad. Es importante aclarar que la información que contienen las fuentes no es muy precisa en cuanto a la definición de si las congregaciones son pentecostales o neopentecostales. De cualquier manera, su participación conjunta fue un hecho. Eso me lo confirmaron algunas de las personas con las que dialogué durante el trabajo de campo.

2.5.1 “Salir a pastorear la ciudad”: Las marchas por la paz, las jornadas de oración masiva y otras actividades

En este apartado se hace un recuento histórico de actividades emprendidas principalmente por grupos de evangélicos, aunque más específicamente de neopentecostales y pentecostales. Como parte del hilo argumentativo de este capítulo intento mostrar cómo es que se fue construyendo la participación ciudadana política de este segmento religioso, que a su vez ha dado por fruto visibilidad y presencia, capital importante para posicionarse mejor en el campo religioso. Se podrá notar que las acciones emprendidas generalmente iban acompañadas de un discurso religioso sobre la paz, aunque en momentos también acompañado de exigencia a las autoridades de garantizar el estado de derecho y, otras veces, también acompañadas por el discurso mítico de la guerra espiritual, emanado de la ideología religiosa del grupo. En el tema de la paz los grupos protagonistas han sido principalmente neopentecostales, (aunque en algunos casos las notas de donde se obtiene la información no lo hacen explícito pues nombran a todos simplemente evangélicos o cristianos).

Entre los años 2008 y 2013, principalmente, los grupos religiosos de la ciudad, especialmente los evangélicos neopentecostales, realizaron actividades para pedir por la paz, como: marchas, jornadas de oración y peticiones públicas a las autoridades a las que exigían el orden y el cese a la violencia que carcomía a toda la localidad. En el periodo de violencia más convulsa en Ciudad Juárez, que tuvo su inicio mortal en el 2008, “la mayoría de los pastores evangélicos levantaron la voz en una valiente exigencia de justicia por los cientos de víctimas que

caían en las calles; otros, acobardados, huyeron de la ciudad y abandonaron sus templos” según relata Rafael Navarro⁴⁵, periodista de la localidad y pastor evangélico del Templo Banco de Misericordia⁴⁶ (<https://www.juarezadiario.com/plumas/el-crimen-de-un-pastor/>). Aunque no he encontrado suficientes registros que detallen y consignen todas esas acciones que según Navarro ocurrieron, una buena parte sí está consignada en las notas de la prensa local. Son las notas que conozco las que se presentan en este apartado.

Las marchas fueron una parte sustancial de las actividades recurrentes en las que llegaron a reunirse varios cientos de personas para manifestarse en contra de los homicidios y delitos que había en la ciudad. El día 6 de julio de 2008 se llevó a cabo una de ellas, durante su realización los participantes principalmente cantaron alabanzas y oraron, aunque también se hicieron demandas políticas a las autoridades responsables de garantizar la seguridad a los juarenses. Tales acciones estaban enmarcadas como parte de una convocatoria que se hizo a nivel nacional para que organizaciones y ciudadanos se pronunciaran en espacios públicos del país, como una forma de repudio a la violencia y como una manera de demandar a las autoridades solución al problema de inseguridad generalizado que ha agobiado a los juarenses en el ámbito local. Dicha marcha fue promovida y organizada por grupos evangélicos, aunque también se le unieron algunas personas externas de manera espontánea. Hubo dos consignas socorridas, que según veo ejemplifican en un caso la parte de la explicación de la violencia por razones sociales y la otra por razones espirituales. Fueron las siguientes: "Gobierno trabaja, danos seguridad", y la otra era "Esta ciudad necesita un camino y éste es Jesucristo", según registra una nota de la prensa local (*Norte*, 7 de julio de 2008).

En este mismo periodo proliferaron por la ciudad propaganda en espectaculares y diversos anuncios, en los que podía leerse la exhortación a “acercarse a Dios”, de cara a las necesidades acarreadas por la muerte de un familiar, el duelo, o la incertidumbre de los tiempos críticos que se vivían. Según las notas periodísticas que se reunieron en el trabajo de campo, señalan que personas “...que han sido víctimas de la violencia que azota la ciudad o que temen

⁴⁵ Este personaje es interesante, porque ha ocupado puestos como director del periódico local *El mexicano*, además de ser invitado como panelista a foros televisivos en los canales de Televisa Ciudad Juárez y Televisión de la Frontera, antes canal 5. Su postura generalmente ha sido crítica ante los abusos y acciones poco éticas de los pastores de la localidad y de las autoridades gubernamentales. Es especialmente crítico con grupos de pastores que se han aliado al PES, o que pertenecen al grupo de Alfonso Murguía. Personaje de quien se ha expresado despectivamente en varias publicaciones, incluyendo a la que cito.

⁴⁶ Esta iglesia es de corte evangélico tradicional, no pentecostal ni pentecostal. Aunque es independiente pues no pertenece a una denominación o filiación específica, como las iglesias protestantes históricas, por ejemplo.

por sus familias, buscan un refugio dentro de las iglesias evangélicas para sobrellevar la situación y reforzar su fe”, informó a la prensa el pastor local José Padilla Montoya (*El Diario*, 17 de octubre de 2010). Agregó que “Mucha gente se sorprende de vernos, sobre todo por la manera directa en que nos dirigimos hacia las autoridades o a los mismos grupos delictivos, pero casi todas las reacciones del público han sido positivas, nunca se habrían imaginado que de esta forma alguien iría a manifestarse” (*El Diario*, 17 de octubre de 2010). Personalmente, yo mismo residí en esos años en la ciudad y recuerdo que había una atmósfera de pesimismo y desesperanza colectiva ante la crítica condición que imperaba.

Como parte de esas reacciones de la comunidad evangélica ante la violencia, hubo acciones que no se sabe con precisión quien las organizó, o cual denominación o tipo de congregación específica participó, pues no es explicitada en la nota. Sin embargo, las palabras que expresaron dejan ver algo acerca de quienes pudieron ser sus realizadores. Entre algunas de las consignas estaban voces como “Sicario, Dios te ama, arrepíentete de tus pecados” (*El Diario*, 4 de octubre de 2010). Para Mansilla (2007), autor que ha estudiado el pentecostalismo en su país Chile uno de los rasgos que caracterizan al neopentecostalismo es la idea de que “El mundo espiritual está controlado por la Palabra de Dios. El mundo natural tiene que estar controlado por el hombre que habla las palabras de Dios” (2007: 112). Razón por la que puedo inferir que la extracción de esta congregación es neopentecostal pues realiza acciones en espacios públicos bajo la creencia de tener en sus manos el control que le proporciona el hablar la palabra de Dios.

Es importante destacar que en el año de 2010 se emprendió una campaña que se llamó Evangelismo masivo,⁴⁷ promovida y coordinada por el pastor Eduardo García.⁴⁸ Evangelismo masivo congregó a cientos de pastores no únicamente de la región fronteriza, sino de todo el

⁴⁷ La agrupación cristiana Evangelismo Masivo surgió en el año 2010, unos meses después de que Abraham García (descendiente de los pastores Lalo y Chita García) fuera asesinado por un solitario gatillero que lo confrontó después de un altercado en un cruceo de la ciudad. La versión de la familia y la policía es que Abraham, el único hijo varón de los pastores García, confrontó a un hombre que, en el interior de un auto, golpeaba a una mujer. Abraham intentó defender a la dama que gritaba pidiendo auxilio y, en un momento dado, el conductor del otro vehículo fue a su auto, tomó un arma y victimó al joven cristiano (<https://www.juarezadiario.com/plumas/el-crimen-de-un-pastor/>).

⁴⁸ El Pastor Eduardo García Ruelas fue primero empresario y desde hace varias décadas tuvo una “conversión” al cristianismo, después de unos meses, llegó a ser ministro del culto religioso. Él y su familia pertenecieron inicialmente a la iglesia metodista. Pero años después formó su propia iglesia, de corte neopentecostal. El templo de los pastores “Chita y Lalo” García lleva el nombre de Centro Cristiano Vida Nueva y está localizado en una zona de la ciudad donde abundan las maquiladoras y los negocios e infinidad de fraccionamientos de clase media y media alta. El pastor fue asesinado en el boulevard Zaragoza el pasado 8 de junio de 2018 (<https://www.juarezadiario.com/plumas/el-crimen-de-un-pastor/>).

mundo. Se convirtió en un movimiento ejemplar que movió conciencias en muchos lugares de la tierra. La intención de justicia movió a los cristianos. Muchos pastores y líderes religiosos de la frontera se unieron en torno a los pastores García que, cristianamente, otorgaban el perdón al asesino, pero pregonaban la paz en las calles de Juárez.

Conmovía el hecho de que los pastores García movilizaran a decenas de fieles cristianos procurando la paz de la ciudad. Realizaron varias marchas y eventos evangelísticos en calles y plazas públicas; subieron a unidades de transporte público a predicar la palabra de Dios y realizaron mítines en estadios y gimnasios. Se plantaron frente a entidades de gobierno y diseñaron programas religiosos para alcanzar a los miles de policías que cuidaban la ciudad.

2.5.2 Oración y ayuno: de los templos a las calles

Fue también frecuente encontrar en los periódicos locales textos que hablasen de reuniones en distintos puntos de la ciudad. Reuniones en las que “con su fe puesta en Dios más de dos mil personas se congregaron desde anoche para orar y mantenerse en ayuno durante 24 horas, a fin de pedir que cese la violencia en Ciudad Juárez”. Las oraciones y alabanzas salieron de los templos y adquirieron un sentido de religiosidad pública. En esa ocasión los evangélicos que se congregaron comenzaron a acampar en los terrenos de la megabandera⁴⁹ para orar. Con las manos en alto, algunos hincados y cantando alabanzas, los cristianos expresaron su preocupación por la ola delictiva que se presenta en la ciudad. "Juntos podemos atraer la paz de Dios, ese es el propósito de estar juntos" (*El Diario*, 7 de junio de 2008), dijo al micrófono uno de los oradores.

Según dice la misma nota, una de las organizadoras, Emma Galarza Morales⁵⁰, declaró que le surgió la idea de reunir a los grupos evangélicos de la ciudad luego de ser víctima de un grupo de hombres armados que por equivocación estuvieron a punto de matarla. Explicó que no es tiempo perdido, que el poder de la oración permitirá terminar con las ejecuciones públicas, según ella. Y lo más importante quizás de la nota es lo que afirma sobre la solución de la violencia. Dijo así: "No va hacer con unas armas de fuego como se detenga la violencia, será con armas espirituales que son más poderosas, con la oración masiva. Vamos a ver un cambio, esto tendrá un efecto positivo [...] Estamos actuando conforme a la palabra de Dios, él promete vida eterna

⁴⁹ La mega bandera se encuentra colocada a unos metros del puente internacional fronterizo, y ha sido en diferentes ocasiones un punto de reunión de mítines o espectáculos artísticos.

⁵⁰ Cabe destacar el hecho de que una mujer asuma un papel de liderazgo, muy común, y rasgo distintivo de los grupos neopentecostales. Entre los grupos históricos y aún entre los pentecostales clásicos, esto podría ser rechazado.

y lo cumple" (*El Diario*, 7 de junio de 2008). En esta declaración, que es además muy llamativa porque resalta el hecho de hablar de "armas espirituales", encontramos uno de los elementos que han sido señalados como rasgos propios del neopentecostalismo, el del uso de soluciones espirituales para resolver problemas sociales (Frigerio, 1994). También es importante que hace énfasis en el aspecto espiritual porque eso habla de que entonces la labor que se encuentran haciendo ellos, en su entender, es rescatar a la ciudad, siendo ellos los agentes de cambio que cuentan con el capital para hacerlo posible: la oración.

2.5.3 Narcomensajes y Jesúsmensajes

Otra práctica que fue recurrente en aquellos años, pero por parte de los cárteles de la droga, fue la colocación de mantas con mensajes de amenazas hacia los miembros de aquellas organizaciones que disputaban "la plaza"⁵¹ de Ciudad Juárez. Luego de un tiempo de ver seguido la colocación de dichas mantas con narcomensajes a la ciudadanía se le hizo algo ya común. Fue entonces que más tarde a alguien de los grupos religiosos se le ocurrió también la colocación de mantas con mensajes semejantes, pero cristianos. No se supo cuál grupo fue, y la nota tampoco lo aclara, fue anónimo. Sucedió así que una mañana se localizaron varias mantas con mensajes cristianos en puentes, donde días anteriores grupos del narco colocaron las propias. Una de esas mantas contenía la leyenda: "¿Solo? ¿desamparado? Jesucristo es tu refugio" (*Juárezpress*, 22 de junio de 2008), y fue colocada a temprana hora en el puente peatonal de Plaza Juárez Mall⁵² sobre la Avenida Tecnológico, la principal vialidad de la ciudad.

Otra de estas mantas fue localizada en el puente del trébol, sobre la misma avenida, y fue vista por decenas de automovilistas que circulaban de oriente a poniente por la Avenida Ejército Nacional, ambas muy transitadas. La manta tenía el siguiente mensaje: "Soy la guía de tu vida, atte Dios Jesucristo" (*Juárezpress*, 22 de junio de 2008). Posteriormente a ambos lugares acudieron elementos de la policía municipal quienes procedieron a quitar las mantas, como lo hacían con todas las demás. Evidentemente la colocación de estas mantas se les atribuyó a grupos evangélicos que ante la oleada de mensajes públicos de amenazas de muerte entre los grupos criminales del cartel de Sinaloa y la Línea del cartel de Juárez se estaban haciendo en esos días. Este fue un episodio que reflejó una estrategia de hacerse visibles con marcadores urbanos que fueron colocados en puntos medulares de la urbe.

⁵¹ Es decir, el lugar territorial de la ciudad para comercializar la droga y la ruta de trasiego hacia Estados Unidos.

⁵² Es una plaza comercial de la localidad que se encuentra sobre la principal avenida de la ciudad.

2.5.4 La cercanía con el poder: el asociativismo evangélico para intervenir en instancias de gobierno

En otro momento durante los años álgidos de la violencia que se vivía en la ciudad, en 2008 para ser más específicos, la comunidad evangélica y particularmente neopentecostal presentó al gobierno del estado de Chihuahua y al municipio de Juárez la campaña "Acércate a Dios" que invitaba a la comunidad a "buscar a Dios". El proyecto se presentó durante un desayuno en un hotel de la ciudad, en donde estuvieron representantes de las iglesias y grupos evangélicos, como el Consejo de Asociaciones e Instituciones Cristianas Evangélicas de Ciudad Juárez⁵³ (CAICE), el gobernador de Chihuahua en aquel entonces José Reyes Baeza (2004-2010) y el alcalde José Reyes Ferriz (2007-2010), ambos de extracción priísta. Durante la reunión se acordó también invitar a otros sectores de la sociedad y a la Iglesia Católica a participar.

Esta campaña fue muy interesante porque además de los discursos que se vertieron puso de manifiesto la cercanía de los neopentecostales con las esferas del poder, cosa que ningún otro grupo religioso ha logrado, además de la Iglesia Católica, y que por ello los coloca con cierta posición de ventaja en tanto visibilidad frente a otras minorías religiosas. Mi lectura es que aquí hay un capital simbólico de cierto prestigio y poder que fue convenientemente explotado por estos grupos religiosos, ya que se posicionaron a través de las diferentes acciones en pro de la paz, como benefactores de la ciudad, como personas que buscaban ser agentes de cambio. Y por qué no, quizás lo fueron en cierto sentido y sus intenciones de alcanzar la paz eran genuinas, pero eso es algo que todo mundo anhelaba y no solamente ellos. El detalle aquí es que por ejemplo esa imagen que se estaba proyectando nada tenía que ver por ejemplo con la imagen que también por esas fechas se estaba reproduciendo sobre el culto a la Santa Muerte, al que se le veía por todos lados lo negativo.

Según la nota que registró el dicho acontecimiento, las declaraciones de sus organizadores fueron: "Nuestra intención es cambiar el tema ya, invitar a la ciudadanía a que

⁵³ Esta asociación reúne a cientos de pastores en la ciudad con el propósito de hacer un bloque para trabajar conjuntamente sobre temas de interés común, como esta campaña, acciones de asistencia social o hacer un puente para comunicarse con las esferas gubernamentales. Por el momento no cuento con información más detallada sobre esta agrupación, pero esa información es la que me han dado algunos de mis informantes. Según el coordinador de la agrupación y pastor de la iglesia "Cruz de Gracia", Alfonso Murguía Chávez, afirmó que CAICE congrega al 70 por ciento de los evangélicos de Juárez. Y dice que trabaja con 800 congregaciones formales y 200 informales (<https://cristianos.com/los-evangelicos-de-ciudad-juarez-aportan-6-millones-de-euros-anuales-en-obra-social/>), aunque a mí me resulta dudosa esa cifra pues en el DENUE por ejemplo hay un registro de 1336 establecimientos religiosos pero incluyendo a todas las religiones.

meditemos que ya hicimos lo posible, nuestros gobiernos están haciendo un esfuerzo, la sociedad se empieza a involucrar, pero si no incluimos el factor Dios no vamos a llegar a ningún lado" (*El Diario*, 12 de noviembre de 2008), declaró el pastor Alfonso Murguía Chávez⁵⁴. Llama la atención lo que dijo porque en la visión neopentecostal, aunque no dejan de reconocer que las causas de la violencia tienen que ver con cuestiones sociales (pobreza, educación, mal gobierno), por una parte, es también de mucha importancia explicar el malestar social mediante las causas de orden espiritual como pueden ser los pecados y lejanía de Dios. Así lo han mostrado también los trabajos de Erika Valenzuela y Olga Odgers (2014) que, aunque se trata de un estudio realizado en otra ciudad fronteriza (Tijuana), señalan esta doble explicación de la violencia elaborada por los fieles de esa fe.

Ese mismo pastor, de apellido Murguía, es miembro del Consejo de Asociaciones e Instituciones Cristianas Evangélicas de Ciudad Juárez (CAICE), del cual hasta donde conozco él es el fundador. La participación de este ministro va a destacar en los años posteriores, tanto en activismo religioso, como incluso en las relaciones públicas, con un acercamiento estrecho con autoridades gubernamentales, candidatos a puestos públicos y otras figuras políticas de relevancia en la ciudad. Esa actividad también le ha hecho ganar la crítica de algunos personajes como el periodista y pastor evangélico Rafael Navarro.

A propósito de ese comunicador, según su versión de la historia (2018) hay dos momentos en este corto periodo, uno que inició en 2008 y que no especifica cuando termina, y otro en el que inicia cuando empieza a girar el rumbo y propósitos del activismo de las iglesias. Tampoco señala un momento específico. Por ello es que sentencia que "Casos patéticos marcaron el nuevo rumbo de la iglesia cristiana que pasó de la oración a la ambición" (<https://www.juarezadiario.com/plumas/el-crimen-de-un-pastor/>). En esos casos incluye a Murguía Chávez, del cual se expresa de una manera bastante crítica, por no decir que descalificadora. Dice la nota en la parte que le dedica a ese líder:

Este gris personaje, que abandonó su congregación por brincar a la política, es el creador de un 'consejo' de pastores que afirman tener el dominio de la ciudad y del partido

⁵⁴ Este es un controvertido personaje de la comunidad evangélica neopentecostal local en Ciudad Juárez. Es primo hermano de Héctor Murguía Lardizábal, expresidente municipal de Juárez en dos ocasiones: una en la pasada década (2004-2007) y otra en ésta (2010-2013). Por muchos años fue empresario de la localidad (aunque desconozco el ramo preciso de su actividad) y actualmente es señalado como líder moral del Partido Encuentro Social en Ciudad Juárez. Se le ha asociado con políticos y gobernantes, además de su propio primo.

político de los pseudo cristianos⁵⁵. En Youtube aparece como el ‘mesías’ de Ciudad Juárez en viajes que realizó a Sudamérica; **se le llama el ‘promotor y pacificador’ del Cereso Libre**, programa fallido en el tiempo en que su primo hermano, Héctor Murguía gobernaba este municipio⁵⁶. Su ambición no ha tenido límites. Participa en el patronato de la Rodadora⁵⁷, un organismo con fondos del Estado que está enfocado a un élite social y cuyas instalaciones han servido para eventos políticos y actividades de alta alcurnia. La pobreza tiene prohibido entrar a las instalaciones que, en un inicio, se ofertaron como el centro de diversión temático para todas las edades y clases sociales (<https://www.juarezadiario.com/plumas/el-crimen-de-un-pastor/>).

Estos evangélicos neopentecostales plantearon además la creación de una subsecretaría de la prevención, con resultados a 20 años. Murguía explicó que la idea es trabajar ahora con la niñez para que en 20 años surja una generación distinta, y entonces se pueda ver un cambio radical en la sociedad. "Necesitamos reconciliación social, necesitamos incluir esfuerzos; si nos hemos ofendido algunos pedirnos perdón, darle la vuelta a la hoja y luchar por esta hermosa ciudad" (*El Diario*, 12 de noviembre de 2008), señaló el ministro. Dijo además que la campaña "Acércate a Dios" ya se realizaba previo a la crisis de inseguridad, pero la pretensión era ampliarla. Y agregó que "Más que el efecto de las balas, el daño que se está ocasionando en la ciudad está en el corazón, está en el alma, y nosotros como pastores de la ciudad hemos tomado la decisión de salir a pastorear la ciudad, salir de nuestros templos [...] Esperamos que la sociedad completa nos acerquemos más Dios, yo creo que Ciudad Juárez es una ciudad que tiene fe, es una ciudad creyente, pero de repente nos dejamos intimidar por lo que vemos y oímos y las amenazas; y creemos que debemos de cambiar la agenda y voltear hacia Dios" (*El Diario*, 12 de noviembre de 2008).

Incluyó que se pretendía tener más contacto con los juarenses para orar por ellos y llevar un mensaje de esperanza. “Por tanto, los líderes evangélicos se autoconciben como “llamados” a una misión especial, a saber: no sólo a pastorear las ovejas de sus iglesias, sino también a pastorear las ovejas desde los espacios políticos” (Mansilla, 2019: 201). Lo que une a ambos postmilenarismos es que, como evangélicos, deben ejercer una influencia sociocultural

⁵⁵ Está haciendo referencia al Partido Encuentro Social, el cual para esas fechas de 2008 no existía aún como partido nacional, pues alcanzó ese rango hasta el año 2014. Anteriormente ya existía como partido estatal en Baja California desde 2006.

⁵⁶ Durante la primera Administración Municipal de Héctor Murguía Lardizábal, de 2004-2007, el director del CERESO Municipal fue elegido por Alfonso Murguía, quienes plantearon el proyecto de CERESO Libre, con el propósito de controlar el ingreso de drogas y de abrir las puertas y dar facilidades a los grupos cristianos, tanto evangélicos como católicos para que realizaran actividades de evangelismo en el interior.

⁵⁷ Actualmente La rodadora es un museo interactivo dedicado enfocado a niños y tiene sus puertas abiertas al público.

transformadora en la historia. Esta es una concepción donde la iglesia es considerada una institución que debe influir cultural y políticamente: para los postmilenaristas pietistas, la Iglesia evangélica es una reserva moral en donde los principios bíblicos no son sólo para los creyentes, sino para toda la sociedad.

Esta visión de involucrarse con la política, está muy influida por la dirección que ha tomado el neopentecostalismo, a diferencia del pentecostalismo tradicional y no se diga del protestantismo histórico, conlleva a romper su postura inicial, cuanto parecía ubicarlos en continuidad con los principios protestantes y liberales de separación entre lo religioso y lo político. En esta otra perspectiva llama a integrarse en el trabajo del gobierno para liderar las ideas (Mansilla, 2007). Influyen las doctrinas del “restauracionismo y el restitucionismo enfocadas a enseñar que cuando una persona se convierte a Jesús, es decir, se hace cristiano, Dios le devuelve lo que Satanás le ha robado y destruido, ya que esos son los roles del Diablo: matar, robar y destruir; esto puede ser económico, social o psicológico. Lo que implica que: “Dios dotará a sus hijos en los últimos tiempos, previo a su inminente venida de poder y recursos sobrenaturales y excepcionales a sus líderes, similares a la iglesia apostólica primitiva, de tal manera que significará revolucionar, consternar, trastornar y transformar ciudades y países enteros” (Mansilla, 2007: 112-113).

2.5.5 El postmilenarismo y la “guerra espiritual” contra el maligno

En ese mismo sentido, el mundo evangélico, especialmente el neopentecostal, se ha vuelto postmilenarista, ya que escatológicamente enseña que el regreso de Jesús a la tierra tendrá lugar al final del milenio, pero mientras tanto la Iglesia, es decir los creyentes, deben “intervenir y afectar la sociedad de manera política, social y culturalmente. Es una *visión optimista-pesimista de la sociedad*: *optimista* en cuanto considera el poder transformador del evangelio, no sólo en el plano espiritual e individual, sino también en el social, el político y el cultural; y *pesimista*, en cuanto a que la venida de Cristo se demora y, por tanto, aumenta el mal y se enfría la fe de muchos” (Mansilla, 2019: 201).

Hasta el momento hemos podido notar que el tono de los discursos de los evangélicos ha estado marcado por la idea de “buscar a Dios”, y aunque se acepta relativamente que la solución a la violencia tiene que ver con medidas de prevención social, la parte religiosa sigue teniendo un peso enorme. La siguiente nota que describiré es aún más interesante en ese sentido, pues habla de la influencia de “fuerzas espirituales negativas” que asolan la ciudad. En la nota de

noviembre de 2008, se registra que grupos evangélicos de la ciudad ofrecían conjugar esfuerzos con autoridades y sociedad civil para llevar a cabo un plan de acción conjunto que permita rescatar a la ciudad del ‘círculo vicioso’ en el que ha caído gracias a la acción de grupos criminales y de "fuerzas espirituales negativas". Y de nueva cuenta tenemos la reproducción de ese discurso restauracionista que se explicó anteriormente. Según se consigna en la nota, eso señaló Salvador Barbosa Delgado, presidente del Instituto Ciudadano en pro de la Paz de Ciudad Juárez⁵⁸, durante la presentación de un libro titulado "Juárez, es tiempo de Dios" (*Norte*, 22 de noviembre de 2008). Según relata el redactor de la nota, el libro de la autoría de Barbosa, fue presentado en las instalaciones de la Presidencia Municipal de Juárez, como una estrategia de acercamiento con la sociedad civil y entidades de gobierno, por parte de grupos religiosos de la ciudad interesados en recuperar la paz social⁵⁹. “De esta manera, la palabra, [...] cumple una función mágica, que está dotada de poderes misteriosos; que ejercen una influencia física y sobrenatural mediata, acorto y largo plazo. Pueden cambiar la naturaleza de las cosas y compeler la voluntad de los demonios” (Mansilla, 2007: 112). Durante la presentación aseveró el representante religioso, que actualmente (en 2008) hay en Juárez alrededor de 200 sectas satánicas⁶⁰ trabajando de manera negativa para la ciudad, y aclaró según él, que su mensaje:

No se trata de religión, sino de impartir los principios de Dios para tener éxito en la vida y **promover una lucha espiritual diseñada para apoyar a las autoridades y a la sociedad civil en su lucha por recuperar la paz, pues junto con los grupos criminales están operando también fuerzas espirituales negativas que tienen que ser combatidas con la oración y la espiritualidad [...]** Esta es la primera de cinco etapas que se tienen que cumplir para combatir a estos enemigos de Juárez que actúan de manera encubierta lo que les da ventaja contra soldados y policías que tienen que andar uniformados y que por lo mismo resultan blancos identificables (*Norte*, 22 de noviembre de 2008).

Es interesante lo que señala al referirse a las “sectas satánicas”, pues muchas veces se señala de ser seguidores de Satanás a los devotos de otras confesiones religiosas, especialmente a los de la Santa Muerte, culto que cobró gran visibilidad durante este periodo de crisis. No es de extrañarse ese tipo de lectura si consideramos que, incluso, otros autores han reconocido que

⁵⁸ Este tipo de asociaciones o instituciones no tienen registros duraderos o más profesionales, pues hice una búsqueda en la red para conocer más sobre ellas y no encontré nada. Probablemente solo duraron un breve periodo y después claudicaron, ya que es posible que no siquiera se hayan conformado formalmente.

⁵⁹ Señaló también que para ello se elaboró un ‘decálogo de unidad pastoral’ que fue firmado por 40 pastores de la ciudad. Por el momento no tengo más información sobre ese decálogo, ni su contenido preciso, solo la información que ofrece la propia nota.

⁶⁰ La nota no aclara de dónde toma ese dato el autor del libro.

en Juárez el culto a la Santa Muerte tiene una estrecha asociación con el crimen organizado (Vargas, 2016), y también la figura tiene similitudes con la del Diablo (Yllescas, 2019). Por tanto, me parece que hay que entender que se trata de una guerra ideológica, librada contra otros grupos de religiosidades populares, que en términos nativos de la comunidad evangélica se trata de ‘guerra espiritual’⁶¹. La ideología religiosa es aquella que sirve para convencer de que las relaciones sociales son relaciones sobrenaturales, pues se trata de un cuasi sistema expresamente sistematizado que se ocupa de “relegar al estado de la magia o de brujería a los antiguos mitos...”, trata de suprimirlos, “...bajo la influencia de un poder político o eclesiástico...”, esto en beneficio de la religión propia, en este caso el pentecostalismo, ya que “...reduce los antiguos dioses al rango de demonios...”(Bourdieu, 2006: 48). Este discurso también coincide con el de uno de los pastores que entrevisté. Él me dijo que:

Pastor A: Tenemos gente que discierne este mundo a otro nivel, ¿verdad?, y lo que tú has escuchado es un nivel pues muy humilde a comparación de otra gente que te voy a nombrar. Pero ellos testifican que hicieron convocación a los demonios en unidad, adoradores de Satanás y que trajeron dos príncipes muy fuertes a Juárez. Cuando eso inicia ellos dicen que a la media noche bajaba, estaban en el espacio, estaban en el aire y bajaban y que de ahí inicia la violencia. Toda la gente que no conoce la guerra espiritual se le atribuían los carteles, pero...en los carteles hay satanistas...

Patricio V: -¿De la Santa Muerte?

Pastor A: La mayoría. Pero por ejemplo carteles, yo tengo gente aquí que ha sido liberada de los carteles, que servían para alguno de los carteles y ellos me testifican que cada vez que iban a matar a alguien agarraban a la muerte y le decían: aquí está la promesa, y le disparaban, y besaban a la muerte que la traían colgada. Entonces, en ese mundo se mueven muchos demonios mucho muy fuertes. Esto lo creemos porque en Estados Unidos había un indio que el levitaba, era muy poderoso en las tribus, muy poderoso a nivel satánico, muy poderoso, él tenía controlado a Estados Unidos en las tribus de los indios [...] y cuando se convierte a Cristo, entonces él se dedica a escarbar en su totalidad como derrotar a estos príncipes, él vivía orando nada más, no hacía otra cosa más que orar y su rublo [sic] fue, su línea fue perseguir los demonios, a expulsarlos de los territorios. Yo tengo un apóstol que lo conoce⁶², y él le dijo –“yo estoy orando”, y él lo fue a ver, le dijo:..., por que hizo liberaciones en unos estados de...Estados Unidos, y él le dijo: ¡espérame, sí voy a ir a Juárez! pero déjame orar, y el vino en secreto a Juárez, y él se paseó por las calles de Juárez y de ahí se derribó la violencia; fue cuando empezamos a entrar y se lo atribuyeron a un montón de cosas pero nosotros que conocemos ese mundo, sabemos lo que pasó. Este señor unido con la iglesia que ya estábamos orando

⁶¹ Este tema se analizará con más detalle en otros capítulos, aquí solo se incluye una mirada a vuelo de pájaro por lo que se relaciona con la nota.

⁶² No me dijo quién era ese apóstol, fue como que lo quisiera manejar en secrecía, pero muy probablemente se trata de Alfonso Murguía.

... y que nosotros muy, muy sabiamente, muy prudentemente invitamos a gentes estratégicas a orar. El día que venía no quería que nadie supiera que iba a venir, pero teníamos el conocimiento de que esa semana venía, y esa semana nosotros nos unimos a orar. Los demonios reconocen las autoridades, cuando Pablo, aquellos hombres hijos de Cebas quisieron expulsar al demonio dijeron: “a Pablo conocemos, y sabemos quién es Cristo, pero ¿tú quién eres?; y un solo demonio desnudó a 7 y les dio una golpiza. Cuando tú lees ese texto y lo profundizas, los demonios están reconociendo el nivel de ese hombre que lo respetan, entonces este indio ya estaba muy viejito, ...logró ese nivel [...] El no, no...él se mantenía en el anonimato, él guardaba el anonimato por su raza y porque él sabía, todo lo que él sabía de ese mundo que él vivió, toda su vida casi, y ya se convirtió a Cristo muy adulto. Él sabía que la popularidad lo derrotaba a él, él sabía que recibir los aplausos, las felicitaciones y todo lo que el mundo hace cuando Dios te usa es herramienta del Diablo para perjudicarlo. Entonces...el pastor que lo trajo me testificaba que él vivía aislado orando, y cuando tenía una intrusión [sic] de Dios de ir a liberar a algún estado, él no iba a liberar una casa. No, no. O sea, su nivel era muy alto, ... iba y nos tocó... El pastor nos dijo que sí, sí estuvo aquí, y es cuando se empieza a bajar la violencia. Obvio que había mucha gente orando alrededor del mundo (Alfredo Castro⁶³ entrevistado por Patricio Vázquez, 1 de agosto de 2017).

Todo lo anterior me lleva a pensar en lo que dice Bourdieu (2006) respecto a la lucha de los agentes en el campo por el monopolio de la administración de los bienes de salvación. Habría que matizar algunas cosas, pero sin lugar a duda la lucha por colocar su discurso como legítimo, recurre a la descalificación de los “otros” actores religiosos, a quienes se les demoniza, o como bien lo señala Bourdieu, desde su perspectiva los denuncia como magos y profanadores, en suma los presentan como los manipuladores ilegítimos de los bienes de salvación.

En cuanto a la oposición que existe en el campo, entre los detentadores del monopolio de la gestión de lo sagrado, definidos objetivamente como pastores y los especialistas de otras expresiones religiosas como la Santa Muerte, a quienes se les designa el lugar de magos o brujos, de acuerdo con la lógica del campo, se encuentra ahí el origen de la oposición entre lo sagrado y lo profano y, correlativamente, entre la manipulación legítima (religión) y la manipulación profana y profanadora (magia o brujería) de lo sagrado, ya que los secretos de lo sagrado corresponden solo a Dios y a su cuerpo sacerdotal, se trate de una profanación objetiva, de la magia o de la brujería, como religión dominada, o de la profanación intencional de la magia como antirreligión o religión invertida (Bourdieu, 2006: 47). Es por lo que:

...toda práctica o creencia dominada [magia y brujería] está destinada a aparecer como profanadora en la medida en que, por su existencia misma y en ausencia de toda intención de profanación, constituye una contestación objetiva del monopolio de la gestión de lo sagrado, por lo tanto de la legitimidad de los detentadores de ese monopolio; y, de hecho,

⁶³ El nombre real del pastor fue cambiado para proteger su identidad.

la supervivencia es siempre una resistencia, la expresión de la negativa a dejarse desposeer de los instrumentos de producción religiosos (Bourdieu, 2006: 49).

Además, la profanación, dicho sea de paso, tiene que ver con la simbolización del diablo, pues "...se acepta la realidad del mal y se la caracteriza; y cierta actitud frente al mal..." (Geertz, 2003:121). Esta relación no es una relación accidental y exterior, sino que afecta profundamente la naturaleza física y moral de aquel que es señalado como mago, pues lleva sobre sí la marca de su aliado: el diablo (Mauss, 1979: 67).

Inclusive, como en los otros casos citados, aunque la declaración de la nota en la que se presentó el libro, es de las más evidentes en la que hay una narrativa mágico religiosa de guerra espiritual, también apareció el factor social pues se dijo que:

En esta lucha vamos a integrar a las iglesias con las autoridades y la población civil en base [sic] a estrategias que contemplan programas de integración de los jóvenes que a partir de la desintegración familiar se van adentrando en el mundo del crimen empezando por las pandillas, y terminando con la imposibilidad de reintegrarse socialmente cuando ya cuentan con antecedentes criminales" (*Norte*, 22 de noviembre de 2008).

Esto último, aunque se trataba de una de las intenciones que no sabemos si realmente se hayan alcanzado a lograr, mientras tanto ya hay una ganancia en términos de capital simbólico de prestigio al convencer a la sociedad de quiénes son los 'buenos' y quiénes son los 'malos'.

2.5.6 Los ángeles: mensajeros celestiales del arrepentimiento

También fue muy difundido a finales de la pasada década y en varias ocasiones en la presente, que un grupo de jóvenes de una llamada Iglesia Salmo 100, se disfrazaron de ángeles, salieron con pancartas a las calles y se colocaron en distintos puntos de la ciudad para manifestarse en contra de la violencia y a hacer un llamado a la comunidad a "ponerse a cuentas con Dios" y a arrepentirse de sus pecados (<https://www.youtube.com/watch?v=3WVNppCh5Cw>). Ellos estaban afiliados al movimiento Evangelismo Masico, coordinado por Eduardo García.

En fechas más recientes lo mismo ocurrió cuando estuvo preso en le CEFERESO de Ciudad Juárez, Joaquín "el Chapo" Guzmán, a quien dirigieron mensajes a través de pancartas que sostenían los llamados ángeles mensajeros, mensajes en los que se podía leer: "Peña Nieto, respeta la salud de Joaquín El Chapo", "Chapo Guzmán tu único abogado y salvador será Jesucristo" (*Norte* de Ciudad Juárez, 24 de septiembre de 2016, consultado en <https://nortedigital.mx/angeles-le-hablan-chapo/>)

Además, esto también se relaciona con otra cosa que plantea Rita Segato, cuando dice que los “Rituales son artefactos comunicativos que, a un mismo tiempo, crean, sellan un continente social –a veces como comunidad, otras veces como fraternidad o hermandad–, y permiten que la corporación o consorcio así formado inscriba el espacio con la marca de su existencia. En ese sentido, está claro que el ritual consagra, sacraliza un territorio como tal” (Segato, 2007: 50). Por ritual se entiende no solo prácticas formalizadas y protocolos estandarizados, sino también el uso de objetos y utensilios, así como tipos de edificación y arte decorativo. Es decir, en ese espacio físico en el que se sitúan muchas de las iglesias, es fácilmente perceptible la marca de estas religiones en sus templos y fachadas.



Imagen tomada de *Norte*, versión digital, septiembre de 2016

2.5.7 La policía celestial: la justicia en manos de Dios

En ese mismo tenor en junio de 2011, con el propósito de buscar la paz, según su entender, un grupo de evangélicos de la ciudad exhortaron a sus fieles, y a la población en general, a tomar las calles de la zona Centro mediante la oración. La invitación surgió en el marco de la redistribución de la estación de policía Centro. Adicionalmente, un grupo numeroso de cristianos evangélicos propusieron orar por la policía municipal para ayudarla a lograr su objetivo contra la delincuencia en la zona centro. El pastor Alfonso Murguía Chávez, representante de los grupos evangélicos,

mencionó: “Ahora que vamos a tener una policía cercana, vamos a salir a predicar por todo el centro para ver resultados más favorables, vamos a involucrarnos con un liderazgo real” (*El Diario*, 30 de junio de 2011). El coordinador de una extraña organización religiosa, con principios evangélicos, denominada Policía Celestial, creada por el líder moral del Partido Encuentro Social, Alfonso Murguía (<http://detrasdelanota.com/opinion-colaboradores/mocken-entre-militares-zanganos-y-profecias/>)

También se dirigió a los elementos del recién nombrado Distrito Centro y les pidió que hagan valer su autoridad en ese sector para recuperarlo para los juarenses. “Ustedes ya no son la policía de Ciudad Juárez, son nuestra policía, tomamos total dominio, y si tomamos la responsabilidad vamos entonces respetándolos y creyendo que tenemos una policía digna” (*El Diario*, 30 de junio de 2011). Añadió que las personas tienen que buscar la paz de la ciudad, que ya no deben solamente buscarla en lo individual. “Vamos a adoptar la calle, vamos a tomar el centro para orar, ahora que vamos a tener a los policías de nuestro lado”, insistió (*El Diario*, 30 de junio de 2011).

2.5.8 Cuando la pesadilla es un circo y atenta contra la moral

El Circo de las pesadillas es un espectáculo escénico que se presentó en Ciudad Juárez el año pasado de 2017. Debido a su contenido poco ortodoxo, en el que “El famoso acto circense, que mezcla teatro de suspenso y casa de espantos, aterriza en la ciudad entre el asombro y el morbo, ya que sólo los valientes se atreven a ir, mientras que algunos grupos sociales no están de acuerdo con su llegada” (Vanguardia, 7 de septiembre de 2017, consultado en <https://vanguardia.com.mx/articulo/el-circo-de-las-pesadillas-entre-el-terror-y-la-polemica>).

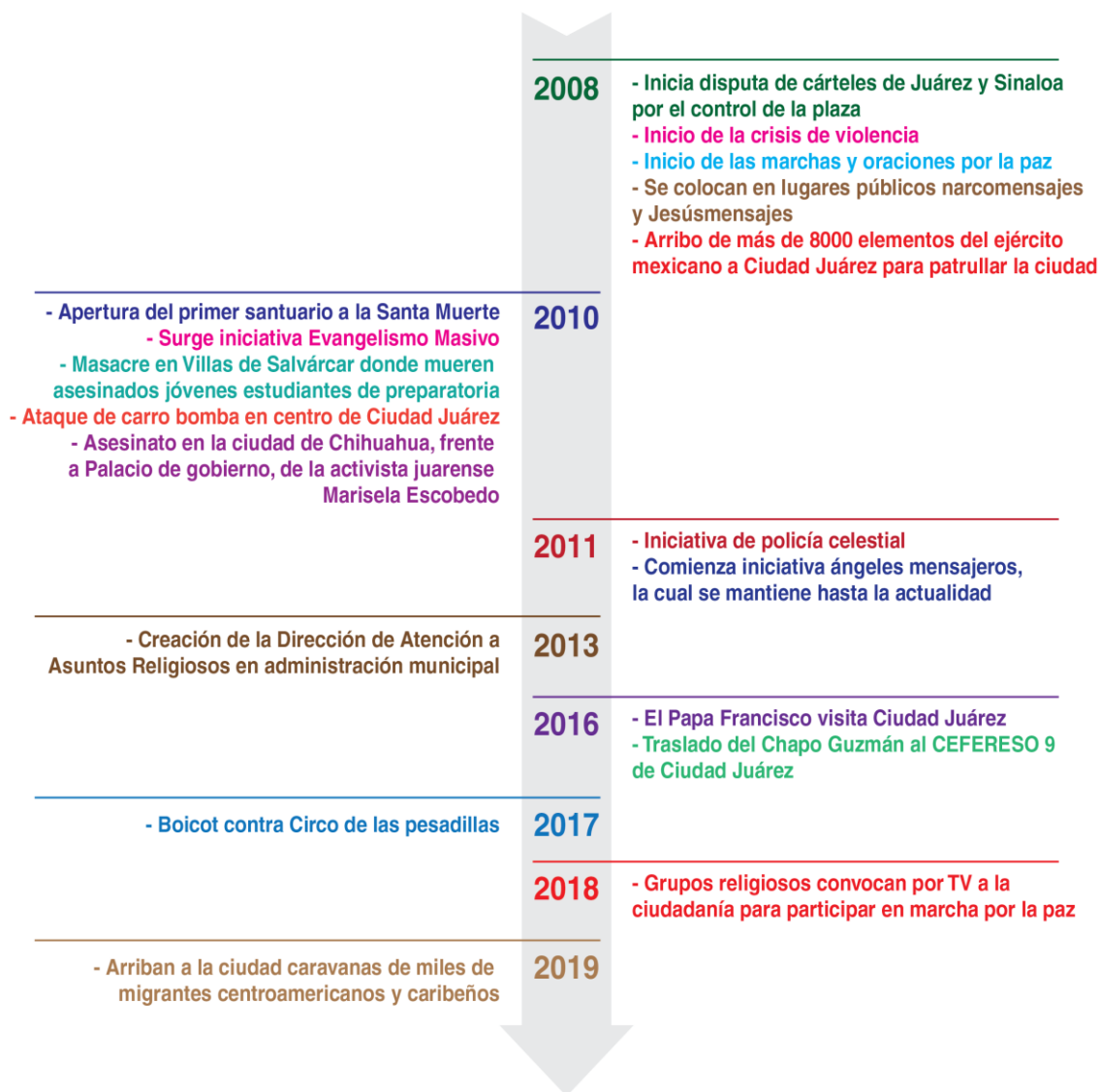
En reacción, varios pastores del Consejo Evangélico de Ciudad Juárez solicitaron al alcalde Armando Cabada Alvidrez cancelar su presentación, debido a que según ellos “atenta contra los principios morales y espirituales que rigen a la mayoría de los ciudadanos que anhelan la paz” (*El Diario*, 6 de abril de 2017) y también afirmaron que “a través del terror, pánico y miedo se abren puertas espirituales que te van a traer consecuencias psicológicas y espirituales” (Vanguardia, 7 de septiembre de 2017, consultado en <https://vanguardia.com.mx/articulo/el-circo-de-las-pesadillas-entre-el-terror-y-la-polemica>).

Argumentaron además que: “En lugar de ayudar al bienestar de nuestra frontera, viene a exaltar el terror, el miedo y la violencia, entre otros problemas sociales de los cuales aún no nos

hemos recuperado” (*El Diario*, 6 de abril de 2017) expuso el religioso Conrado Monterrosa, al leer el documento que se entregó al presidente municipal en el que se le hacía dicha solicitud. En este ejemplo, se muestra abiertamente la lucha de un sector religioso por imponerse, a costa de censurar a una compañía de espectáculos dramatizados y es un reflejo de las ideas sobre la demonización del otro.

En contraparte, el sacerdote Eduardo Hayen Cuarón, párroco de la Catedral envió un mensaje a los fieles católicos, para que no se confundan con el Circo del Terror o del Horror, y el Circo de las Pesadillas, ya que existe una diferencia según él entre ambos, lo cual entra en total conflicto con la visión de los grupos evangélicos de la ciudad, los cuales lo desapruban en su totalidad por ser parte del mal o estar vinculado a lo demoníaco. Por lo que consideró importante el sacerdote Hayen, aclarar esa situación, que en nada beneficia se estén dando esas confusiones, dijo que “[...] el Circo de las Pesadillas es otra cosa, es justamente eso, es diversión, es un circo, es acrobacia, es una presentación como tal y efectivamente trae figuras que asustan, como los payasos y algunas otras figuras, pero de ninguna manera es satánico. Tampoco hace rituales entre el público asistentes [...]” (*El mexicano*, 8 de abril de 2017). Lo interesante de todo es la contraposición de posturas que dan cuenta de las disputas ideológicas en el interior del campo religioso y sobre todo el que todo lo que no es cristiano, o no se le considera como tal, tiende a demonizarse, como sucede con los casos que veremos a continuación.

Arena política/social	Pentecostales	Neopentecostales	Diferencias
Marchas por la paz, oración masiva, mensajes en pancartas	Participaron en varias de estas actividades, incluyendo congregaciones de Asambleas de Dios, y de otras denominaciones como el Dios vivo	Participaron y organizaron algunas de estas actividades.	Ambos consideran que son armas espirituales para contrarrestar el mal.
Cercanía al poder/participación partidos políticos	Su cercanía es más esporádica. No son promotores abiertamente de un partido político, aunque no desaprovechan las oportunidades que este vínculo les pueda dar para difundir su dogma	Destacan por su vínculo con gobernantes y ser promotores de partidos políticos. Entre los actores más conocidos está Alfonso Murguía y Edilberto Royval	Están más cercanos a la participación en partidos o en la política formal los neopentecostales, pero los pentecostales no desaprovechan los beneficios que pueda traerles la cercanía con el poder.
Asociativismo	Participan en ellas, como por ejemplo la congregación Jehová Nissi y el Dios vivo	Son promotores, algunos de ellos son los líderes de algunas de estas asociaciones.	Ambos participan en las distintas asociaciones que se hicieron en la ciudad.
Ángeles mensajeros	Son de una congregación de las Asambleas de Dios	No participan en esto	Esta es una actividad exclusivamente de una congregación pentecostal popular, con una membresía de nivel medio/bajo.
Policía celestial	No participan en esto	Es promovida por Alfonso Murguía	Es una iniciativa de un grupo neopentecostal pero los pentecostales de las congregaciones tradicionales y populares favorecen que la policía sea ayudada espiritualmente para regenerarse.



2.8 Reflexiones finales

Así como todas las acciones relatadas anteriormente hubo muchas otras semejantes durante esos años, pero he escogido solo algunas de las que consideré más ilustrativas para plantear la participación de los grupos evangélicos y pentecostales en la vida pública de la ciudad, participación que generó sus réditos en el campo religioso pues les dotó de una visibilidad considerable que permitió construir una imagen y reconocimiento social mucho más favorable que el de otros grupos religiosos. Sin embargo, en los años siguientes, las actividades de Evangelismo Masivo y de otros grupos, así como otras actividades decrecieron porque los pastores y líderes evangélicos, que conformaban esa agrupación y otras semejantes, entraron en

un letargo de conformismo. Se creía que la violencia había concluido (después de la época más convulsa, durante el periodo de Felipe Calderón) y muchos de ellos emigraron a los partidos políticos en busca de posiciones.

En resumen, hay algunas piezas del rompecabezas que siguen faltantes, sin embargo, podemos arribar a ciertas conclusiones. No sabemos si las intenciones de los dirigentes de estos movimientos, como es el caso de Alfonso Murguía haya sido motivado genuinamente por sus convicciones religiosas de hacer activismo en favor de la paz de la ciudad, o realmente solo había un interés de instrumentar la religión para obtener recursos monetarios y capital político. Tampoco sabemos si como parte de su ideología religiosa estaba presente la parte mítica cosmológica acerca de que la violencia tenía su origen en la presencia y actividad de grupos religiosos demonizados, como ilustra la nota en donde declara Salvador Barbosa que en Juárez hay más de 200 sectas satánicas trabajando para generar mal en la ciudad. Sin embargo, estas declaraciones, así como el actuar del pastor Murguía coinciden con los rasgos del neopentecostalismo y de las metas y visiones sobre el mundo. Además, sabemos que uno de los pastores que pertenece al CAICE, que preside Murguía, cree en esa narrativa mítica, pues él es quien declara que se hizo un pacto satánico para desatar la violencia en la ciudad. También sé que el pastor Alfredo otorga diezmo a Alfonso Murguía pues él es a quien reconoce como su autoridad religiosa.

Lo cierto es que el resultado de esto ha redundado en mayor visibilidad, aunque no siempre haya aceptación, o sea bien vista por todos, como es el caso de Rafael Navarro, al menos la imagen que difundió la prensa que ha cubierto durante este periodo la actividad evangélica, no ha construido una imagen negativa, y por el contrario se han visto beneficiados los grupos de evangélicos porque incluso han llegado a obtener puestos de función pública. Como es el caso de Edilberto Royval. El obtener poder, el mejorar una posición en el campo político, si esta es ocupada por un agente religioso, también es ganar capital. Quien obtiene más poder también tiene mayores posibilidades de influir en el campo religioso. Recordemos que si estamos de acuerdo con que hay un mercado religioso, y la lógica de este es el ganarse a los devotos, y no simplemente imponerse a ellos, como antaño sucedía cuando el monopolio católico era indiscutiblemente superior, implica que en la lógica de campo haya más recursos y estrategias para ganarse adeptos. El poder de los grupos pentecostales ha incrementado, es la idea a la que podemos arribar, con todas las implicaciones que eso trae.

Capítulo 3. Tres congregaciones pentecostales de Ciudad Juárez: Pan de Vida, Jehová Nissi y Dios Vivo

3.1 Introducción al capítulo

Este capítulo contiene una descripción de las estructuras de organización de tres congregaciones pentecostales en Ciudad Juárez. Se retoman tres casos representativos circunscritos a un segmento popular, cuyas membresías están compuestas principalmente por personas de clase trabajadora, media/baja y baja, la mayoría con educación básica, bastantes con estudios truncos, o solo iniciados en alguna profesión. Esto a fin de tener una mirada de la composición de las instituciones religiosas hacia su interior, la relación entre los especialistas (pastores), líderes y la comunidad de miembros en general mediada por las ideas religiosas. En los capítulos anteriores pudimos ver la relación y la posición del pentecostalismo respecto a otras religiones y devociones en el campo religioso de la ciudad, mientras que en éste se trata de ver al interior de las congregaciones pentecostales, considerado un nivel intermedio entre lo macro (la ciudad) y lo micro (trayectorias individuales). Para ello planteo comparar el rol de los ministros y líderes, concilios y asambleas de las tres congregaciones, con respecto a la ideología religiosa pentecostal, cuyo *leitmotiv* llaman en términos religiosos: “llenura del Espíritu Santo”, una amplia categoría nativa que es la columna vertebral de la ideología religiosa pentecostal.

Es necesario puntualizar que, en este texto, considero como ideología religiosa un conjunto de elementos articulados, como discursos, mensajes, retórica y estética, atravesados y sistematizados, por la creencia en el poder benigno del Espíritu Santo (es decir la llenura del Espíritu Santo), que hace posible la regeneración moral de los individuos y con ello el bienestar y la paz en sus vidas y su entorno. Es la misma concepción religiosa que afirma que las fuerzas espirituales invisibles tienen una incidencia en la realidad material; no solo la benigna del Espíritu Santo, sino también la maligna que proviene de las fuerzas demoníacas y trae consigo destrucción y malestar. En ese sentido la congregación es la fábrica en donde se construye y reproduce dicha ideología, cuya concepción sobre la realidad social a su vez justifica la agenda pentecostal en el campo religioso, que incluye desde la experiencia de sanación, como el salir a las calles a manifestarse, realizar marchas, jornadas de oración, etc., siempre vinculada a la regeneración del mal y a propiciar el proselitismo (como se vio en el capítulo 2).

Para los pentecostales la búsqueda permanente y vehemente para ser “llenos del Espíritu Santo” es una meta en sí misma y un rasgo de su identidad creyente. Esta idea se retoma en

alusión al día de pentecostés que se relata en el libro de Los Hechos, en la Biblia (Garma, 2004). El bautismo remite a la acción del Espíritu Santo --según la ideología pentecostal—bajo la fórmula de la divina trinidad que se manifiesta principalmente entre los creyentes cristianos, que renacen a una nueva vida, luego de dejar atrás la vida en el mundo y el pecado para convertirse en hijos de Dios;⁶⁴ su manifestación se hace posible a través de la invocación por medio de la oración, y puede tener como evidencias la glosolalia (hablar en lenguas), el llanto, los temblores corporales, visiones, revelaciones individuales, y en casos más excepcionales puede provocar sanaciones divinas (cuando es una petición hecha a la divinidad), entre otras cuestiones que son consideradas parte de los dones espirituales propios del Espíritu Santo.

Esto también tiene que ver estrechamente con un ejercicio de ministración y regulación de los dones de salvación por parte de los especialistas, cuya conducción de los servicios generan formas sensoriales (Meyer, 2018) en los fieles. La experimentación del Espíritu Santo y sus dones están al alcance del creyente común ya que su acceso posee cierta libertad de acceso individual, pero no están del todo exentos de la manipulación de los especialistas. Las formas sensoriales son entendidas como:

[...] formas autorizadas de organizar e invocar el acceso a lo trascendental que configura el contenido (creencias, doctrinas, conjunto de símbolos) y normas religiosas. Estas formas juegan un papel central en la modulación de los practicantes como sujetos religiosos, involucrándolos en prácticas particulares de adoración y patrones de sentimiento. Como resultado, las formas sensoriales son parte de una estética religiosa específica, que ordena un compromiso sensorial de los seres humanos entre sí y con lo divino, generando sensibilidades específicas. Las religiones actúan a través de formas sensoriales históricamente generadas que son distintivas e inducen patrones repetitivos de sentimiento y acción. (Meyer, 2018: 29).

Basado en lo anterior, considero que hay dos cuestiones relevantes que resaltar aquí. Una es que las formas sensoriales son modos autorizados de la presencia de la divinidad. Pero ¿autorizados por quién? por los especialistas legítimos, principalmente pastores. ¿Por qué digo que ellos las autorizan? Primero, porque ellos se reconocen a sí mismos y son reconocidos por la congregación, como autoridades “ungidas por Dios”, lo que les confiere no solo potestad de promover la experimentación de las formas sensoriales, sino también se reconoce en ellos la

⁶⁴ Según los pentecostales, y los evangélicos en general, no todos los seres humanos son hijos de Dios, solo son aquellos que se han convertido a la verdadera fe, que han renacido espiritualmente y viven una vida consagrada. Según ellos, un católico, por ejemplo, no es un hijo de Dios. No obstante, no se excluye en su totalidad la acción del Espíritu Santo en los no creyentes, o no cristianos, ya que se piensa que es este mismo espíritu es el que redarguye y convence a las personas para que crean.

efectividad de ser instrumentos de la propagación de la palabra de Dios, porque tienen la sensibilidad de experimentar esas formas sensoriales y estar conectados con la “presencia de Dios”. El Espíritu Santo está en ellos y habla a través de ellos, se manifiesta en ellos. Por ello considero importante entender el peso de los ministros y líderes religiosos.

La segunda cuestión deriva de la primera, ya que esos mismos especialistas son los que le imprimen un sello particular a la manipulación de los bienes de salvación y la administración de sus congregaciones, pues, con ello se contribuye a la ideologización de la comunidad de creyentes y fortalecimiento de sus instituciones. Esto porque ellos escogen el tema de sus predicaciones, la duración, los énfasis, alientan a los feligreses que se congregan a tener experiencias extáticas, ejercen cierta manipulación psicológica sobre los congregantes para que se sientan emocionalmente comprometidos y busquen tener una experiencia sensorial, que hablen en lenguas, que canten fervorosamente, que lloren, etc. Esto es sumamente importante ya que las experiencias sensoriales son cada vez más fuertes que los fundamentos bíblicos. Es común escuchar que la conversión o la fe absoluta en algo se debe ya no a que así está escrito en tal versículo de la Biblia, o en tal pasaje, sino en la vivencia “yo sé porque lo viví” y en las sensaciones “yo sentí la presencia del Espíritu Santo”. Mientras más fuerte sea la experiencia corporal y emocional, más se refuerza la voluntad de creer sin cuestionar. Las emociones crean la condición de credibilidad (no solo de administrar la creencia sino las condiciones de lo creíble).

En virtud de lo anterior, se contempla estudiar los tres casos de congregaciones de diferentes orígenes que por sus particularidades enriquecen el análisis, aunque también tienen mucho en común. Justamente esas diferencias y similitudes en los énfasis de cada congregación es lo que me permitirá dar cuenta de la riqueza o potencial del pentecostalismo como oferta religiosa. Las tres poseen rasgos y características claramente pentecostales. Jehová Nissi es de origen bautista, pero pentecostalizada; Dios vivo es de origen metodista pero reformada y pentecostalizada; y Pan de Vida, pertenece a las congregaciones pentecostales de las Asambleas de Dios.

La razón por la que se eligieron estos casos se debe a que Pan de vida pertenece a una de las denominaciones con mayor presencia en la ciudad, las Asambleas de Dios, con más de 70 establecimientos religiosos según el Directorio Estadístico Nacional de Unidades Económicas del INEGI. Lo cual de entrada ya nos da una idea de su representatividad y peso en la localidad.

El caso de Jehová Nissi, fue seleccionado porque ilustra el potencial de la influencia y transversalidad de la cultura religiosa pentecostal como movimiento que permea el campo religioso, pues al ser una congregación que originalmente era bautista (dentro de las congregaciones de corte histórico es la que tiene más presencia en la ciudad, con cerca de 130 establecimientos según DENUÉ).

El caso de Dios vivo es semejante al anterior. Una congregación que originalmente era metodista, de corte histórico, pero además, a diferencia de las otras dos, se ha convertido en una denominación propia, con nombre propio. La ubico dentro de las corrientes del pentecostalismo y se encuentra asociada y vinculada a las corporaciones pentecostales que agrupan a muchas congregaciones cristianas como son el Consejo de Asociaciones e Instituciones Cristianas Evangélicas y la Alianza Ministerial Evangélica, de las que se ha hablado en el capítulo anterior.

Entre las preguntas que me hago en este capítulo para el abordaje del tema están: ¿cómo construyen la ideología religiosa que sustenta la creencia en el poder del Espíritu Santo o los dones espirituales de acuerdo con los intereses de los especialistas y de los creyentes?, ¿cuál es la importancia de los performances y rituales, u otras formas sensoriales para el convencimiento de la feligresía respecto a la ideología religiosa? ¿cómo se distribuye y se regula el capital de salvación entre las diferentes instancias, pastores, diáconos y líderes que conforman las estructuras de la congregación?

3.2 Ruta metodológica

Como ya se ha adelantado, el abordaje de este capítulo se hará en una escala intermedia entre lo macro y lo micro. Para ello me valdré primeramente de la comparación de tres congregaciones locales de Ciudad Juárez, que reúnen las características de asociaciones pentecostales, ya que creen en la llenura y los dones del Espíritu Santo y sus cultos están cargados de gran emotividad y formas sensoriales. Considero útil la selección que he realizado para su comparación ya que las tres tienen mucho en común, aun cuando presentan rasgos distintivos y matices entre sí y muestran la diversidad que puede existir al interior del pentecostalismo en la ciudad. Son tres ejemplos de ser pentecostal, independientes entre sí, afiliados a diferentes instituciones y con proyectos propios. Para ser más precisos, la comparación se llevará a cabo a partir de los siguientes puntos:

- a) El papel regulador de las estructuras organizacionales de mayor envergadura como concilios y convenciones en la vida religiosa de las congregaciones.

b) Los mensajes, predicaciones y discursos religiosos de los pastores y ministros que imprimen un sello particular y son elementos reguladores de la vida de sus congregantes.

c) Las formas sensoriales y la emotividad como vehículo para alcanzar la llenura del Espíritu Santo.

De manera que lo que me permitirá sustentar y dar cuenta de las diferencias y similitudes, serán en primer lugar: 1) mis observaciones directas registradas en el diario de campo, 2) la narrativa de los sujetos entrevistados y 3) algunos documentos oficiales de las instituciones que detallan aspectos importantes de las instituciones y sus normas (incluyendo páginas en sitios web).

3.3 “La llenura del Espíritu Santo”: leitmotiv de la ideología religiosa pentecostal. Algunos apuntes teóricos

Retomaré nuevamente a Pierre Bourdieu (2006) para explicar la relación entre distintas fuerzas y ofertas que compiten en el campo religioso, el funcionamiento de la institución religiosa hacia el interior, es decir, la relación que hay entre las instancias que la componen: los especialistas (pastores y líderes), los laicos (creyentes comunes) y los bienes que juegan en este campo institucional, por lo cual es útil para explicar cómo es manipulado y apropiado el capital de salvación pentecostal y el papel decisivo que tienen, según me parece, los especialistas.

Por tanto, es necesario retomar las preguntas que me he hecho anteriormente para el desarrollo de mis argumentos, y que son: ¿cómo construyen los pentecostales la ideología religiosa que sustenta la creencia de la llenura del Espíritu Santo, de acuerdo con los intereses de los especialistas y la demanda de los creyentes?, ¿cuál es la importancia de los performances y rituales, u otras formas sensoriales para el convencimiento y educación de la feligresía respecto a la ideología religiosa (e incluir cómo eso es creíble por parte de los creyentes: las estructuras de plausibilidad)? ¿cómo se distribuye y se regula el capital de salvación entre las diferentes instancias, pastores, diáconos y líderes que conforman las estructuras de la congregación?

En tanto que la constitución de las congregaciones pentecostales y la normalización de la vida religiosa en ellas está supeditada a dicha ideología religiosa, podemos decir que la construcción de la ideología es un hecho que se estructura en varios niveles con la participación de varios actores e instancias, que pasan por instituciones de organización corporativistas hasta ministros y líderes locales, quienes son los que aportan con sus cuotas de participación en mayor

o menor proporción el basamento que edifica la ideología del grupo en cuestión. Lo hacen los concilios, lo hacen los pastores, los diáconos y junto con la anuencia de la feligresía que responde afirmativamente a su labor.

Bourdieu (2006) afirma que la religión está predispuesta a “asumir una función ideológica”. Este conjunto de instituciones y actores pentecostales obran asumiendo funciones ideológicas. Para ellos la realidad social de Ciudad Juárez es el producto de la condición espiritual de las personas, de la falta de Dios en sus vidas y específicamente la regeneración que se logra con la llenura del Espíritu Santo. En algunos casos consideran que es efecto de también la influencia maligna del Diablo en la sociedad juarense. Eso explica por qué hay asociaciones intercongregacionales corporativistas que tienen actividad en la ciudad, como se ha visto en el capítulo 2.

Entonces vale preguntarse **¿cómo se erigen y reproducen esas funciones ideológicas, en qué radica su fuerza y credibilidad?** En los siguientes apartados se detallará más este punto, pero adelanto que para los pentecostales si hay injusticia en la ciudad, si hay desigualdades sociales y condiciones de malestar para muchos es porque se trata de una condición que está determinada por no conocer la verdadera fe en Dios, y no tener una relación personal con él. De manera que el camino para mejorar las condiciones de existencia necesariamente debe lograrse con “acercarse a Dios”; aquí es cuando se vuelve sumamente importante encumbrar la idea de que el Espíritu Santo crea nuevas criaturas, los nacidos de nuevo que se vuelven agentes de cambio. Esta idea justifica sus acciones en el campo, como ya lo he afirmado párrafos atrás, porque es el convencimiento, a la credibilidad que posee, está enraizada en el ejercicio cotidiano de la religiosidad de los individuos y toca las esferas más sensibles de sus vidas.

Segundo porque “la llenura del Espíritu Santo” al tratarse de una experiencia estructurada, se vende como un fin que todo creyente pentecostal debe alcanzar y que a partir de ahí debe conducirse en su diario vivir. No es necesario discutir si eso es necesario o no para su vida individual, sino que se acepta al ser miembro de la religión. Se convierte de ese modo en la ideología emblema del pentecostalismo, pues es una experiencia estructurada y estructurante que la diferencia de otras religiones. Bourdieu hace el siguiente planteamiento al respecto de la ideología:

En tanto que sistema simbólico estructurado que funciona como principio de estructuración que 1) construye la experiencia (al mismo tiempo que la expresa) en calidad de *lógica en estado práctico*, condición impensada de todo pensamiento, y de *problemática implícita*, [...] de sistema de cuestiones indiscutidas que delimitan el campo de lo que merece discusión por oposición a lo que está fuera de discusión, por lo tanto admitido sin discusión—, y que 2) gracias al efecto de *consagración* (o de legitimación) que ejerce el solo hecho de la *explicitación*, hace sufrir al sistema de las disposiciones respecto del mundo natural y **del mundo social inculcadas por las condiciones de existencia**, un *cambio de naturaleza*. Particularmente, transmutando el *ethos* como sistema de esquemas implícitos de acción y de apreciación en *ética*, como conjunto sistematizado y racionalizado de normas explícitas, la religión está predispuesta a asumir una *función ideológica*, función *práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario* que no puede cumplir sino en tanto que asegure una función *lógica y gnoseológica* y que consiste en reforzar la fuerza material o simbólica susceptible de ser movilizadada por un grupo o una clase, legitimando todo lo que define socialmente ese grupo o esa clase [...](Bourdieu, 2006: 50).

Respecto al último marcado en negritas, por un lado, el pentecostalismo justifica que existan autoridades terrenales porque éstas son impuestas por Dios y hay que respetarlas y obedecerlas, porque esa es una manera de honrar a Dios, y los creyentes deben poner el ejemplo. Y si son verdaderos creyentes serán sensibles a la labor del Espíritu Santo en sus conciencias que los invita y persuade a guardar y respetar el orden establecido, o en determinado caso contribuir a que sea mejorado o transformado, siempre y cuando se respeten los preceptos divinos. Pero, además conciben que el bienestar de la sociedad solo se logra mediante una conversión, que consista en que quienes no conocen la verdadera fe la conozcan y cada sujeto ejercite una relación espiritual individual con Dios, para de esa manera estar llenos del Espíritu Santo, ser nacidos de nuevo.⁶⁵ La conversión es la clave para lograr el reino de Dios, y con ello lograr que disminuyan las desigualdades e injusticias, así como evitar los problemas que le aquejan. La misión del creyente cristiano es fundamentalmente propagar su fe y convencer a otros de abrazarla, por los medios que tenga. Sin mencionar que para los pentecostales (y en realidad también para los evangélicos en general) nada sucede fuera de la voluntad de Dios, ni siquiera la caída de la hoja de un árbol. Esto incluye el orden del poder político o económico establecido. Lo cual tampoco quiere decir necesariamente que no se pueda mejorar, o transformar si es apremiante, con las acciones de los “verdaderos cristianos”.⁶⁶

⁶⁵ Sigue siendo común, por citar un ejemplo, escuchar entre los feligreses y pastores la idea de que Estados Unidos es una nación bendecida por Dios porque es una nación fundada por cristianos con apego a los preceptos bíblicos.

⁶⁶ Este es el tema del segundo capítulo, que no abordaré más en esta parte pues me enfocaré al siguiente aspecto que tiene que ver con la llenura del Espíritu Santo.

Por otro lado, el pentecostalismo en buena parte recoge su sustento y justificación de carácter fundamentalista en el texto bíblico, pero a diferencia de las sociedades protestantes históricas (como los luteranos y anglicanos), el pentecostalismo recurre sobre todo a rituales altamente emotivos que promueven estados de éxtasis, promovidos por una estética que se presume es también apegada a las escrituras, y que se utiliza para su reproducción e inducción de formas sensoriales (Meyer, 2018). Las formas sensoriales resultan atractivas para los sujetos individuales por su capacidad emotiva (hacer-sentir) y de persuasión (hacer-creer). Esto sucede así porque el pentecostalismo es una cultura religiosa oral y popular pero no tanto una cultura religiosa de escritura como lo son las protestantes históricas (Bastian, 2006) y es mucho más fácil que los feligreses aprendan a comportarse religiosamente mediante los rituales y no tanto por los estudios formales de la Biblia. Sobra decir que en el discurso de los pentecostales no se habla literalmente de estética o de su búsqueda, pero sí se habla de tomar de la Biblia el modelo de la vida religiosa que es apegado a la aprobación divina.

3.3.1 La importancia de las formas sensoriales

Prevalece un modelo conforme a una estética de complacencia de los sentidos y sensibilidades, ya que Dios es un Dios complaciente, sensible y bondadoso. Pues “El deseo de una conexión directa y portátil con el poder de Dios a través del Espíritu Santo es lo que ha hecho, y todavía lo hace, que muchas personas migren a las iglesias pentecostales/carismáticas y renazcan” (Meyer, 2018: 32) en una época en que el pentecostalismo se ha tornado significativamente más eudemonista y hedonista (Mansilla, 2009). Además, estas formas son eficaces a la hora de enseñar a los creyentes a comportarse y tener fe en la verdad que se les inculca de una manera didáctica; una verdad, que se puede demostrar, al menos esa es una interpretación, y apropiarse cuando el Espíritu Santo se encarna en los cuerpos a través de trances, estados emocionales intensos, desmayos, llanto o glosolalia (hablar en lenguas), entre otras cosas. Esas acciones a su vez reafirman que no solo el texto bíblico tiene razón y sigue vigente, sino que los hechos hablan también, en un tiempo en el que las verdades son inciertas y relativas, pero muchos todavía necesitan creer y experimentar para creer. Por ello no sorprende que esto tenga sentido con lo que dice Birgit Meyer (2018), respecto a que:

Para estar presente en el mundo, sin mencionar su difusión, la religión requiere formas tangibles y sensoriales. Por lo tanto, la religión debe analizarse como un tipo específico de estética, siempre que dejemos de lado las sospechas planteadas por el modelo de Weber y basemos nuestra comprensión de la estética sin limitarla al divisor mente-

cuerpo. Tales discursos reconocen la importancia de los sentidos, pero aún los ven subordinados, si no inferiores, al pensamiento racional (Meyer, 2018: 28).

Concuerdo con el planteamiento de darle la importancia que merece a los sentidos, y no infravalorarla como subordinada al pensamiento racional, como principal aspecto para entender a los sujetos religiosos. Este punto es crucial porque en él descansa una parte central de mi tesis. Es precisamente gracias a la fuerza de persuasión y convencimiento que tienen los sentidos porque estos alcanzan a tocar las sensibilidades más elementales de los individuos, los hacen llorar, los hacen sentirse acompañados, los hacen sentirse tocados por Dios. Esta es una idea que se repite mucho en los relatos de los creyentes pentecostales que hablan de ser tocados por Dios durante las sesiones de éxtasis. Y precisamente esa forma de conectar a los feligreses con los dogmas de la fe, con todo lo que implica, el ser nacidos de nuevo: regeneración moral, paz, sentido de esperanza, adquiere la fuerza para hacer convincente y creíble lo que dicta lo que he denominado la ideología de ser llenos del Espíritu Santo. Es para considerar esa fuerza de convencimiento capaz de movilizar a las personas en distintas acciones dentro del campo religioso de la ciudad y en el subcampo pentecostal.

Es importante no dejar de lado que influye también en este fenómeno, la aportación que la propia feligresía hace. O, mejor dicho, la amplia aceptación que la feligresía concede a la religión, por medio de los rituales y performances, y sobre todo por las formas sensoriales que son enseñados por los especialistas y que son recibidos positivamente de parte de los creyentes. Esta es una conexión poderosa que establece un vínculo simbólico con lo sagrado. También hay que decir que el *habitus* espiritualista, hace su parte, pues es un elemento clave para que haya una aceptación, entrega y apropiación, de los bienes de salvación como formas sensoriales que son ofrecidos por los ministros y sus congregaciones. (El tema del *habitus* espiritualista lo abordaré con mayor precisión en los siguientes capítulos). Por lo pronto me limitaré a decir que el aporte de los especialistas, incluyendo esa cuota de los concilios y asambleas, y el de los pastores de cada congregación hacen posible la construcción de la ideología religiosa. Por su parte, el aporte de la eficacia de las formas sensoriales y la anuencia de los creyentes, hacen posible la permanencia y reproducción de dicha ideología. Bourdieu apunta que a estas dos partes que trabajan como mancuerna hacen una estructura de la distribución del capital religioso, como ideología, las cuales corresponden a:

“[...] dos tipos 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 estado implícito por simple familiarización, por lo tanto comunes a todos los miembros del grupo, y puestos en práctica de modo pre-reflexivo, y, por el otro, el dominio erudito de un corpus de normas y de 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[...]”(Bourdieu, 2006: 44).

3.3.2 La ministración de los bienes simbólicos de salvación

Cabe puntualizar aquí, en virtud de lo anterior, que hay una diferencia de peso entre los especialistas y los laicos, que debe ser considerada para responder a la construcción de la ideología religiosa y su reproducción. Ella es importante precisamente porque son los especialistas los que tienen el reconocimiento y la legitimidad para enseñar y para decir qué es lo correcto y qué no lo es, incluyendo los aspectos más sensibles y emotivos, y en eso descansa el poder de influencia que pueden ejercer sobre los feligreses. Los pastores son agentes especializados que, como tal, tienen la capacidad de influir, convencer, persuadir y en determinados casos conminar a sus ovejas. No es que los pastores tengan dones muy diferentes a los que puede tener alguien de los feligreses, sin embargo, la diferencia está en que el pastor representa alguien en el que se ha verificado y reconocido la presencia y eficacia de los dones. En ese sentido, los especialistas pentecostales, principalmente los pastores de cada congregación, insisten constantemente que el bautismo o la llenura del Espíritu Santo, es una verdad bíblica, no simplemente una práctica que se institucionalizó por costumbre con el paso del tiempo, por lo que ellos son responsables de enseñar la verdad y consecuentarla.

Hay que dimensionar satisfactoriamente la importancia del bautismo del Espíritu Santo porque se trata de la máxima evidencia de que una persona está entregada a Dios, es una manera de hacer efectivo el reconocimiento de otros de su conexión con la divinidad. Ello le brinda potencialmente la posibilidad de convertirse en líder o alguien de importancia en su congregación. Y si la persona que ya es creyente aun no siente o no desea experimentar el bautismo, posiblemente algo ande mal con él.

En los tres casos de los tres pastores de las congregaciones incluidas en este análisis, su vehemencia hacia la experimentación del bautismo del Espíritu, es un hecho que queda evidente en cada servicio de culto, al grado que puede percibirse una dosis importante de manipulación psicológica para convencer a la audiencia. Seguramente eso detone que haya quienes, sintiendo culpa o miedo, quizá frustración, incluso busquen desesperadamente ser bautizados por el

Espíritu Santo. Frases como “no resistas el llamado del Espíritu Santo”, “si Dios te está hablando no endurezcas tu corazón”, entre otras son constantemente utilizadas por los ministros durante sus predicaciones para acarrear a los asistentes hacia una experimentación del Espíritu Santo. En el apartado en donde se aborda la liturgia se ampliará más sobre esto.

El pentecostalismo se vive más como una fe de tradición oral que como una religión sustentada teológicamente. Es una religión popular -- en el sentido que plantea Pablo Semán (2008). Se funda en una experiencia cosmológica, pues posee una carga mágico-cosmológica, hay una tendencia a sostener la existencia de un orden sobrenatural en todo lo que sucede en la realidad, incluyendo aquel orden que legitima la presencia y las funciones de las estructuras existentes en la iglesia; fundamentales para la construcción, la reproducción e institucionalización de la ideología religiosa.

Nuevamente estamos ante el hecho de que la ideología del bautismo espiritual, es una estructuración y al mismo tiempo estructura. Es decir que, según esta perspectiva, los pastores, concilios, diáconos y otras instancias, no están ahí solamente por una cuestión de organización, resultado de la toma de decisiones políticas humanas, sino que son, según los creyentes, estructuras impuestas e inspiradas por la divinidad, a fin de constituir su iglesia y la vida de ella conforme a la verdad divina, para que sus adeptos obtengan la “salvación”. Esa inspiración o guía espiritual que proviene del mismo espíritu divino, es una fuerza activa, que constantemente está marcando la pauta en la toma de decisiones y en las actitudes o posturas tomadas frente a determinadas situaciones. Es decir, estructura. Construye. En otras palabras, los especialistas usan el mensaje religioso para autolegitimarse de una manera constante y sistemática, en la que la participación y anuencia de los creyentes, mediante rituales y formas sensoriales, también es importante para construir y reproducir la ideología religiosa.

Con ello se entiende que lo que determina el pastor, por ejemplo, respecto a los mensajes que predica en los cultos, la doctrina bajo la que se erigen, tampoco son elecciones meramente individuales y racionales fruto de un estudio sistemático, homilético y hermenéutico de la Biblia, aunque tengan algo de eso, sino que además son inspiradas por el Espíritu Santo de Dios, y por tanto lo que se enseña o pretende formar en los individuos creyentes son designios directamente divinos que benefician la vida de los feligreses. No son manipulaciones, ni simple retórica, tampoco se trata de espectáculos dramatizados, sino alimento espiritual, a decir de los pastores. Si alguno tiene duda o pone en cuestionamiento eso, las frases de la Biblia, hacen un trabajo

eficaz para justificarse. Una de las más comunes es citar una de las epístolas de Pablo (el apóstol), en donde dice: “Porque la palabra de la cruz es locura a los que se pierden; pero a los que se salvan, esto es, a nosotros, es poder de Dios” (1ª Corintios 1:18).

3.3.3 La regulación de los concilios y convenciones

En esa misma dirección, el papel de los concilios y asambleas también aporta una cuota respecto a la construcción, reproducción y mantenimiento de esta ideología religiosa. No tanto de manera directa, pues la delimitación de sus competencias no establece tal cual que ese sea su rol, pero sí el de supervisar y cuidar que se siga esa línea, y no se convierta en algo que pueda ser considerado herejía o apostasía.

En el caso de la congregación Pan de vida, como miembro del Concilio Nacional de las Asambleas de Dios A.R., está establecido por una serie de puntos doctrinales, que el ejercicio del ministerio pastoral, debe reconocer y creer en “el bautismo en el Espíritu Santo”. Por ello he dicho que hay niveles de participación en la construcción de la ideología religiosa, ya que el cuerpo conciliar de esta denominación establece como norma que las congregaciones que pertenezcan a él deben creer y aceptar el principio del “bautismo del Espíritu Santo” y sus pastores principalmente ser encargados de promoverlo. Uno de ellos explícitamente lo consigna, dice así:

El bautismo en el Espíritu Santo: Creemos que el bautismo en el Espíritu Santo es una experiencia espiritual diferente a la salvación y posterior al nuevo nacimiento en Cristo. La manifestación de que se ha recibido es hablar en otras lenguas, no por propio impulso del hombre, sino bajo la dirección del Espíritu Santo. Es dado para capacitar al creyente en el cumplimiento de la gran comisión (<http://asambleasdedios.mx/html/nosotros.html>).

Pero, debe puntualizarse, que la promoción de ese principio, por parte de los concilios (con sus normas) y los pastores con su labor de ministro, debe hacerse continuamente a través de los mensajes y exhortaciones orientados al ejercicio de diversas prácticas que tienen como propósito lograr el “bautismo o la llenura del Espíritu Santo”. Esto descansa en una interpretación particular del texto bíblico y del seguimiento de una teología traspasada (difundida oralmente), que adquieren los pastores y ellos predicán a sus ovejas, ya que otras agrupaciones evangélicas no creen en dicha llenura e interpretan la labor del Espíritu Santo de otra manera más racionalista, más ascética, menos corporal, y menos emocional, como sucede con los bautistas u otras denominaciones históricas.

También se suma a este pensamiento pentecostal, la creencia en que hay una asechanza constante del enemigo, representado en la figura de “Satanás”, o el “Diablo”, el cual busca incesantemente “matar, robar y destruir”⁶⁷ a los creyentes y al ser humano en general. Por lo que la labor de la iglesia y sus ministros es mantener en pie de lucha a los creyentes contra los embates del enemigo en el diario vivir, ya sea en el trabajo, en las relaciones familiares, en el matrimonio, con los hijos, con los padres, los hermanos, la escuela, y en la misma congregación. El Espíritu Santo es el que brinda esa fortaleza, al ser alcanzado mediante las formas sensoriales que son una conexión individual entre el ser humano y Dios. Para entender un poco mejor la función y el origen de los concilios en los siguientes párrafos haré un repaso a su historia, sus características y facultades.

3.4 Asambleas, convenciones y concilios. ¿Cómo están constituidas?

Para realizar el abordaje anteriormente propuesto es importante hablar detalladamente de las estructuras formales de organización de las iglesias citadas. Eso incluye varios niveles de estructuración, que van de formas aglutinadoras y corporativistas tales como concilios, convenciones y asambleas, hasta la mesa directiva de cada congregación en particular. Lo primero que hay que decir es que estos concilios, convenciones y asambleas son asociaciones que aglutinan a un grupo de congregaciones locales con intereses en común. Dicho sea de paso, recordemos que se había hablado en capítulos anteriores del pentecostalismo como una religión corporativista. Es por lo que las congregaciones locales, es decir los tres casos seleccionados, pertenecen a organizaciones de estructura mayor de las que reciben aprobación y supervisión como reguladoras de ciertos aspectos específicos de su vida religiosa o de las actividades de dichas comunidades particulares. Un ejemplo de eso puede ser la organización de reuniones de confraternidad. Esto es principalmente destacable en el caso de las congregaciones que pertenecen a las Asambleas de Dios, como “Pan de vida”.

Las denominaciones pentecostales congregacionales (con excepción de las apostólicas) no dependen en su totalidad de ellas, pues no existe una jerarquización como la hay en la Iglesia Católica, que tiene verticalizada una cadena de mandos, desde el papa, pasando por los cardenales, los arzobispos, los obispos, sacerdotes, etc., por ejemplo. Aunque sí hay cierta sujeción a estas estructuras de las que reciben supervisión y aprobación, en algunos casos, o en

⁶⁷ Esta es una frase tomada de la Biblia que es muy utilizada por los creyentes para advertir de los planes de Satanás.

su defecto, sanción o censura. Más que todo, el principal propósito de estas organizaciones --a decir de los participantes-- es el generar bloque con otras congregaciones semejantes a fin de capitalizar recursos, recibir apoyo mutuo en temas de proyectos de difusión y crecimiento de su religión, brindar una ministración y compañerismo de pares, en un sentido moral y de orientación en el desempeño de la labor de pastoral.

En los tres casos existe una relación de las congregaciones, Pan de vida, Jehová Nissi y Dios vivo, a órganos de esa envergadura con matices diferentes y únicos. Pan de vida está afiliada a las Asambleas de Dios A.R., asociación de dimensión internacional que tiene delegaciones nacional y regionales en nuestro país; Jehová Nissi, pertenece a la Convención Nacional Bautista, pero no a la regional, por diferencias entre los líderes y el pastor. También ha participado como miembro de la Alianza Ministerial Evangélica; y Dios vivo, que pertenece a la asociación religiosa Ministerio Dios vivo, de reciente formación, a su vez tiene vínculos estrechos con el Consejo de Asociaciones e Iglesias Cristianas Evangélicas de Ciudad Juárez (CAICE), a la cual está asociada y que de ella se habló en los capítulos anteriores. Por lo que en todos los casos mencionados se participa como parte de las organizaciones de mayor envergadura en calidad de estar sujeto a las normas y reglamentos que ellas establecen. En otras palabras, estas organizaciones ejercen cierta regulación sobre las congregaciones que pertenecen a ellas.

Es importante considerar que esta regulación tiene un cierto nivel de injerencia en el funcionamiento administrativo y en la vida religiosa de cada congregación; aunque no del todo, y no siempre esté explícito o formalmente no se estipule tal cual. Por ejemplo, algo que deben tener en común como parte de las normas de cada concilio o convención, es una homogeneidad doctrinal. No puede haber una congregación que no crea en la trinidad, ni que no crea en el bautismo en el Espíritu Santo. La pertenencia a una de estas asociaciones que cuentan con registro como asociaciones religiosas ante la Secretaría de gobernación, tampoco limita la pertenencia a otras asociaciones de igual manera de carácter corporativista, como el Consejo de Asociaciones e Iglesias Cristianas Evangélicas, la Alianza Ministerial Evangélica y otras que existen en Ciudad Juárez y se han abordado en los capítulos anteriores. Solamente que hay que aclarar que, en el caso de dichas asociaciones, el ejercicio de regulación es prácticamente nulo si las congregaciones pertenecen a un concilio o convención. El único caso que quizá sea la excepción en esto es el de la Iglesia Pentecostés Dios vivo, pues la formación del Ministerio Dios vivo es de reciente data y aún no concluye su proceso burocrático. Además, sé de primera mano

(comunicación personal con Alejandra Castro, 2018) que el pastor de Dios vivo rinde cuentas y diezmo a Alfonso Murguía, director del Consejo de Asociaciones e Iglesias Cristianas Evangélicas.

También son igualmente importantes otros aspectos como el de las formas en la liturgia, aunque hay cierto margen de libertad, a su vez existen límites, y quien no cumpla con ellos puede quedar sujeto a sanciones o incluso una expulsión si ello implica una diferencia doctrinal con el resto de los miembros, como se verá más adelante en el caso de Jehová Nissi.

3.4.1 Las Asambleas de Dios A.R.

Las Asambleas de Dios es una denominación cristiana fundada en los Estados Unidos en el siglo XX. Arribó a México durante la primera mitad de esa centuria, y pronto echó raíces en este suelo para posteriormente independizarse de su matriz norteamericana y constituirse como una rama de las Asambleas de Dios pero con dirigencia mexicana. Desde 1914 Henry C. Ball, uno de los ministros que dieron origen a las AD, comenzó a trabajar entre mexicanos en el sur de Texas. En 1917 se inició la obra de las AD al sur del Río Bravo, cuando algunos mexicanos que se convirtieron en Estados Unidos regresaron a su país y comenzaron a predicar en los estados norteros de Sonora y Tamaulipas. Ese mismo año el pastor Henry C. Ball (proveniente de Estados Unidos) comenzó a trabajar entre mexicanos, emprendiendo la obra misionera de las Asambleas de Dios, las cuales se establecieron en Monterrey en 1917 (<http://www.uacj.mx/UEHS/Paginas/El-Movimiento-Pentecostal-Moderno.aspx>).

Posteriormente, en 1920 la misionera canadiense Ana Sanders fundó el templo que ahora se conoce como Templo de la Fe en Cristo, en la ciudad de México, que inicialmente perteneció también a las Asambleas de Dios. Cabe señalar que las iglesias pentecostales establecidas en México, muestran la amplia gama doctrinal, de gobierno y disciplina que caracteriza al pentecostalismo en todo el mundo.

En la histórica convención realizada en Monterrey, N.L., entre los días 28 de octubre y 1 de noviembre de 1929, se entregó el liderazgo en manos mexicanas constituyéndose así, la Convención de las Asambleas de Dios en México, donde se fijó como meta que su nacionalización: “La iglesia mexicana será gobernada por ministros mexicanos, la iglesia mexicana se sostendrá con pesos mexicanos y los ministros mexicanos establecerán la obra de las Asambleas de Dios en todo el territorio mexicano”

(<http://www.uacj.mx/UEHS/Paginas/Asambleas-de-Dios.aspx>). En el contexto regional más cercano a mi localidad de estudio, las Asambleas de Dios se establecieron en Chihuahua capital en 1943, por obra del misionero José Rocha que fundó sus primeros establecimientos en casas particulares.⁶⁸

Actualmente en el estado de Chihuahua las AD están organizadas en dos distritos: Distrito Norte y Distrito Sur. El cuerpo directivo de cada distrito está formado por un superintendente, un vice-superintendente y un secretario-tesorero. Cada distrito se divide en regiones y secciones. Cada distrito también cuenta con varios Departamentos: Misiones, Evangelismo, DEC, Construcción, Promotor de Estudios Teológicos Ministeriales, Promotor de Estudios de Iglesia, Promotor de Estudios Seculares, Sociedad de Damas, Sociedad de Varones, Sociedad de Jóvenes, Sociedad Infantil, Sociedad de Misioneritas, Exploradores del Rey, Profesionistas y Hombres de Negocios (<http://www.uacj.mx/UEHS/Paginas/Asambleas-de-Dios.aspx>).

La adscripción de Pan de vida corresponde al primer distrito. Dicho distrito, es el encargado de agrupar a las diferentes congregaciones que hay en los municipios de Juárez, Guadalupe, Praxedis G. Guerrero, Casas Grandes, Ahumada, Janos, Ascensión, Madera, Buenaventura, pertenecientes geográficamente a la parte norte del estado. La dirigencia del primer distrito está constituida por tres superintendentes distritales que a su vez son pastores de congregaciones locales pertenecientes al mismo. La labor de ellos es la de supervisar y de regular que las congregaciones que pertenecen a su núcleo de competencia cumplan con los lineamientos estipulados en la constitución de las Asambleas de Dios,⁶⁹ así como recolectar diezmo de parte de las congregaciones pertenecientes que es utilizado para emprender proyectos de mayor magnitud en beneficio de todas las congregaciones que pertenecen a esta organización. Entre

⁶⁸ El primero local se instaló en la de un señor de apellido Gómez y luego en la de Juana Rodríguez Hernández, ubicadas en la colonia Santo Niño e Industrial). En 1953 los cultos se hacían en la casa de Francisco Jiménez en la colonia Santo Niño. En 1955 se compró el terreno de lo que hoy es el templo El Redentor en lo que eran las márgenes del Río Chuvíscar. Posteriormente fueron pastores en la naciente congregación los hermanos Román Reyes, Samuel Sandoval y Raymundo Olmeda.

⁶⁹ La constitución de las Asambleas de Dios es un documento que estipula todas las normas y reglamentos, así como doctrinas y sanciones de dicho concilio. Por el momento no he podido conseguir una copia, pero está contemplado hacer una revisión para enriquecer este análisis.

dichos proyectos o actividades pueden incluirse campañas de evangelización, brigadas de salud, apoyar a misioneros en otras ciudades o países, o por ejemplo de manera más reciente la adquisición de una propiedad en la sierra de Chihuahua, en el municipio de Madera, con el fin de realizar allí los campamentos distritales⁷⁰ que se celebran año con año durante el verano.

Las AD han tenido un importante crecimiento. Se ha logrado tener numerosos seguidores en la sociedad a pesar de la discriminación e intolerancia religiosa que ha habido a lo largo de los años hacia las minorías. Actualmente se tiene presencia casi en cada colonia o barrio de las ciudades principales con centros de predicación u obra social, predicación al aire libre u otros medios de promover el mensaje evangélico de salvación (<http://www.uacj.mx/UEHS/Paginas/Asambleas-de-Dios.aspx>).

El concilio de las Asambleas de Dios se reúne periódicamente para tratar asuntos concernientes a su institución. Según un pastor se dedican a lo siguiente:

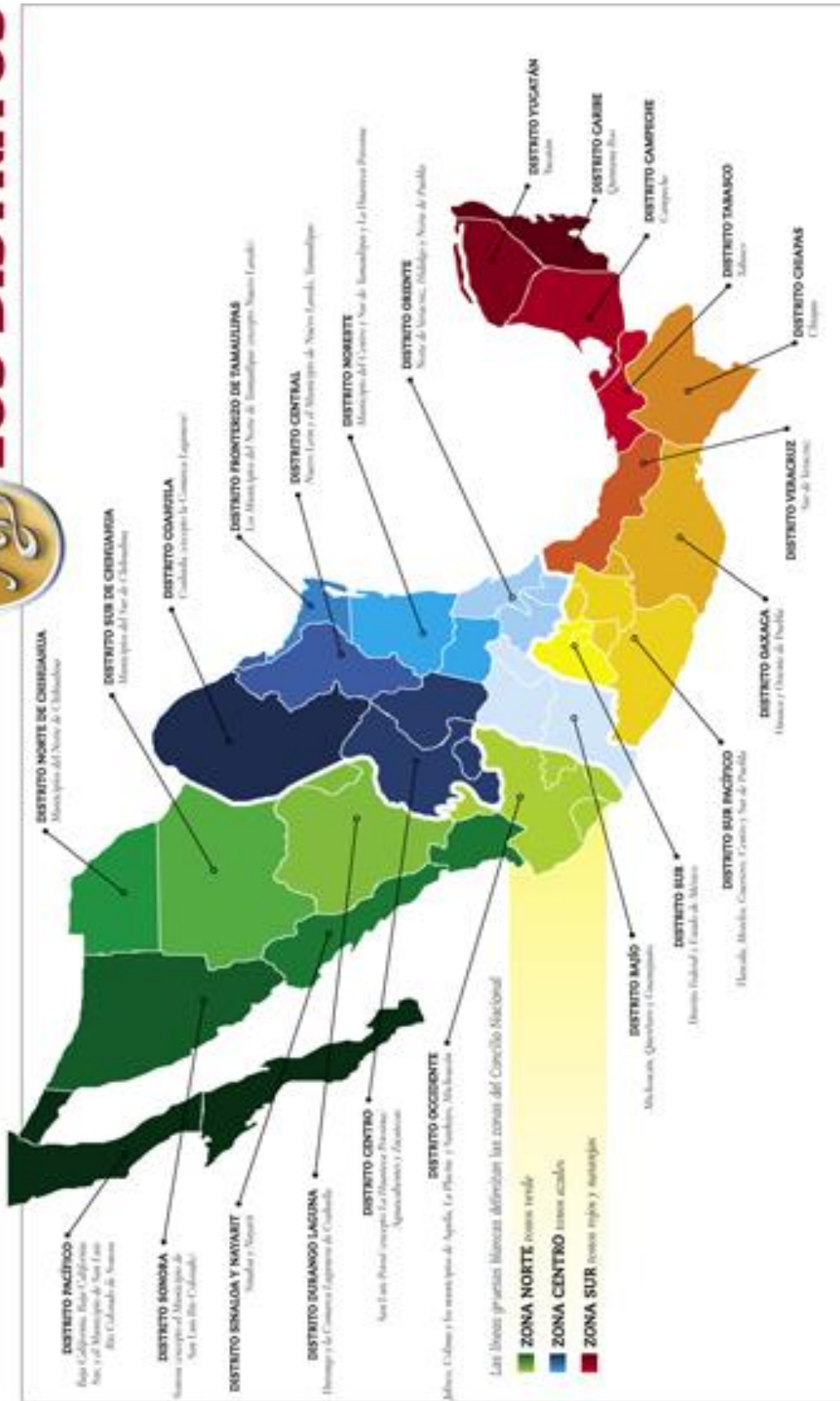
[...] nosotros tenemos cada dos años una convención o congreso nacional donde arreglamos cosas de la constitución, vemos problemáticas, hacemos minutas, y vamos mejorando en base a [sic] la problemática que hay con las personas con la iglesia y todo, toda nuestra doctrina fundamental se basa en 16 puntos doctrinales que son bíblicos totalmente todos [...] (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, 10 de agosto de 2018)

Quizá en el caso de Pan de vida y de las Asambleas de Dios sí podamos ver un poco más de verticalidad y jerarquización, pues hay una cadena de mandos a la que sí hay que rendir cuantas, aunque vale aclarar nuevamente que no de todo, solo de ciertos aspectos específicos. Un pastor me hizo verlo con más claridad de la siguiente manera:

[...] nosotros no nos regimos, tenemos un orden y por ejemplo si yo cayera en un pecado sexual pues yo tengo que comparecer ante un colegiado de pastores que ellos impondrán una disciplina y una restauración. Entonces no es como que yo mando, yo quiero, tienes una línea. A mí me gusta porque siempre he estado de acuerdo en la supervisión, sí creo que es importante; cualquier persona que está bajo supervisión pues está bien, pero cualquier persona que no está me parece peligroso porque ya entonces se adueñan de cosas; consideran el templo suyo, la gente suya y es peligroso, [eso pasa mucho] en las [iglesias] independientes, a nadie le rinden cuentas[...] (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, 10 de agosto de 2018)

⁷⁰ Los campamentos distritales se celebran durante el mes de julio, y están dirigidos principalmente hacia los jóvenes. Se realizan diversas actividades, como cultos, talleres, juegos, veladas de oración, etc.

ESTRUCTURA DEL CONCILIO NACIONAL
Y COMPOSICIÓN GEOGRÁFICA DE
LOS DISTRITOS



Mapa que muestra la division administrativa de las Asambleas de Dios A. R. a nivel nacional
<https://asambleas.net/como-se-organizan-las-asambleas-de-dios-en-mexico-jerarquia-eclesiastica/>

3.4.1.1 La organización y ubicación de la Iglesia Pan de Vida

El templo Pan de vida está ubicado en la Calle Árabe #9425, en el fraccionamiento Las haciendas, al sur oriente de Ciudad Juárez. Esta es una zona popular de la ciudad, rodeada de maquiladoras y centros comerciales de conveniencia. Es una de las zonas que presenta altos índices de rezago en la localidad, como ya se ha visto en el primer capítulo.

Su sede está conformada por tres casas de interés social contiguas, acondicionadas para usarse como centro religioso. Está formado por dos plantas: en la planta baja se encuentra el auditorio donde se llevan a cabo los cultos, así como un pequeño recibidor y una cocina en la parte inmediata a la entrada, mientras que en la planta superior se encuentran los salones usados para la escuela dominical. No hay patio o reja que rodee el edificio, pues éste da directamente a la calle sin que nada le anteceda. En la fachada posee una manta de lona que tiene escrito el nombre de la iglesia y los horarios de los servicios religiosos. Se encuentra a mitad de la cuadra rodeado de casas particulares y frente a un parque con cancha de futbol soccer.



Fachada del templo Pan de Vida. Tomada de Google.

Al igual que muchos otros templos evangélicos -- principalmente en esta zona de la ciudad-- están establecidos en edificios de vivienda improvisados. No son inmuebles que se

construyeron para ser templos. Esto en primer lugar porque resulta más barato acondicionar un edificio que construir uno nuevo, y porque en las creencias de estos grupos no se le da mucha importancia a un tipo especial de arquitectura para estos lugares de culto, porque lo importante es lo que hacen no tanto en donde lo hacen. Lo que les importa es que se encuentre con las condiciones necesarias para ser un centro de reunión. No está de más decir que no tiene ningún adorno de tipo religioso en el exterior y que lo único que lo saca a flote como templo es la manta que cuelga en su muro.

3.4.1.2 El gobierno es congregacional, pero “estamos bajo autoridad”⁷¹

Ya he adelantado que los asuntos locales y decisiones de realizar actividades en el interior de la congregación, le competen solo a la congregación y no al concilio. Es decir, las decisiones recaen en las personas que tienen su membresía acreditada de la congregación, que les faculta para poder votar sobre los asuntos de la congregación. Son considerados miembros quienes son bautizados ahí, quienes son aceptados por votación de los que ya son miembros de la congregación, o quienes proceden de otra congregación y presentan una carta elaborada por el pastor de la congregación a la que pertenecían para que sean recibidos ahí como miembros. Por ejemplo, administrar las ofrendas y diezmos, las reparaciones al edificio, la compra de equipo técnico de sonido o de clima, etc. Los miembros de la congregación también votan para la elección de los cargos de liderazgo, es decir, quiénes van a ser los responsables de coordinar ciertas actividades como la escuela dominical, los cultos de barrio, el evangelismo en las calles, entre otras cosas. Esto es muy importante para ellos porque cada elección que se hace debe estar bien pensada según dice su pastor “Por salud espiritual de la iglesia, [ya que] por ejemplo un neófito, alguien que no tiene conocimiento, que trae otras ideas no es muy sano por ejemplo que esté dando clases. Nos va a perjudicar en la doctrina, entonces sí uno tiene que observar eso” (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, 10 de agosto de 2018).

El gobierno de la congregación y su administración en general, fuera de la participación de los miembros cuando toca hacer elecciones por vía de voto democrático, recae en la dirigencia

⁷¹ La autoridad recae en el conjunto de los miembros de una iglesia local. Es decir, cada congregación se gobierna a sí misma de manera autónoma. Su énfasis radica en la soberanía de cada iglesia para determinar sus asuntos. Las iglesias con este tipo de gobierno suelen agruparse en asociaciones y convenciones, defendiendo la cooperación de las iglesias en la misión, aunque nunca supeditadas unas a otras o a alguna organización supraclesial. Pertenecen a este tipo de gobierno las iglesias bautistas, las asambleas de hermanos, algunos pentecostales, y las iglesias congregacionalistas de Estados Unidos, entre otras (Roselló, 2008: 7).

local, es decir, en la mesa conformada por el pastor y los diáconos. En este caso el pastor es Raymundo Gutiérrez, quien es la principal autoridad en la comunidad Pan de Vida, aunque según he notado, este cargo de dirigencia es compartido de facto con su esposa Dora de Gutiérrez, a quien la congregación también llama la pastora.⁷²

Este cuerpo directivo tiene la última palabra en toma las decisiones importantes respecto a la vida de la congregación, aunque haya una consulta y votación de la membresía, a veces se cede a las autoridades que determinen si no se llega a un consenso. Esto puede ocurrir en diferentes actividades como organizar veladas de oración, adquirir bienes materiales para uso de la congregación, la administración de los recursos económicos, etc. En resumen, este núcleo de dirigentes es el responsable directo de lo que sucede en la congregación en cuanto a la organización y a la supervisión para el bienestar de la vida religiosa de su membresía.

Corresponde también a esa mesa directiva amonestar, así como disciplinar a los miembros que incumplan en alguna norma, o que incurran en algún pecado considerado grave. Hay una práctica que es común y en la jerga de la congregación se le ha llamado “pasar al cuartito”, en alusión a cuando se le ha llamado a algún miembro a que se presente en una habitación pequeña que hay dentro de las instalaciones del templo, para que pueda entablarse una conversación privada con dicha persona a fin de esclarecer su responsabilidad o culpa en alguna falta, y en caso de ser así determinar la manera de disciplinarlo o sancionarlo.

Durante ese tipo de sesiones se le señala a la persona que está acusada de cometer un pecado o falta (desde cometer adulterio, fornicación, hasta embriagarse o cometer algún robo). Las faltas pueden ser muy variadas. Si la persona ocupa algún cargo en las actividades de la iglesia, como dirigente de algún ministerio, la penalización puede ser mayor. A esto se le llama poner en disciplina. La disciplina puede consistir en retirar a esa persona de su cargo por un tiempo, ya sea semanas, meses, o incluso un año, o prohibirle realizar algo, según sea considerada la gravedad de la falta. Si por ejemplo la falta fue cometer fornicación, algo que suele ser más común entre los jóvenes, se le puede prohibir al inculpado ver a la otra persona con la que

⁷² Este es un asunto interesante pues a diferencia de otras denominaciones evangélicas, en la pentecostal el papel de la mujer adquiere otra notoriedad, que no tiene en denominaciones como la bautista, por ejemplo. Aquí incluso es utilizado el término de pastora y se le conceden facultades semejantes a la de su esposo, toma de decisiones, autoridad, etc. En el caso de las congregaciones como la bautista la mujer tiene un papel secundario y sumiso, no puede ser pastora, ni es llamada de esa forma la esposa del pastor, así como tampoco tiene una autoridad semejante ni se le imputan atributos como los del pastor. Por el contrario, se considera un error que una mujer sea líder de la congregación ya que se piensa que es una actividad exclusiva para hombres.

cometió la falta, al tiempo que se le exhorta a que ya no lo vuelva a cometer y que retome la vida “santa”.

En ese sentido la dirigencia distrital no tiene competencia en estos asuntos ya que se considera que la congregación tiene plena autonomía y facultades en los temas de su vida interna y cotidiana. La intervención del distrito podría darse solo en casos en los que fuese el propio pastor el que incurra en alguna falta grave, como la infidelidad a su esposa que se considera adulterio, o si él mismo solicita en ocasiones extraordinarias dicha intervención para mediar sobre algún asunto, por mencionar algunos ejemplos. De manera un tanto más común puede ser la intervención de la dirigencia distrital en el caso de que la congregación incurra en lo que consideren una desviación doctrinal o una herejía, situación en la que el distrito puede someterla a supervisión o en casos extremos resolver expulsarla de la organización y de las Asambleas de Dios. Es en esas situaciones que ejerce su cuota de regulación religiosa especializada e institucional.

3.4.1.3 El papel del pastor en Pan de Vida

El pastor es la autoridad principal en la congregación- Es el encargado de impartir los sermones del domingo y de los cultos en general. También designa quien puede predicar cuando él no lo hace, para darle oportunidad a los predicadores que inician su carrera ministerial (o ya sea porque el pastor esté ausente a causa de un viaje o por que se encuentre en otra congregación haciendo lo mismo). Los mensajes y los énfasis de sus contenidos son dirigidos por él. A decir de él, su tarea es que “[...] solo ratifica y administra las personas y los dones que hay ahí” (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, 10 de agosto de 2018).

El pastor Gutiérrez, es uno de los principales promotores de la estética y las formas sensoriales pentecostales. En cada culto o reunión de la congregación, su intervención es muy incisiva. Cada vez que predica es muy insistente en que los feligreses deben experimentar la llenura o el ser bautizados por el Espíritu Santo, mediante la participación de oraciones intensas que induzcan al trance, a hablar en lenguas, a “quebrantarse” que es como llaman cuando una persona llora y se presenta como arrepentida por cometer un pecado o por no llevar una vida religiosa lo suficientemente santa y consagrada. Incluso cuando él no predica durante las reuniones, cuando termina de hacerlo la otra persona, acostumbra subir al estrado, para dar un segundo sermón, pues toma la palabra y comienza a hablar para exhortar a que los asistentes se acerquen al estrado con el fin de buscar “la presencia del Espíritu Santo”.

La recaudación de los diezmos en la congregación es otorgada íntegramente a él para su manutención, sin que haya un sueldo fijo, sino que esta suma puede fluctuar de acuerdo con lo que se haya recaudado. Esta es una diferencia importante con otro de los pastores, Rafael Guzmán de Jehová Nissi, pues él recibe un sueldo fijo cada semana, el cual es determinado por votación de la congregación durante las sesiones dedicadas para la toma de estas decisiones. En algunas ocasiones he escuchado algunas críticas al respecto, pues los ingresos de Raymundo no son nada modesto, mientras que algunas de las personas de la congregación apenas ganan el mínimo y a veces tienen escasez en su despensa. Una persona de esa iglesia me hizo un comentario acerca de que lo que se hace con los diezmos no es ilegal, porque así está establecido; pero considera que sí es inmoral porque él pastor vive holgadamente mientras que sus ovejas no, y es de ellas de quien recauda para su manutención. Sin embargo, esto es visto por el propio pastor y por muchos miembros como perfectamente aceptable y correcto porque es la bendición que Dios le da por su trabajo y fidelidad.

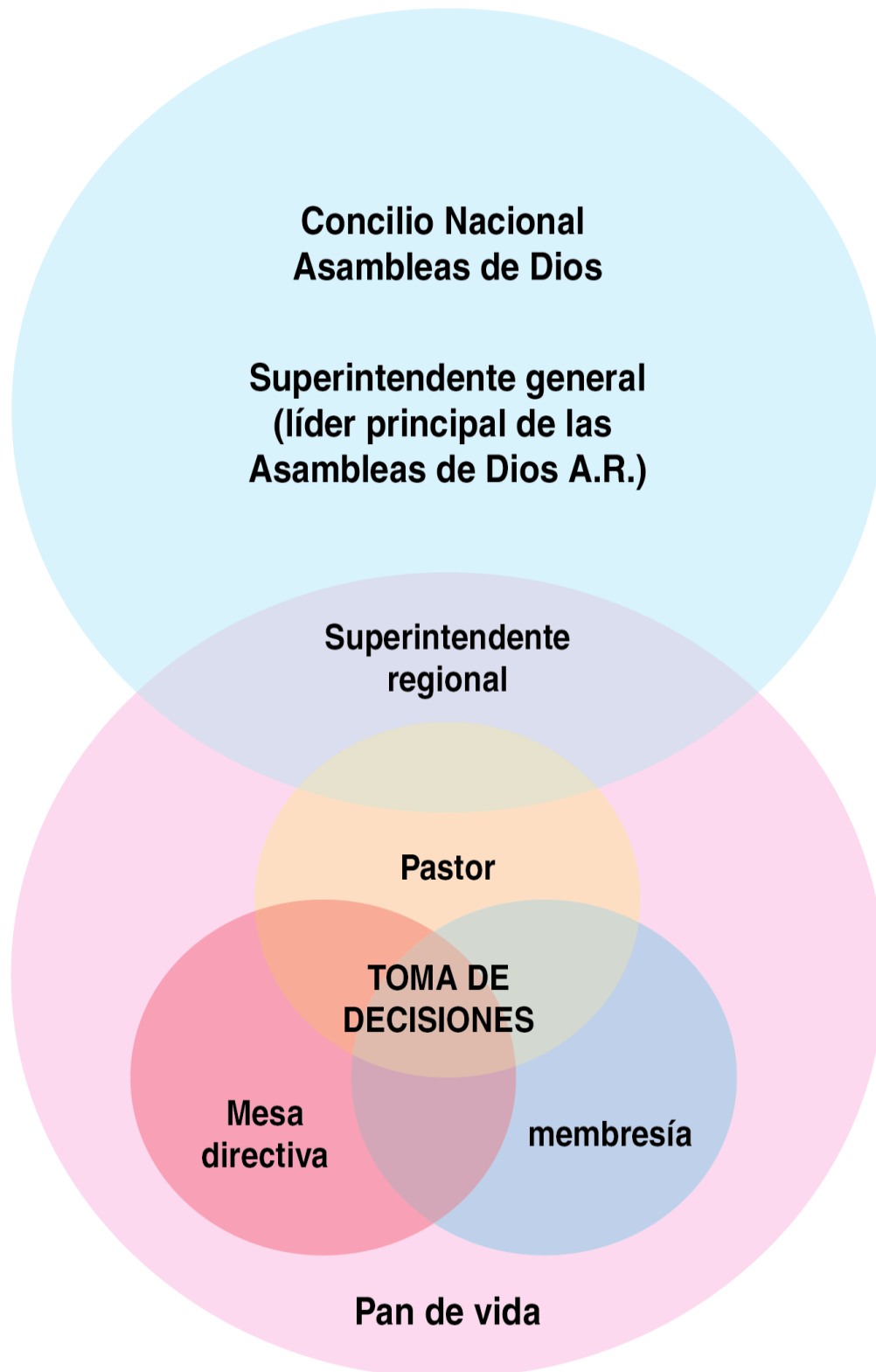
Otra cosa que me parece relevante acerca de las funciones del pastor es lo concerniente a cómo se visualiza él mismo en su tarea de ministro. En el siguiente fragmento de una entrevista deja ver que para él su liderazgo es estar envuelto en medio de una guerra espiritual. Por el momento no voy a abordar ese tema sino hasta los siguientes capítulos, sobre las prácticas religiosas en la guerra espiritual y las trayectorias de los individuos. Muchas de las acciones o situaciones que se presentan en la vida diaria de la congregación son problemas sociales comunes, pero son vistos por él como actos de guerra de parte del enemigo. Raymundo Gutiérrez afirma que:

el estar en una iglesia y ya como líder estás enfrentado una guerra espiritual, entonces el pastor es el que lleva básicamente la carga de la gente espiritualmente. Y hemos pasado situaciones ya con las familias, con los hijos, con, muy fuertes espiritualmente. Entonces eso es algo que va dentro del paquete del pastor, no solo es, como te decía, predicar, aconsejar, no, también es visitar, estar en los momentos de desgracia de. Hace poquito mataron a un hijo de una persona de la iglesia, este, hace poquito pues han muerto algunos, o sea cosas así que también conlleva la vida de la gente. No se puede evitar y tiene uno que enfrentarlo...el estar en el funeral, el estar en el hospital, el atender casa, el esposo que dejó a la esposa, todo eso, todo eso son gajes. Son situaciones que también a veces la gente no ve, este, hubo una semana que me pasé tres cuatro veces por día en el hospital en diferente persona porque habían como cuatro, cinco internados en diferentes hospitales, entonces pues mi trabajo fue ese, toda la mañana, toda la tarde, visitando, orando. Podemos decir que esos son los momentos difíciles (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, agosto de 2018).

3.4.1.4 Los diáconos de Pan de Vida

Los diáconos en esta congregación son tres, y son los encargados de apoyar al pastor en las tareas que le corresponden. Por ejemplo, cuando este se encuentra ausente y también lo está su esposa ellos son la máxima autoridad en la congregación. Su labor también consiste en sugerir al pastor sobre algún tema o problema, o en su defecto difieren con él en la toma de ciertas decisiones. Generalmente no es así pues se da un trato de “compadrazgo” con él y se está de acuerdo con todo, como sucede de manera general en la cultura política mexicana, que los subalternos a una autoridad por lo general, aunque puedan en teoría diferir con él, no lo hacen y apoyan todas sus decisiones. Ellos forman parte del grupo que cita a las personas que incurrir en alguna falta para establecer una disciplina que se les va a aplicar. Los asuntos íntimos y fuertes de la iglesia son los temas en los que mayor injerencia tienen. Cuando me tocó hacer trabajo de campo las personas que ostentaban este cargo eran Claudia Heredia, Abel Aguilar y María Díaz, pero su cargo se renueva cada año, y deben ser votados nuevamente para continuar. Es interesante dos cosas que hay que destacar aquí: una es la participación femenina en un puesto de este nivel, pues a diferencia de otras iglesias evangélicas en la pentecostal la ocupación de cargos por parte de mujeres es algo muy común y es bien visto. A diferencia por ejemplo de las iglesias más conservadoras, como la bautista. En el caso de la otra congregación incluida en este estudio, que es de origen bautista, aunque pentecostalizada, se tienen las formas tradicionales y las mujeres no tienen acceso a ocupar ese tipo de cargos.

Otro punto importante es que este pequeño grupo, junto con el pastor, concentra el poder de decisión de los asuntos más importantes de la iglesia, y es el encargado de sancionar y corregir la conducta de los individuos, de manera que muchas cosas que en la iglesia ocurren pasan por el cedazo de su criterio.



Esquema organizacional de Pan de Vida. Se puede apreciar la jerarquía que estructura la organización de esta congregación.

3.4.2 Las convenciones bautistas en el mundo y el surgimiento de la denominación bautista

Algo semejante ocurre con las convenciones bautistas, aunque hay que decir que de las congregaciones que son miembros existe un mayor grado de autonomía, y la separación de su matriz estadounidense fue más temprana que en el caso anterior. No hay una fecha exacta sobre la fundación de la iglesia bautista en la historia, pero se sabe que fue durante el siglo XVII en Inglaterra que surgieron los primeros grupos, luego estos migraron a América, a lo que eran las trece colonias de Nueva Inglaterra, por motivos de persecución religiosa en el viejo continente. Más tarde, en el siglo XIX fue que llegaron a México los primeros misioneros bautistas estadounidenses y desde entonces hay presencia de estos grupos en nuestro país.

Para la convención bautista existen, de manera análoga a su homólogo Concilio de las Asambleas de Dios y su Declaración de fe de 16 puntos, los llamados siete principios bautistas, que son las normas o las pautas ideales sobre las que estos han basado su actividad orgánica. A diferencia de otras denominaciones evangélicas, con las que podrían compartir muchas doctrinas, como la existencia de la Trinidad, por mencionar un ejemplo (incluso con la Iglesia Católica), dichos principios antes mencionados son los que han servido de soporte para definir su identidad. En palabras de Anderson (1978: 44), que vale la pena citar, las diferencias entre doctrina y principio son: “¡Una doctrina es lo que se cree a la luz de la Biblia: un principio es lo que se hace a la luz de la doctrina!”, por lo que en los principios van implícitas doctrinas que deben seguirse para así cumplir a su vez con los principios, indispensables para pertenecer a la convención. Los principios son los siguientes (Anderson, 1978):

- 1) Principio Cristológico (El Señorío de Cristo)
- 2) Principio Bíblico (La autoridad del Nuevo Testamento)
- 3) Principio Eclesiástico (Una Membresía Regenerada)
- 4) Principio Sociológico (Un Orden Democrático)
- 5) Principio Espiritual (La Libertad Religiosa)
- 6) Principio Político (La Separación entre la Iglesia y el Estado)
- 7) Principio Evangelístico (El Evangelismo Personal y la Empresa Misionera)⁷³

Todos los principios antes mencionados nos contextualizan para comprender la organización histórica de los bautistas, pero al mismo tiempo nos remiten a un entorno actual.

⁷³ Estos principios, tal como se enumeran y nombran fueron establecidos en época moderna, probablemente en el siglo XX. Lo cierto es que no he encontrado referencias claras de su origen tal como se nombran en esa lista. Sin embargo, los bautistas afirman que esos principios existen desde la fundación de la denominación, solo que no tenían el nombre que actualmente ostentan.

Si entramos en más detalle otros puntos que derivan de estos principios son los siguientes: La autoridad de la Biblia, El axioma de la libertad de religión, La autonomía de la congregación local entre los bautistas, El sacerdocio de los creyentes varones, Las implicaciones misionológicas de las doctrinas bautistas, El sentido y significado del bautismo y la membresía en la iglesia, Las relaciones y responsabilidades de las asociaciones y convenciones bautistas estatales y locales entre sí y con las iglesias locales (Convención General Bautista de Texas, 2002: 20).

Así mismo estas congregaciones han mantenido su estructura de principios bautistas, pero además debemos de considerar que cada congregación se gobierna a sí misma y que “no debe haber” diferencias de verticalidad entre sus miembros; pues el sistema de organización y gobierno de todas las iglesias bautistas es congregacional, es decir, cada congregación integrada por quienes son reconocidos como miembros de ella. Son estos los que toman las decisiones sobre los rumbos de la estructura eclesiástica, forman una asamblea local elegida y constituida democráticamente por los miembros de este grupo religioso, y se vota para tomar alguna decisión.

Otro principio bautista es el congregacionista, que para los bautistas afirma que cualquier iglesia de este orden, puede elegir su líder espiritual llamado pastor, destituirlo o mantenerlo según lo deseen los miembros de la congregación. Estos líderes religiosos por lo regular son formados en seminarios propios de esta denominación, por consiguiente, son elegidos libre y democráticamente en sus asambleas locales, sin necesidad de una ordenación superior externa, pues la autoridad reside en la iglesia, no en el pastor.

Algunos incluso consideran que los llamados principios bautistas son neotestamentarios. Como vimos líneas antes, no se niegan estos fundamentos, inclusive los bautistas más consecuentes en la interpretación y cumplimiento de estos principios, por ejemplo, consideran a la “Iglesia de Cristo”⁷⁴ como “la esposa invisible de Dios”, compuesta por los verdaderos creyentes de cualquier denominación en cualquier parte del mundo, que solamente Dios conoce

⁷⁴ En el sentido de una gran comunidad imaginada de creyentes de todos extractos sociales, culturales, étnicos, etc. Incluso personas que pertenecen a otras religiones que no son la bautista pero que son creyentes en los dogmas fundamentales del cristianismo.

y trata, aunque en algunas iglesias no se admite en la Cena del Señor⁷⁵ a miembros de otra denominación cristiana.

Por su parte, la oportunidad que tiene la comunidad de creyentes para que sus miembros (quienes han sido bautizados o la congregación les ha reconocido como tal). Por consiguiente “el principio cardinal de los bautistas con respecto a la iglesia, y lógicamente, su punto de partida en la eclesiología, es la insistencia en una membresía regenerada. Sus prácticas, tales como el bautismo de creyentes, el antipaidobautismo⁷⁶ y la comunión limitada” (Anderson, 1978: 58), por este motivo los simpatizantes que en un momento determinado cumplen con las características anteriores, se convierten en miembros activos, que tiene derecho a participar en la toma de decisiones con respecto a asuntos eclesiásticos.

Asimismo, pareciera ser que las congregaciones bautistas no tienen ninguna autoridad jerárquica superior, ni una serie oficial de creencias teológicas bautistas, sin embargo, lo cierto es que las distintas convenciones a lo largo del mundo en donde se han consolidado han mantenido el control del mapa religioso de las iglesias y misiones. Por este motivo cada iglesia, que se adhiere a una convención, tiene que aceptar su reglamento y lineamientos, dentro de los cuales también están los principios dogmáticos⁷⁷ que ya se han mencionado con anterioridad. Al cumplir con los requisitos, se pertenece a ella y dentro de esta existe un ministerio encargado de los asuntos

⁷⁵ La cena del señor es el rito de tomar de comer el pan y tomar el vino, como lo enseñó Jesús en el relato de los evangelios. Es como el equivalente a la Eucaristía católica, solo que no se considera que el pan y el vino se transubstancian y sean literalmente la carne y la sangre de Cristo. Es solo un rito que simboliza y rememora su misión y sacrificio en la Tierra.

⁷⁶ Esta teoría pretende identificar a los bautistas con los movimientos sanos del antipaidobautismo, especialmente con los anabautistas del siglo XVI, y llegar hasta la iglesia primitiva. Sostiene que hay una relación entre la historia bautista y la historia de los Antipaidobautistas. Los historiadores que apoyan esta teoría no pretenden hallar una sucesión histórica con los grupos antipaidobautistas; sin embargo, creen que hay un parentesco espiritual, pero encontramos en sus trabajos muchos eslabones perdidos. Por fe, y no por investigación histórica, suponían que alguna vez la cadena estaba completa. Para ellos, la cadena completa del antipaidobautismo desde los apóstoles hasta los bautistas modernos está escondida en la noche oscura de la antigüedad. Ellos confunden la historia del bautismo con la historia de la denominación bautista. Creen que los bautistas son la culminación de una larga lucha contra el bautismo infantil. Trazan una línea anímica pero no histórica a través de los anabautistas alemanes, suizos y holandeses y de los grupos cismáticos surgidos como los Novacianos del siglo III, los Donatistas del siglo IV, los Paulicianos del siglo V, los Valdenses y Petrobrusianos en el siglo XII. Hacen hincapié en que el movimiento anabautista del siglo XVI es la transición entre los antipaidobautistas antiguos y los bautistas modernos” (Bandt, 2005: 3-4).

⁷⁷ Por ejemplo, las Convenciones Regionales como de las iglesias bautistas en el estado de Chihuahua se han constituido como Asociaciones Religiosas con su respectivo registro en la Secretaría de Gobernación, además se recomienda a las nuevas iglesias que busquen su constitución como asociaciones religiosas a la mayor brevedad posible. Para entender este principio organizacional, se puede consultar las diferentes páginas de las convenciones a nivel mundial. Para ver la funcionalidad que tiene se puede consultar mayor información al respecto de esta en: <http://www2.uacj.mx/UEHS/Mapa/Bautistas.htm>

teológicos el cual tiene la función de administrar lo referente a la enseñanza teológica en un instituto teológico que es sostenido con recursos de la convención.

Desde luego la complejidad eclesiástica de los grupos bautistas es determinada por el gran crecimiento que ha tenido a lo largo de su proceso histórico, al constituir visiones, ramas y grupos, aunque en esencia se mantiene gran parte de su base tanto institucional como dogmática, que ya se ha explicado anteriormente. También existen grupos o iglesias independientes de cualquier convención, que se autodenominan bautistas independientes, pero que al mismo tiempo pertenecen a una red de iglesias independientes,⁷⁸ que les permite expandir sus ministerios. Lo anterior se menciona, para no formular una creencia general de que todas las iglesias bautistas pertenecen a una convención, esto es un fenómeno que se da en todas partes del mundo.

Aunque ya se ha dicho que entre las funciones de la convención puede estar la de censurar prácticas que se desprendan de doctrinas que se consideran incorrectas, es cierto que la convención no ejerce gobierno sobre las iglesias bautistas en el interior y, solo puede participar en la censura si la iglesia misma autoriza su intervención, o, en todo caso, se le retira la membresía a la iglesia que no cumpla con las normas que se establecen desde dicha institución. Solo para recordar un poco, como ejemplo se puede mencionar la necesidad de guardar cierta doctrina y principios, al momento de solicitar ingresar como miembro de ella; esto nos habla de que es un órgano regulador y vigilante que determina el curso de ciertas congregaciones rebeldes, que no se sujetan a los intereses propios de ésta.

3.4.2.1 Jehóva Nissi: entre la Convención Nacional Bautista de México A.R. y la Convención Regional Bautista del Norte de Chihuahua “Mateo M. Gurrola”

La Iglesia Jehová Nissi se encuentra en la colonia Azteca en al poniente de Ciudad Juárez, una zona que fue conflictiva hace unos años atrás y caracterizada por ser un sector de clase popular donde habitan personas procedentes de distintas partes de la República mexicana. Fue fundada hace 21 años, cuando inició como una misión de la Segunda Iglesia Bautista (Getsemaní) de

⁷⁸ Por ejemplo “La Red de Iglesias Bíblicas Bautistas Interdependientes es un conjunto de iglesias que, aunque cada una es completamente independiente y autónoma en todo el sentido de la palabra, han decidido trabajar juntos para llevar a cabo la Gran Comisión. Pensamos que solos, o como grupitos pequeños de iglesias, es imposible alcanzar al mundo entero. Pero juntos... cada uno dependiendo del otro para el sostenimiento de misioneros por todo el mundo entero... y con el ejemplo de las iglesias primitivas del Nuevo Testamento...”, para mayor información consultar la página: <http://www.ribbi.org/>

Ciudad Juárez. En sus inicios se constituía como una congregación de corte tradicional bautista, pero a los pocos años de vida comenzó a experimentar cambios que la han vuelto en una iglesia de corte carismático aunque conserva doctrinas y principios bautistas por antonomasia como es el sacerdocio exclusivo para varones, así como la creencia en la doctrina de que la salvación de las almas no se pierde y por supuesto en la del bautismo por inmersión.



Fachada principal del templo Jehová Nissi. El edificio está en proceso de ampliación como se puede apreciar a mano derecha.

Debido a sus cambios en cuanto a la manera de celebrar sus cultos con la incorporación de instrumentos musicales “modernos” y la introducción de prácticas como aplaudir durante la sesión musical de los cultos, o levantar manos, gritar expresiones verbales como aleluya, amén, etc., y expresar sentimientos por medio del llanto, fue que se le separó de la Convención Regional Bautista del norte de Chihuahua “Mateo M. Gurrola”, la cual estaba conformada por líderes de pensamiento conservador que no aprobaron los cambios que se establecieron pues consideraron que estos eran la introducción de prácticas neopentecostales. No obstante, los fieles de Jehová Nissi han mantenido el nombre de bautistas e incluso continúan perteneciendo a la Convención Nacional Bautista de México A.R., de la cual obtuvieron la aprobación para seguir formando parte y también el consentimiento de formar una nueva convención a futuro conformada por iglesias a fines a Jehová Nissi.

El caso de esta congregación es especialmente diferente a las otras dos por dos razones: porque proviene de un origen muy conservador como congregación bautista y porque se ha afiliado a otras estructuras organizacionales, sin perder del todo los vínculos con organismos

bautistas.⁷⁹ La membresía de Jehová Nissi está compuesta solo por unos cuantos miembros fundadores de la congregación, mientras que el grueso de los otros miembros ha sido conformado por creyentes provenientes de otras iglesias, muchas de ellas no bautistas y otro tanto pero en menor proporción de personas que han sido bautizadas aquí. Su participación en las sesiones de negocios⁸⁰ es baja pues pocos son los que votan, incluso en menor número de personas de las que cuentan con ese derecho, pero en esta congregación es destacable la presencia y participación del propio pastor, que tiene una influencia importante en todas las decisiones importantes. De hecho, él mismo ha dicho que le han acusado desde el exterior de la iglesia de ser “cacique” porque ejerce una autoridad casi absoluta (comunicación personal con Rafael Guzmán, 2014).

Los principios dogmáticos bautistas, cambian muy poco en la práctica dentro de la misma iglesia, pero las formas litúrgicas dentro de los cultos pueden variar, de aspectos conservadores a prácticas carismáticas de tipo pentecostal. El pastor Juan Carlos Navarro⁸¹ (comunicación personal, 2014), señala que la práctica de aplaudir o de levantar las manos, mucho más común entre los grupos carismáticos y todavía muy censurada por muchos grupos bautistas, inclusive se considera pecado. Sin embargo, para él estas acciones son aceptables dentro de su congregación; si la incorporación de esta práctica no va acompañada de una nueva doctrina⁸² no hay ningún impedimento, por este motivo si a alguien le place levantar las manos o aplaudir para acompañar el canto durante alguna ceremonia religiosa o culto, esa persona tiene la libertad de

⁷⁹ A pesar de algunas doctrinas y prácticas comunes que caracterizan a la mayor parte de ellos, hay muchas creencias y prácticas que varían de una iglesia a otra y entre asociaciones en el contexto mundial. Entre algunos temas doctrinales en los que hay mayores diferencias entre los bautistas se encuentra la escatología⁷⁹, el calvinismo y el arminianismo, el principio de la separación del mundo y si asociarse o no con los que están “en el mundo”, la glosolalia, término que alude a la capacidad sobrenatural de hablar en lenguas diferentes a la propia; esto en oposición más a las denominaciones carismáticas o a ciertas congregaciones bautistas que lo practican y que han sido calificadas por otros bautistas como neopentecostales y carismáticas, pues han perdido su identidad bautista según ellos mismos. Otro punto importante es la participación de la mujer, uno de los más controvertidos puesto que según la interpretación bíblica de los bautistas más conservadores, solo puede haber sacerdocio de varones y no de mujeres, porque es el varón la cabeza del hogar y de la familia, así como de la congregación, ya que a la mujer las mismas escrituras le asignan otras tareas.

⁸⁰ Las sesiones de negocios son las reuniones de asamblea que han los miembros de la congregación, junto con el pastor y los diáconos para votar y tomar decisiones sobre los asuntos de la comunidad.

⁸¹ Este es el pastor de la Primera Iglesia Bautista de la ciudad de Chihuahua. La razón por la que aparece aquí es porque en cierta ocasión conversé con él sobre este tema y sus explicaciones me parecen muy ilustrativas para este caso. Es un pastor conservador, no cree en el bautismo del Espíritu Santo, y es un crítico de todo ese movimiento. Llama chamanes a los pastores que creen en eso y lo promueven.

⁸² Se refiere a que los principios bíblicos, en los cuales se fundamenta la subsistencia de la iglesia bautista, no se modifiquen o sean alterados por cualquier persona.

hacerlo. Eso porque según dicho pastor en la Biblia hay ejemplos en donde se menciona que creyentes lo hacían para rendir alabanza a Dios.

El pastor Navarro aclara que no se debe confundir integrar prácticas simples y sencillas, que no modifican nada en esencia los postulados bautistas, como aplaudir, levantar las manos o llorar durante el servicio, con creencias que involucran algún poder o especie de magia ritual, de lo contrario ahí ya habría una doctrina diferente a la bautista y ello merecería ser censurado. En ese sentido el pastor Guzmán, de Ciudad Juárez, fue calificado de pentecostal porque él practicaba ambas cosas (aplaudir y levantar manos) y afirmaba que esto debería ser hecho porque ayudaba a invocar la presencia de Dios. De ahí que la censura y la expulsión de la convención regional fue hecha porque introducía en sus prácticas nuevas doctrinas y esto se oponía al pensamiento de quienes le censuraron desde la convención. Este aspecto puede ser muy interesante si se considera que la membresía de las iglesias en ocasiones como aportadora de recursos económicos, sobre todo de algunos miembros, es quien decide en muchas ocasiones qué cambios deben hacerse o que decisiones deben tomarse, sean estas incluso aquellas que modifican prácticas religiosas o que concentran el poder de las decisiones en grupos pequeños y no en el grueso de la congregación. Por ejemplo, en algunas familias o grupos selectos, élites, que en ocasiones han desatado conflictos con otros miembros al oponerse estos a la concentración de la autoridad en unos cuantos. Desde luego esto no se establece en ningún lado, sino que se da en la práctica.

Viene a colación con lo anterior el principio sociológico de los bautistas que establece que una élite no puede existir en su congregación puesto que debe imperar la democracia, entendida ésta como "...la creencia en la igualdad social, o la práctica de la misma; es la ausencia de 'elitismo'. El hombre que se entrega completamente al señorío de Cristo no puede tener otro concepto sociológico" (Anderson, 1978: 65). Por consiguiente, en teoría, no así en la práctica en muchas ocasiones, "los bautistas luchan por la democracia, (en el sentido amplio del vocablo) en las esferas eclesiásticas y políticas con el fin de someterse a una monarquía absoluta, el señorío de Cristo, o sea el reino de Dios" (Anderson, 1978: 66-67).

En otras palabras, para entender por qué es que se dan estas diferencias y conflictos, es necesario dimensionar que dentro de las iglesias bautistas existen grupos políticos, según el pastor Navarro, que se dedican a mantener una hegemonía y desplazar a quienes no están de

acuerdo con ellos, aunque mantengan los fundamentos doctrinales intactos; estas elites se han conformado históricamente porque pertenecen a familias con abolengo dentro de las iglesias bautistas y sienten cierto derecho de antigüedad sobre la influencia y gobierno conciliar, y que por lo regular son los que integran las Convenciones.

En contraste con lo anterior, en las iglesias pentecostales o neopentecostales, es una práctica común que los líderes o pastores de las congregaciones le cedan la estafeta a su hijo o a un miembro muy allegado a él; así como que la familia pastoral tenga el control prácticamente de todo lo que se mueve dentro de la iglesia, incluyendo el aspecto monetario, constitución del grupo musical, selección de líderes, entre otras tantas. En casos raros forman mesas directivas, asambleas, se integran a un Concilio o Convención. Más bien son grupos independientes, en los cuales la figura totalitaria de poder es el pastor y la toma de decisiones recae sobre él y su familia y algunos allegados a ella, sin tomar en cuenta a los demás integrantes de la congregación.

Lo antes mencionado es sumamente criticado por los líderes de iglesias bautistas, que en el imaginario mantienen un orden democrático, pero que en la realidad dista mucho de serlo así. Por lo anterior, podemos observar cómo es que más allá de lo que dicta el principio sociológico bautista que es uno de los principales en cuanto a la organización de esta denominación, en el cual se estipula la igualdad de todos los miembros de la congregación y no la imposición de unos sobre otros ni la formación de élites, en la práctica, según el testimonio del pastor Navarro, ocurren situaciones totalmente apartadas de ese principio.

3.4.2.2 El gobierno de la iglesia: ¿un gobierno democrático?

El gobierno en esta institución es de tipo congregacional, al igual que en el caso anterior, es decir, se trata de una comunidad autónoma que toma las decisiones sobre su vida diaria ella misma sin rendir cuentas a otra autoridad mayor. Hay una pertenencia a la Convención Nacional Bautista, aunque no a la regional del norte de Chihuahua. Las decisiones que se toman son votadas en asamblea congregacional, donde todos los miembros pueden participar y elegir democráticamente lo que mejor les parece (por ejemplo, si se aprueba subir el salario del pastor, se acuerda abrir un nuevo ministerio, la compra de equipo para el grupo musical de alabanza, la aceptación de una persona nueva como miembro oficial de la iglesia). Esto es rasgo notable en esta congregación, que los diferencia de las otras en las que la membresía no es algo que debe de aprobarse por la asamblea congregacional sino que se obtiene por antigüedad y no es

necesariamente llevada a un protocolo formal. Quien es miembro, es decir que obtiene ese reconocimiento, accede a los derechos de votar en la toma de decisiones, y a poder ser electo para algún cargo ministerial, entre otras prerrogativas, quien no lo es no puede tener acceso a eso. La membresía se obtiene por bautismo en dicha congregación, por conocimiento de la fe, o por antigüedad, pero en los dos últimos casos es necesario que sea aprobado por la asamblea congregacional.

Al igual que en el caso anterior, la máxima autoridad en este lugar es el pastor, y solo él, no su esposa, aquí no se acepta que exista la figura de pastora. También existen los diáconos, pero en este caso son solo dos. Las funciones de estos son las mismas que en la otra congregación, apoyar a las tareas del pastor, sobre todo en ausencia de él.

3.4.2.3 El papel del pastor de Jehová Nissi: ¿un pastor cacique?

En el caso de esta congregación, es notable el papel y la influencia que ejerce el pastor. No en vano, en el pasado, en cierta ocasión hizo el comentario de que él había sido tildado por los miembros de la convención regional de ser un cacique. En el sentido de que él era quien mandaba en todo, y extralimitaba sus funciones. Sin duda la influencia del pastor Rafael es importante porque él mismo impulsó el cambio de la congregación, de ser una bautista conservadora a ser una congregación pentecostalizada y carismática. Cuestión que comenzó por la introducción de la música contemporánea en la liturgia de la iglesia, que regularmente no es aceptada en las congregaciones bautistas más conservadoras. Según me dijo, con la ayuda de los conocimientos que recibió en materia de música durante su periodo de estudiante en el Instituto Teológico Bautista animó a los feligreses a escuchar la música contemporánea y aceptarla con beneplácito, introdujo además las prácticas de aplaudir. Algunos miembros estuvieron de acuerdo, pero otros no, y estos fueron los que informaron a la convención de su inconformidad. Había un grupo que se estaba poniendo de acuerdo para destituir al pastor, sin embargo, ese grupo fue expulsado con la votación de la mayoría de los otros miembros y el pastor se mantuvo en el cargo.

Por lo demás, Jehová Nissi, comparte las características de la organización con las otras dos iglesias, pero con la diferencia que la opinión y autoridad del pastor tiene más peso que en las otras dos. En una ocasión pude estar presente en una sesión de negocios (reuniones en las que se junta la asamblea congregacional para votar o tratar temas de importancia para la comunidad) y pude notar que el peso del pastor es decisivo. Prácticamente lo que él proponía

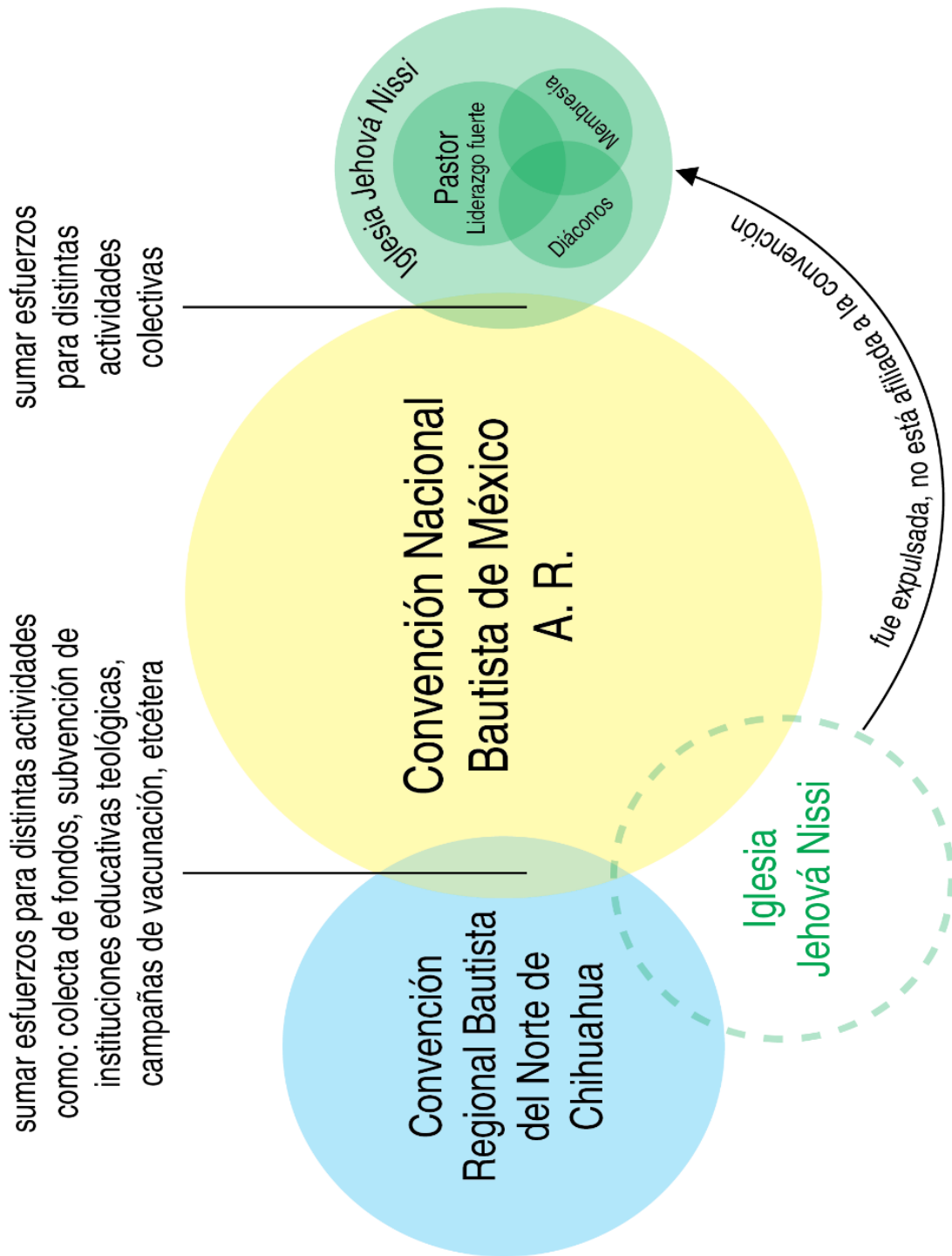
era aprobado, sin que hubiera mucha reconsideración de parte de la membresía, si él decía algo las personas votaban a favor de eso sin que se mostrara una postura más crítica o evaluadora de la propuesta. O bien se abstendían de votar y de facto con los que sí lo hacían ganaba la propuesta del pastor.

Sin embargo, dicha autoridad se ejerce de manera legitimada, pues al haber poca participación de la membresía en la toma de decisiones, el pastor Guzmán ha tenido un margen bastante amplio para proponer cambios y que estos sean concedidos por el grupo que sí participa, el cual no escapa de la influencia de su persona. En ese sentido el pastor es un líder carismático que sabe usar sus cualidades para conseguir sus propósitos.

Entendemos el carisma como la cualidad de poder ser un guía, y debe su lógica a una dominación realizada por el líder con respecto a su seguidor que voluntariamente la acepta depositando su confianza en las cualidades de ese líder. Max Weber (2002: 173) la define de la siguiente manera: “En el caso de la autoridad carismática se obedece al caudillo carismáticamente calificado por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez”.

3.4.2.4 El papel de los diáconos

En esta congregación tan solo hay dos diáconos, que son Marlon Martínez Vela y Tomás. Sus funciones son mucho menos destacadas que en Pan de vida y Dios vivo, quizá porque la figura del pastor es mucho más notable e influyente. En cuanto a las sanciones o intervenciones de los diáconos en situaciones delicadas en la vida de los miembros es un tema del que no tengo información por el momento.



Cumplen una función reguladora pero oficialmente solo son una asociación que suma y organiza esfuerzos colectivos de las congregaciones miembros

3.4.3 El ministerio Dios Vivo. Una denominación naciente

La Iglesia Cristiana Pentecostés Dios vivo también tenía originalmente una extracción distinta a la actual. En el pasado era una comunidad metodista que se separó de la tutela de la Iglesia Metodista Misionera de México A.R. para convertirse en lo que ellos llaman un ministerio, llamado Dios vivo, el cual está en vías de obtener un registro como asociación religiosa ante la Secretaría de Gobernación. La principal razón por la que esta congregación se separó del concilio de la iglesia metodista, fue por diferencias doctrinales precisamente, porque el bautismo del Espíritu Santo y los dones es algo que no compartía con los líderes supremos de dicho concilio, hasta que finalmente decidieron buscar su propio camino y fundar su propia asociación religiosa. La diaconisa Alejandra Castro lo explicó de la siguiente manera:

[...] con ese concilio estuvimos este, pues desde que iniciamos aquí, bueno desde que iniciaron, yo todavía no estaba, desde que iniciaron...[hace] nueve años. Cuando yo llegué ya tenían un año, y entonces este pues ellos hicieron alianza con la metodista que viene de allá de Monterrey...allá está el superintendente [...] y entonces estuvimos ahí, pero lo que pasa es que ellos están como muy cerrados, como que todavía tienen mucha religiosidad [sic]...no hablo de él [el superintendente] porque es un siervo, él cuando venía aquí se incomodaba por la libertad que nosotros teníamos aquí para adorar...o sea la Biblia te menciona muchos, donde te dice cómo le debes de adorar...o sea la Biblia te menciona muchos, donde te dice cómo le debes de adorar. Yo no sé por qué muchas denominaciones se cierran a la adoración. Ellos nada más usan el libro del himnario, si mucho aplauden, pero quedito, ellos no levantan manos, no se postran, ellos no danzan. Entonces nosotros no. Traemos el fuego pentecostal. Entonces este, pues mucha diferencia. Entonces a mi pastor le costó mucho, mucho, mucho trabajo deslindarse de ellos porque mi pastor es una persona muy leal, muy fiel, entonces él no sabía ni como, porque igual ellos cuando si traíamos un invitado predicador este, ellos tenían que saber quién realmente era, o sea si traía esa libertad no. Digo, tienen mucha religiosidad [...] oramos mucho a Dios, oramos como cinco años para que Dios pusiera los medios para, porque no nos sentíamos ya bien. Entonces este, decidimos hacer nuestro propio ministerio...Dios vivo. También tenemos una página, ahí para que lo busques...pues ahorita se está trabajando con todos los trámites, pero ya está establecido (Alejandra Castro a Patricio Vázquez, agosto de 2018).

3.4.3.1 El gobierno de la iglesia ¿solo en las manos adecuadas?

Este templo se encuentra al suroriente de la ciudad en la colonia Carlos Castillo Peraza, una de las más pobres en la zona suroriente. Originalmente se trataba de una congregación metodista que se volvió carismática, de corte pentecostal. Desafortunadamente sobre esta congregación desconozco varias cosas, ha sido en la que más trabajo me ha costado ganarme la confianza de los miembros y autoridades.



Fachada principal del templo Dios vivo. La estructura del edificio es un galerón de dos plantas

El título de este apartado está en pregunta porque recuerdo que en cierta ocasión escuché el comentario de parte de una diaconisa que el círculo que ella y otros diáconos conforman junto con el pastor, son los que eligen quienes son los líderes, por lo que el ejercicio democrático de votar para elegir de parte de los miembros se ha suprimido para que las decisiones sean tomadas solo por ese selecto grupo.

3.4.3.2 El papel del pastor de Dios vivo

El pastor Alberto tiene gran influencia en su congregación, así como la tiene Rafael Guzmán en la suya. En cierta ocasión que buscaba que me concedieran una entrevista, decidí acercarme a los diáconos, ante los fallidos intentos de entrevistar al pastor. La reacción de ellos fue de desconfianza y su respuesta inmediata fue la de pregúntele al pastor. De manera que pude notar que, aunque ellos tengan un grado de autoridad, están enteramente sujetos a lo que diga el pastor, porque no les pedí que hicieran algo que involucrara a la congregación sino una entrevista a ellos individualmente. También puede ser posible que se hayan desconcertado ante lo inusual de mi petición que no supieron qué responderme y prefirieron dejarle esa tarea al pastor para no arriesgarse a cometer un error.

3.4.3.3 “La labor principal de los diáconos es apoyar a los pastores”

El grupo de diáconos de esta congregación está conformado por siete personas, entre las que se encuentran varias mujeres. **De acuerdo con lo que afirma una diaconisa, la labor principal de los diáconos es la de apoyar a los pastores, incluyendo no solo al pastor Alberto sino**

también a su esposa. También dice que se trata de interceder por ellos. Esto se refiere a que le corresponde orar constantemente por los pastores para que les vaya bien y cumplan cabalmente con sus obligaciones. Ella lo dice de la siguiente manera:

Le ayudo a los demás departamentos, le ayudo a los siervos de esta casa. No solamente en lo espiritual sino también en lo secular...un diácono es la persona que le sirve al pastor...en dado caso que los pastores se vayan o alguna cosa, ellos se pueden quedar representando. Somos siete diáconos. Entonces creo que podemos hacer las cosas...también me nombraron como intercesora de ellos. Es que esto es, es una empresa, esto es una empresa, entonces, así como los presidentes, los gobernadores, los legisladores, regidores y todos esos tienen sus consejeros y sus ayudantes, igualmente los tiene lo que es la cabeza de este lugar que es el pastor. Entonces este, yo no soy su consejera, pero sí soy su intercesora de ellos” (Alejandra Castro a Patricio Vázquez, agosto de 2018).



3.5 La liturgia y las prácticas religiosas en las tres congregaciones. Semejanzas y diferencias

Es importante hablar de la liturgia de cada una de las congregaciones, porque es ahí donde se expone la estética, los discursos, las prácticas, las formas sensoriales y la ministración del pastor. Todos estos elementos resultan centrales en la experimentación del bautismo del Espíritu Santo, y por consiguiente expresiones tangibles de la ideología religiosa. Enfatizo que es el espacio idóneo para la labor del pastor y también es la ocasión de la experimentación de las formas sensoriales por parte de la feligresía. Es además cuando ocurre la reproducción de los discursos, porque gran parte de la vertebración de la vida religiosa en el pentecostalismo ocurre gracias a la liturgia. Es el momento ritual por antonomasia de una religión que concede un peso enorme al culto que profesa. Por ello en este apartado hablaré de liturgia como equivalente al ritual pentecostal, ya que sigo la definición que considera como creaciones del ritual “[...] los elementos conceptuales y experimentales más importantes de la religión, sagrado, numinoso, lo oculto y divino, así como su integración en santo [...]” (Rappaport, 2001: 23).

La liturgia manifiesta los elementos conceptuales y experimentales formales más importantes del pentecostalismo. Esta además tiene un orden similar en las tres congregaciones. Consta de seis momentos diferenciables, que yo he categorizado de la siguiente manera.

El primero corresponde a la apertura, que va acompañada de una oración y la lectura de un texto bíblico, de manera ritualizada; el segundo es el momento de la alabanza, dirigida por los grupos musicales de cada congregación y con la participación de todos los asistentes; el tercero es el tiempo de los anuncios, agradecimientos y testificación; el cuarto corresponde a la colecta de los diezmos y ofrendas; el quinto es la predicación o sermón; finalmente el sexto es la despedida. Otra característica del ritual, del cual el pentecostal no es la excepción es que debe verse como:

[...]una estructura, esto es, como un conjunto más o menos permanente de relaciones entre un número de características generales pero variables. Como forma o estructura, posee ciertas propiedades lógicas, pero sus propiedades no son solamente lógicas. En la medida en que la actuación es una de sus características generales, también posee las propiedades de la práctica. En el ritual, la lógica se representa -se percibe- de modos únicos” (Rappaport, 2001: 23).

Sumado a lo anterior, el espacio físico cobra un sentido importante, pues de la mano del ritual, éste contribuye con varios elementos a la estética propia del pentecostalismo, y que, a su vez, forma parte de los elementos más sutiles armonizan con la ideología religiosa pentecostal.

Si recordamos que para este trabajo considero como la ideología pentecostal, el bautismo del espíritu Santo, hay una insistencia de los pentecostales en afirmar que éste se hace presente con mayor fuerza gracias a la invocación de los creyentes, y en los creyentes. No en los templos, o en objetos materiales, pues el Espíritu se posesiona de los creyentes, de manera que el espacio físico que rodea a los congregantes es un reflejo de esta creencia y muestra la importancia que tienen los cuerpos como vehículos y no los recintos. El Espíritu llena a los individuos no a los edificios. Por tanto, en el siguiente apartado veremos de manera descriptiva algunos elementos del espacio litúrgico, para dar una idea de hacia dónde apuntan. En cuanto a las prácticas religiosas reproducidas en la liturgia de las congregaciones, hay una amplia lista. Las reuniones de culto dominicales y entre semana, habitualmente se desarrollan de una manera sistemática y ordenada, aunque rompen ciertos esquemas de vez en vez. Esto es perfectamente común, pues cualquier ritual, por sistemático que sea tiene un margen de variación (Rappaport, 2001).

3.5.1 El espacio litúrgico: elementos visuales de contenido ritual

El espacio litúrgico abarca diversos elementos visuales con contenido ritual. Está constituido por un auditorio donde los fieles se congregan regularmente con el fin de rendir culto a Dios y de escuchar un sermón religioso, así como cantar y recrearse espiritualmente. Es parte de la estética pentecostal y el lugar en el que se desarrollan el ritual y las formas sensoriales. En el caso de los pentecostales, como muchas otras denominaciones evangélicas prohíben el culto a las imágenes, a los santos, a la Virgen María y los ángeles, por lo que sus templos carecen de toda ornamentación iconográfica de ese tipo. La única excepción es la representación simbólica del espíritu santo en la imagen de una paloma blanca pintada en el edificio de Pan de vida, en el interior del auditorio, en el que se aprecia un dibujo en el muro que está a espaldas del estrado. Esta está rodeada de fuego y llamas --en diferentes tonalidades de rojo y naranj... En la parte superior se lee la leyenda: “y fueron todos llenos del Espíritu Santo”. Esto es una representación del Espíritu Santo, y del fuego pentecostal que es traído por ese ente espiritual. Sin embargo, no es considerado una imagen de y para venerarse, y tan solo es una representación iconográfica del principal personaje de la fe pentecostal. En los otros templos, los de Jehová Nissi y Dios vivo, se carece por completo de alguna imagen semejante. Además de eso tan solo hay leyendas escritas en los muros con versículos bíblicos o el nombre la congregación.



Interior del templo Pan de vida, durante un culto dominical.

En la parte extrema de sus recintos (frente al acceso principal) se localiza un estrado y en él se ubica el púlpito, o “el altar” como lo llaman los creyentes a este espacio, que es el lugar que ocupa el ministro religioso a la hora de la predicación y, también el sitio donde se colocan los instrumentos musicales que se ejecutan durante el segundo momento de la liturgia, es decir, la alabanza.



Interior del templo Jehová Nissi, durante un taller impartido por el pastor Rafael.

Las luces en los tres templos son sobrias y no se utilizan los colores, salvo en el caso de Dios vivo, en el que hay unas luces de colores, pero de manera sobria, no son como las luces de un bar o centro nocturno, tan solo son luces que hay en la parte extrema del estrado y que adornan el lugar, con un brillo no intenso, ni que apunta a otras partes del recinto. Tampoco en ninguno de los tres templos hay efectos especiales, de humo, o cosas semejantes. Tan solo la tecnología de computadora y proyector (utilizados para exponer las letras de las canciones o los textos bíblicos) los micrófonos, bocinas, y consolas indispensables para tener un sonido musical que alcance todo el recinto.



Interior del templo Dios vivo durante un culto dominical.

3.5.2 El primer tiempo de la liturgia: oración de apertura

Respecto al primer punto, que corresponde al tiempo más corto de toda la liturgia, todos los pastores y la feligresía en general coinciden en la importancia de la oración como parte de la iniciación de toda actividad litúrgica. Advierten que no se puede hacer nada sin orar, y esto, es preciso señalar, se realiza con la anuencia y participación de los demás, pues la oración es uno de los fenómenos sociales centrales de la vida religiosa y además

[...] es el punto de convergencia de numerosos fenómenos religiosos. Participa a la vez, y mucho más que cualquier otro sistema de hechos, de la naturaleza del rito y de la naturaleza de la creencia. Es un rito, puesto que es una actitud adoptada, un acto realizado de cara a las cosas sagradas. Se dirige a la divinidad y la influye; consiste en movimientos materiales que buscan determinados resultados. Pero, al mismo tiempo, toda oración es

siempre, en cualquier grado, un *Credo*. Incluso allí donde la rutina la ha vaciado de sentido, expresa todavía un mínimo de ideas y de sentimientos religiosos. El fiel actúa y piensa en el acto de la oración. Y acción y pensamiento están unidos estrechamente, surgen en un mismo momento religioso, en un único e idéntico tiempo [...] La oración es una palabra. Mas, el lenguaje es un movimiento con un objetivo y con un efecto; en el fondo siempre es un instrumento de la acción. Pero, actúa, a través de la expresión de ideas, de sentimientos que las palabras traducen al exterior y sustantifican. Hablar es, a la vez, actuar y pensar: por eso la oración depende tanto de la creencia como del culto (Mauss, 1970: 96).

Aparte de esa doble importancia que señala Mauss sobre la oración, sucede algo más, luego de realizar la oración de apertura en donde efectivamente se dirige a la divinidad con el propósito de influir e invocar al Espíritu Santo para que esté presente durante todo el servicio, luego se da lugar a la lectura de un texto de la Biblia, pero esto lleva sus pasos. Alguien previamente escogido toma el micrófono y desde el púlpito pide a los asistentes que busquen en su Biblia tal o cual versículo o capítulo de determinado libro. Después se les pide que hagan la lectura del pasaje indicado. A veces el solicitante lee el primer versículo y pide a los demás que lean el segundo, y así sucesivamente hasta que finalice el texto. Esta forma es la más común.

Lo interesante de esto es que se trata de la ritualización de la palabra, ritualización que considero que también es parte de la concepción que tienen los pentecostales, y los evangélicos en general, sobre la escritura como guía de la comunión y vida religiosa. Esto no es cualquier cosa ya que “por su capacidad simbólica las palabras transmitidas sin variación escapan fácilmente del aquí y ahora, pudiendo así felizmente representar lo canónico, que nunca queda confinado al aquí y al ahora” (Rappaport, 2001: 225). Todo ritual religioso, se compone de mensajes canónicos y autorreferenciales, ambos muy importantes para su desarrollo. En el caso de los mensajes canónicos esto hace referencia a la eternidad de la palabra divina, que no pasa de moda, ni de época, pues sigue siendo valiosa para el ser humano.

3.5.3 El segundo tiempo de la liturgia: la alabanza y adoración

Se inicia el segmento musical nuevamente con una oración para pedir a Dios que se haga presente a través de su espíritu y sea él quien guíe esa reunión y que la alabanza sea para glorificarlo a él. Después de eso, se abre la sesión musical de alabanza que abarca casi la mitad del tiempo total de la reunión, es de los tiempos más largos de la liturgia. Durante ella los grupos musicales de cada congregación, interpretan varios cantos, entre seis y ocho según su duración; casi siempre

inician con los de ritmo más rápido, en estilo rock-pop o blues, o algunas variantes de estos géneros, cantos a los que llaman con el nombre general de “alabanza”, con letras que hablan de júbilo o que hacen reconocimiento de las cualidades de Dios, luego tocan piezas de ritmo más lento como baladas a las que llaman cantos de “adoración”. Los integrantes del grupo musical se hacen acompañar por guitarra eléctrica, batería, bajo eléctrico, teclado, y en ocasiones otros instrumentos como saxofón o trompeta. También flauta o violín. Pero los de seguro son los primeros.

El grupo de alabanza durante su participación en esta sesión constantemente hace invitaciones y exhortaciones, generalmente por medio del vocalista principal, a los feligreses para que participen entusiastamente, acostumbran decir frases que son muy socorridas como: ¡alábele!, ¡cántesele a Dios!, ¡dele toda la gloria!, entre otras, pero todas apuntadas a promover que los asistentes participen activamente de la sesión de alabanza, y lo hagan de una manera muy expresiva, con su cuerpo, con sus manos, con su voz. También con los cantos de adoración hay este tipo de exhortaciones, pero de una manera mucho más solemne.

La música forma parte de un ritual que fomenta la orientación necesaria, la disposición de la mente y el alma para tener una experiencia de conversión, y consolida la conversión después de la experiencia inicial. El ritual es crucial en varios aspectos: ofrece una forma de conocimiento que es distintivo de, pero tan importante como el conocimiento cognitivo; conocimiento que podríamos llamar encarnado, u holístico. Además, la experiencia ritual es fundamental para la validación de la doctrina de un movimiento (Rambo, 1993).

3.5.3.1 Las prácticas de los congregantes con relación a la música

Mientras se interpretan, en ambos casos los asistentes realizan prácticas variadas, pueden aplaudir al compás de las alabanzas, danzar⁸³ y desde luego cantar, o levantar las manos, arrodillarse o hacer oraciones con las piezas de adoración. en lugar de aplausos o danzas, los participantes levantan las manos hacia arriba y cierran los ojos (esto es opcional, aunque a veces el grupo musical exhorta a que se haga). También este es el momento en que algunos asistentes pueden llegar a llorar, postrarse en el piso de rodillas mientras se levantan las manos o se hacen oraciones individuales para agradecer a Dios. Cabe decir que estas prácticas son acciones rituales que sirven para consolidar la comunidad a través del canto, la recitación y gestos al unísono, que inculcan

⁸³ Esto es como saltar ya sea en su propio lugar o desplazándose.

un sentido más profundo de pertenencia. El ritual es también una manera de contar la historia de la nueva fe a los de afuera (Rambo, 1993).

A eso hay que agregar que en la Iglesia Jehová Nissi también es posible ver que durante sus cultos dominicales hay un grupo de jóvenes mujeres, en su mayoría entre 15 y 20 años que hacen lo que ellas llaman una rutina mientras se toca la música en la primera mitad del culto; durante esa rutina realizan danzas y movimientos corporales al ritmo de las melodías y para su ejecución utilizan panderos o banderines que agitan o percuten según el movimiento que hagan con el cuerpo. Visten uniformadas, con una blusa y falda larga, y los colores varían de un domingo a otro pero siempre son uniformes, solo se distinguen dos de ellas, una de las cuales es la líder y la otra es su segunda que usan otros colores. Todos los colores que utilizan tienen un significado según afirma Katia Hernández (comunicación personal con Katia, 2014), quien es la encargada de dirigitas, pues el púrpura significa la majestad de Dios, o el rojo la sangre de Cristo, y así cada tono y color representa alguna creencia o significado religioso que apunta a que con ello se rinda culto a Dios, y no precisamente que se realice por mera diversión o júbilo como participantes del culto, como si puede ser en el caso de los asistentes que saltan o aplauden. “Es importante recordar la evolución de Weber de una noción amplia de estética vinculada a la religión a una noción estricta de estética situada en la esfera específica del arte, que estaría en desacuerdo con, pero también podría ser un sustituto de, la religión” (Meyer, 2018: 23).

Otra práctica que acompaña el segmento musical en la que me gustaría detenerme un poco es la genuflexión, que puede ser practicada en el templo durante el tiempo de la liturgia, pero también en privado. Esto es muy común cuando dentro de la liturgia se hace un llamado a la reflexión y se invita a orar a los creyentes al altar, para pedir a Dios por sus necesidades o recibir perdón, para ello se hace la indicación de arrodillarse en señal de reverencia a Dios. Con facilidad esto podría interpretarse simplemente como una expresión de la sumisión hacia aquello que se considera sagrado y es pautado por la religión, incluso por los creyentes. Sin embargo, hay algo que cuestionarse a esa afirmación, como lo ha hecho Ramón Sarró (2008: 289) quien ha realizado la siguiente reflexión:

La genuflexión, tal como se practica en el cristianismo, permite aliviar la tensión: Permite hacernos pequeños y despertar misericordia...precisamente porque perdemos altura y aproximamos...la mejilla a la rodilla, pero no perdemos, a pesar de ello, nuestro atributo humano por excelencia: la verticalidad que nos da vida y nos espiritualiza. Conseguimos mantener la verticalidad y la circularidad fetal, la armonía entre la parte inferior y la parte

superior del cuerpo humano, en una sola figura. Creo que este elemento simbólico es el que explica que aparezca la genuflexión tan a menudo circunscritamente ligada a lo espiritual y tan pocas veces ligada a simple sumisión (Sarró, 2008).

3.5.3.2 El poder de la música

En lo concerniente a los cantos y el contenido de sus letras, en realidad al revisarlas, en las tres iglesias puede apreciarse que son de fondo básicamente las mismas en cuanto a lo que exponen sobre la divinidad y que todas sin más constituyen oraciones en el sentido que expresa Mauss (1970), pues la raíz de ellas está en el ritual, es decir, las palabras que expresan son palabras consagradas y plenamente identificables con la canonicidad de los rituales, rendir culto a Dios y sus proezas que están relatadas en la Biblia. De ahí que deba hacerse hincapié que existe un continuum entre lo que hace el pastor a través de la predicación de un mensaje religioso y lo que hace un músico o ministro de alabanza con la música durante la liturgia. Esto se notará más claramente cuando lleguemos al apartado en el que se aborda el tiempo de la predicación. Además, así mismo lo han expresado los propios músicos de la alabanza que dicen que ellos deben seleccionar las canciones de acuerdo con el mensaje que se ofrecerá durante un culto; si el mensaje es sobre arrepentimiento de pecados la canción debe hablar de eso, si es de firmeza en la fe, sucede lo mismo, o si es oportuno se escogen canciones que hablen de convertirse a Cristo, de las bondades y beneficios que hay en ello.

Por su parte, es constante que durante los segmentos musicales del culto dominical, otro de los hijos del pastor, Aarón Guzmán, el cual preside la interpretación de los cantos, en algunos intervalos hace oraciones en el estrado donde se encuentra parado. Aunque hay un programa del servicio prescrito este no está rígidamente supeditado a un orden, pues las intervenciones donde Aarón hace oraciones rompen con el seguimiento del mismo y dichas pautas se atribuyen a la inspiración del espíritu santo en ese momento.

Este punto es interesante pues se atribuye a ese tipo de oraciones una peculiaridad que no poseen otras, pues se piensa que las palabras pronunciadas por Aarón en este caso, son oraciones en extremo personales que son puestas en boca de él por el espíritu santo, palabras frescas que solo él puede pronunciar porque su conexión con el espíritu santo es especial y se le

llama “cántico nuevo” ya que se pronuncia en medio de la interpretación de cantos. Aarón Guzmán⁸⁴ (20 de diciembre de 2014) define así:

Cántico nuevo es, pues su palabra lo dice, es cantar algo nuevo, algo que salga de ti, algo que no está escrito algo que no está en papel, algo que quizá no ensayaste, eso es cántico nuevo...Te dejas llevar por la música pero con palabras de tu corazón, lo que quieras decir, y lo que quieras cantarle a Dios...es espontáneo...haz de cuenta que el cántico nuevo es una oración con musiquita, con ritmo, con tiempo (Aarón Guzmán, 20 de diciembre de 2014).

Otro miembro de esa congregación agrega: “por ejemplo esta una canción y no dicen nada de la letra pero está adorándole con otras palabras, ese es cántico nuevo, le adora con sus propias palabras pero con melodía, así cantadas, entonces eso siempre es inspirado por Dios” (Rafael Guzmán a Patricio Vázquez, 8 de septiembre de 2014). Resalta que es inspirado por Dios, no solo por la imaginación de cada persona. También afirma que cualquier movimiento del cuerpo que marque el ritmo ya es música y que esa música es para adorar a Dios, pues el hecho de que las personas “bailen...aplaudan...brinquen, ya estas alabando a Dios con tus movimientos” asegura Rafael (8 de septiembre de 2014). Sin embargo, no podemos negar la dimensión social y no individual que hay en esta acción. Al respecto Marcel Mauss (1970) señala que:

[...] por muy libremente que se ore siempre se observan los principios generales de los ritos, en la medida que no son violados. De manera consciente o inconsciente todo se adecúa a ciertas prescripciones, todo reviste una actitud que se reputa como la conveniente. El discurso interior se compone de las frases del ritual. Así pues el individuo no hace otra cosa que ajustar a sus sentimientos personales un lenguaje en el que no ha intervenido para nada. La raíz misma de cualquier oración, por muy individual que sea, es el ritual (Mauss, 1970:116).

Lo anterior nos muestra que aun cuando se atribuyan a las palabras emitidas en ese momento, que no estaban prescritas en el desarrollo de la liturgia y que salieron espontáneamente de Aarón, se trata de la muestra de una expresión individual del ritual. Y ello se reafirma con lo que dice seguido de ahí; Aarón habla de las personas que están cansadas y que necesitan un descanso espiritual, ya sea porque se sienten desanimados o atraviesan por una situación penosa, tienen problemas en el trabajo, en sus hogares con la familia o porque no han cumplido cabalmente con sus tareas como creyentes que son la predicación y consagración a su fe. Ese alivio se obtiene

⁸⁴ Rafael Guzmán es hijo del pastor Rafael Guzmán, es un joven de poco más de veinte años y actualmente estudia la Licenciatura en música en la UACJ. Pertenece a la iglesia desde que nació.

a través de la invocación del espíritu de Dios, según manifiesta el joven músico, y aunque el mismo lo invoca y se asume como inspirado por el espíritu, hace la invitación para que el resto de los congregantes también lo invoquen y con ello reciban una dotación de fortaleza para superar sus problemas.

Sumado a lo anterior Rafael Guzmán hijo también habla de santificar los ritmos porque existen según él ritmos como el reggeaton o como el jazz que son utilizados para provocar o seducir y que estos pueden ser útiles para la evangelización pero es necesario someterlos a una oración que sirva para consagrar los ritmos y no se vayan a utilizar con el mismo fin que se usa fuera de las iglesias. Rafael Guzmán así lo menciona, que la música cristiana tiene un poder sobrenatural, tanto así que alguien que no sea creyente pero que escuche un poco de ella queda expuesto al poder de la música que tiene la facultad de quedarse como un residuo en la mente de cualquier persona por ello constantemente buscan que esta sea cantada o retomada en gran parte de sus actividades.

3.5.4 Tercer tiempo de la liturgia: los anuncios, agradecimientos y testimonios

Durante este tiempo se acostumbra que varias personas pasen al frente de la congregación para dar un relato de su testimonio o hacer un agradecimiento a Dios por algún bien recibido o la solución de algún problema de salud, de economía, del trabajo o escuela, o cualquier otro tema que resulte relevante y digno de agradecimiento a Dios.

3.5.5 Cuarto tiempo de la liturgia: la colecta de diezmos y ofrendas

La colecta de los diezmos y ofrendas es una práctica establecida en las congregaciones pentecostales como parte de un mandato divino que tiene por objetivo tener recursos para los gastos de la congregación y el mantenimiento del propio pastor. La colecta de los diezmos en el caso de Pan de vida se entrega íntegramente al pastor como su pago por la labor ministerial, mientras que en Jehová Nissi al pastor se le paga un salario que se junta de los diezmos, mas no se le entregan los diezmos completos. En Dios vivo, no tengo el dato preciso, pero puedo inferir que los diezmos son entregados íntegramente al pastor como su pago.

3.5.6 Quinto tiempo de la liturgia: la predicación o sermón

La predicación es otro de los momentos más largos e importantes de la liturgia pentecostal, pues durante ella quedan expuesto los discursos, mensajes, posturas o creencias de los creyentes en

esta religión. Además, también puede observarse durante su exposición los performances utilizados por los ministros para darle mayor fuerza de convencimiento a sus sermones, así como el uso de una manipulación psicológica, a veces sutil y a veces no tanto que tiene el mismo fin. También puede apreciarse en ellos cuestiones importantes como la regulación que hay en cada congregación para la ministración de los bienes de salvación.

3.5.6.1 La predicación de los pastores

Rafael Guzmán el pastor de Jehová Nissi, estudio en el Seminario teológico Bautista Mateo M. Gurrola, en Ciudad Juárez, cuando comenzaba su carrera ministerial. Tiempo después fue por decisión propia que algunas cosas que antes no creía y tampoco eran enseñadas en el instituto bautista, como los dones del Espíritu Santo, las fue incorporando a su cuerpo de creencias. Sus predicaciones suelen ser preparadas bajo las normas homiléticas, los temas diversos, aunque con frecuencia habla de la labor del Espíritu Santo y los dones, de los demonios que atacan al cristiano y a los no cristianos, de los problemas de la vida cotidiana, de las finanzas personales (aunque no creen en la doctrina de la prosperidad), y también habla con frecuencia del pecado y de la responsabilidad de los cristianos de difundir su fe y de tener una relación personal con Dios, cultivada a través de la oración, la lectura de la Biblia. En una ocasión escuché una predicación en que el pastor hablaba de personas que son cristianas y que no creen en la posesión de demonios, es decir que piensan que los demonios no pueden introducirse en un cristiano, solo en quienes no lo son. No dijo específicamente a que cristianos se refería, pero sabemos que los bautistas tradicionales, por ejemplo, son algunos de esos cristianos que niegan la posesión demoniaca de un cristiano, y a los que se les considera como los fríos, los insensibles al “mover del espíritu” los “bautristes”.

Resulta doblemente interesante este punto ya que una de las características que posee esta congregación y con la cual se autodefine y retiene el nombre de bautista es que creen que la salvación de las almas no se pierde, doctrina que es distintiva de este grupo, como sucede con los bautistas conservadores. Pero a su vez los miembros de esta congregación y su pastor creen que un cristiano converso puede ser poseído por un demonio, aseveración que resultaría inaceptable para un bautista conservador y que encontraría del todo falso. Esto es nuevamente el punto de diferenciación que ya se mencionó pues los bautistas conservadores se ven a sí mismos como cristianos con cierta capacidad intelectual y ven a los otros como incapaces y propensos a la invención de doctrinas y supersticiones que consideran insostenibles por su falta

de preparación y dedicación. Justamente este tipo de ejemplo para mí habla de la pentecostalización de esta congregación, pues prevalece una perspectiva mágico-cosmológica, que va de acuerdo con la ideología del bautismo del Espíritu Santo, con sus matices y a diferencia de las otras dos congregaciones que sí creen que la salvación se puede perder. Este pastor cree en las manifestaciones sobrenaturales como obras del Espíritu Santo, tales como sanación, física y emocional, revelaciones individuales a través de pensamientos o visiones, don de lenguas, y también como agente indispensable para la expulsión de demonios en cuerpos poseídos, sin embargo también cree que no necesariamente un creyente deba experimentar estas cosas para tener una llenura del Espíritu Santo, pues dice que eso es el resultado de los frutos espirituales que menciona la Biblia, como la paz, la mansedumbre, la templanza, el gozo, la paciencia, el amor, la fe, entre otras cosas. Es decir, para él hay una diferencia entre llenura, que puede ser algo que se consigue con una vida piadosa, y bautismo del Espíritu, que acarrea experiencias sensoriales y sobrenaturales.

Raymundo Gutiérrez el pastor de Pan de vida, por su parte, tiene una forma de predicar un tanto distinta al caso anterior. Este ministro estudió en el Instituto Bíblico Antioquía de las Asambleas de Dios, el cual actualmente preside como director. Aunque conoce de homilética y hermenéutica, con frecuencia sus predicaciones son desarrolladas de una manera más libre, sin seguir los lineamientos que dictan los patrones mencionados. Con frecuencia el contenido de sus sermones es redundante y extenso en tiempo, usa mucho la manipulación psicológica y los gestos del performance. De vez en vez durante la predicación habla en lenguas, lo que a mí me ha parecido una forma muy ensayada de demostrar que el Espíritu lo acompaña. Este pastor, es uno de los dos más performáticos de las congregaciones incluidas en este análisis. Usa tonos de volumen de voz variados, en ocasiones llega a gritar, o hace exclamaciones como si estuviera sintiendo corriente eléctrica en el cuerpo, gesticula, cierra los ojos, y a veces da pequeños saltos sobre el estrado, como si esto fueran pequeñas manifestaciones de que lo está “tocando” el Espíritu Santo.

El énfasis principal de este pastor está en la búsqueda del bautismo o llenura del Espíritu Santo, categorías que se consideran equivalentes o sinónimos. Constantemente exhorta en sus sermones a que los creyentes experimenten situaciones extáticas, que son interpretadas como el bautismo y llenura del Espíritu Santo. A diferencia de Rafael Guzmán, Raymundo Gutiérrez, piensa que el bautismo del Espíritu Santo necesariamente tiene como marca distintiva el hablar

en lenguas, y que para ser lleno el creyente debe experimentar sensaciones corporales. Las formas sensoriales (Meyer, 2018) son indispensables para su consecución, porque el razonamiento es que si un creyente está lleno del Espíritu no puede mantenerse pasivo y necesariamente se va a evidenciar en las experiencias sensoriales. Estas diferencias se tratan de cuestiones doctrinales teológicas, que no me competen, sin embargo, considero importante mencionarlas porque dan cuenta de los matices y variantes del pentecostalismo en Juárez, así como de las respectivas influencias que cada ministro tiene y el sello que le imprimen a sus respectivas congregaciones.

En una ocasión su mensaje hablaba de la falta de compromiso hacia “las cosas de Dios” de parte de los creyentes de Pan de vida. Había una buena dosis de manipulación psicológica. Dijo que Dios permite que haya bendición en nuestras vidas aún cuando somos infieles a él. Agregó que hay mucha gente que tiene años que no le ha hablado a quienes tiene alrededor en la cuela o el trabajo, es decir que no los ha evangelizado, cuando esas personas también tienen necesidad de Dios aunque no lo conozcan. Dijo que hay paganos, como los homosexuales y las lesbianas y otra gente que igualmente necesita de Dios.

Para justificar la tónica de su mensaje citó el pasaje del Rey Saúl, en el que se relata que fue a consultar a una adivina, y luego de eso recordó que un hombre le fue a ver a su oficina y le dijo que fue a que le echaran las cartas para saber “qué onda”, porque no le llegó una novia y le preguntó si estaba bien o mal lo que hizo. El tono que usó fue de ironía, y arremetió contra esas prácticas. El hilo del sermón es el mismo, señalar que los seres humanos tienen necesidad de Dios, y que los que son creyentes muchas veces le son infieles, cuando pecan, cuando no oran, cuando al igual que el rey Saúl, no tienen la suficiente fe, y deciden consultar una adivina, o en su caso, acudir a que les lean las cartas, a que les hagan una limpia, o cosas semejantes. Enfatizó que es necesario consultar a Dios, como lo hizo el rey David mediante la oración y, no a adivinos, como lo hizo el rey Saúl.

Añadió que en esas situaciones se libra una guerra espiritual. Según dijo el pastor, hay personas a las que el Diablo les ha dicho que nunca serán libres del pecado. El perfil de esas personas es el de las que padecen una enfermedad o soledad. Para librar esa guerra es necesario levantarse en ayuno y oración. Otros efectos de esa guerra son las situaciones conflictivas entre los miembros de la congregación. También mencionó que esa semana hubo muchas personas enfermas y tal vez eso sea por ataques del Diablo.

Sobre Alberto Cruz, el pastor de Dios vivo, desconozco su preparación teológica, aunque sé que estudió psicología, según afirma él mismo. Tampoco sé en qué institución cursó sus estudios. Él es originario del estado de Veracruz, y según cuenta su abuelo era un pastor evangélico y su padre un “brujo” de aquella región, que lo entregó de muy chico a Satanás mediante un pacto que hizo con él. A raíz de ello, según dice, de niño veía demonios y constantemente era atormentado en las noches por uno de ellos, que le decía que le pertenecía. Esta información me parece importante relatarla porque ayuda a entender por qué ahora que es pastor sus mensajes y predicaciones están cargados de elementos mágico-cosmológicos, y que sea un vehemente promotor de la ideología del bautismo del Espíritu Santo.

En cierta ocasión me tocó escucharlo predicar, habló de las fortalezas espirituales, y retomó un pasaje del antiguo testamento en el que Josué dirigió el asedio a Jericó, ciudad en la que según el relato bíblico los muros fueron derribados con ayuda de Dios, para que los hebreos pudieran conquistar esa ciudad. Como una analogía de ese pasaje dijo que los cristianos deben derribar fortalezas que hay en sus vidas personales, por encontrarse atados a situaciones que no son deseables, ya sea de pecado, de miedos, de inseguridades, u otras cosas. Desarrolló su sermón con base en 7 puntos centrales los cuales fue explicando uno por uno. Para eso fue citando otros pasajes de la Biblia y referencias a libros de autores no cristianos, también argumentos de tipo psicológico.

Uno de los puntos que llamó más mi atención fue que dijo por ejemplo que los hebreos que salieron de Egipto llevaban consigo una fortaleza en sus mentes, porque aunque Dios los sacó de Egipto, Egipto no había salido de ellos, pues la cultura del país del Nilo seguía en sus vidas, con todo lo que ello implicaba. Quejarse con Dios, por perder la comodidad de vivir sedentariamente frente a la incomodidad de ser peregrinos en el desierto por cuarenta años, caer en el politeísmo o idolatría al becerro de oro también era algo que traían consigo de Egipto y por eso les costaba tanto entender que ahora adorarían a un solo Dios, al igual que una moral relajada y la idolatría en general. Aludió que en la actualidad los cristianos se comportan como los hebreos que salieron de Egipto, pero con otras situaciones de la cultura del mundo de hoy; por ejemplo, dijo que el internet es un arma de doble filo, y que cuando es mal usado los cristianos ven pornografía, o tienen conversaciones indecentes, también pasan mucho tiempo de ocio en las redes sociales, sobre todo en Facebook, todo eso en lugar de “buscar a Dios”.

En cuanto a la manera en que realiza sus predicaciones este es el pastor que más actos de performance realiza. En esa misma ocasión mientras estaba en el micrófono dando su sermón, sacó una espada de madera y la empuñó, luego hizo unos movimientos como si estuviera estoqueando a alguien, en alusión a que así deben hacer los cristianos con la Biblia, usarla como un arma espiritual, para combatir el pecado, estar firmes en la fe ante los ataques del Diablo, y todas aquellas cosas que se consideran que están mal, según sus creencias. También saltaba y modulaba el tono de voz, a veces llegando a gritar.

Más adelante en la predicación, noté que había ya distracción de los asistentes, quizá por aburrimiento, cansancio o desinterés, pues la participación del ministro se había extendido bastante. El pastor también lo notó y dijo que así actúa el Diablo, busca distraer a los creyentes para que no escuchen la palabra de Dios y no la crean. En otras ocasiones ha dicho en pleno servicio, que en las inmediaciones del templo ronda un demonio con forma de sapo, que el Espíritu Santo le ha permitido ver, y que es para ponerlo sobre alerta para que ore más y “se meta más con Dios”. Ese mismo demonio es el causante de distraer a los asistentes y de provocar problemas en la congregación.

Luego dijo que algunos pensaban que él estaba loco, pero que no le importaba, que había muchos locos como él en el mundo, pues hay muchos millones de personas que, como él, son pentecostales y traen el fuego del Espíritu Santo, que le da dones extraordinarios. Luego les pidió a los músicos del grupo de alabanza que tocaran música fuerte, que para fastidiar al Diablo, porque al Diablo le irrita cuando los cristianos alaban a Dios, y si lo hacen más fuerte y con más ganas más le irrita. Entonces se puso a dar saltos y a marchar, mientras seguía predicando y en ratos cantaba un poco, luego volvía a predicar y le pedía otra vez a los músicos que tocaran más y más fuerte.

3.5.6.2 La participación femenina

Un ejemplo de ello es el de quién puede ser un ministrador legítimo y autorizado. En las tres congregaciones es aceptado que por ejemplo prediquen mujeres y suban al púlpito. Sobre todo, en el caso de Pan de vida, pues la esposa del pastor es llamada también pastora y con frecuencia lleva a cabo esta acción. También en el caso de Dios vivo la esposa del pastor es llamada pastora, pero no es tan frecuente que ella tome la palabra. En Jehová Nissi también ha habido participaciones femeninas en ese sentido, pero generalmente de invitadas externas, ya sea

misioneras o mujeres que se consideran casos especiales y que pueden contribuir de esa manera. Sin embargo, a la esposa del pastor no se le llama pastora, porque se considera que el ministerio de pastor es exclusivamente para varones, como se piensa casi siempre en las iglesias bautistas tradicionales.

En Pan de vida me ha tocado presenciar que predica la pastora Dora, esposa de Raymundo. Generalmente los sermones que expone hablan de temas relacionados con la vida espiritual, con el pecado, y con la búsqueda del Espíritu Santo. En cierta ocasión, durante el periodo de campo de tocó que hablara sobre el papel del Diablo en la vida de un cristiano, dijo que a veces Dios lo usa para zarandear al creyente. Afirmó que hay gente que se está muriendo de hambre en términos espirituales, que necesita comer el pan de vida. No se puede seguir pecando deliberadamente, dijo a aquellos que comenten pecados, pero lo ocultan en la iglesia.

Afirmó que si siembras pecado, vendrán consecuencias a tu vida, por tanto, si alguien tiene necesidad de comer y de beber debe hacerlo, y luego exclamó: ¡levántate en el nombre de Cristo! El tono de voz era alto, gritaba, se podría decir, se desplazaba de un lugar a otro y continuamente señalaba con el dedo índice de su mano derecha hacia el auditorio. Las gesticulaciones también eran muy marcadas. Esto forma parte de los performances a los que me he referido con anterioridad.

Posteriormente la esposa del pastor contó el relato de una mujer que estaba en cierta ocasión con un grupo de diputados, no aclaró si ella también era diputada o por qué es que estaba con ellos, y les dijo que eran corruptos y que debían de arrepentirse porque la Biblia condena los actos corruptos que hacen. Acto seguido, cuando se retiró del sitio donde se encontraba con los diputados, en un callejón sin salida unos hombres encapuchados y armados descendieron de una camioneta con intenciones de llevársela. Cuando intentaron subirla al vehículo de ellos forcejearon, porque ella opuso resistencia para no ser privada de su libertad.

No obstante, según el relato de la esposa del pastor, los sujetos sintieron algo detrás de ellos y repentinamente soltaron a la mujer y huyeron despavoridos sin llevársela consigo. Luego aquella mujer sintió una mano en la espalda y volteó para ver de quién se trataba, pero solo vio a otra mujer que dijo que escuchó gritos y que se acercó para ver si necesitaba algo y podía ayudarla. Bajo la interpretación de la mujer que sufrió el intento de levantón, ella pensó que pudo

tratarse de algo divino aquello que hizo retirarse a los encapuchados, según cuenta la esposa del pastor. No especifico qué cosa, pero posiblemente un ángel o varios de ellos.

Este relato es de lo más interesante porque aparece la dimensión mágica en el final, cuando se habla de lo divino que salvó repentinamente a la mujer en peligro. Me ha tocado escuchar otros relatos semejantes en los que las personas aseguran que han visto ángeles o que se han presentado para protegerlos ante algún peligro inminente. A muchas personas de la feligresía pentecostal este tipo de narrativas les atraen y hay asombro cuando les son contadas. La aparición de seres divinos que intervienen en la vida terrenal es también asociada a la lucha contra fuerzas malignas según la concepción de los pentecostales.

Pienso que la forma en que la predicadora hizo el relato da cuenta de que ella también está convencida de que lo que dijo es real, aunque no lo haya presenciado, ni pueda comprobarlo, y no solamente es una historia para convencer a los feligreses. Me parece que no hace distinción, dentro de su concepción, de la realidad de una sociedad que vive bajo el yugo de la violencia y la presencia de seres míticos como un ángel o un demonio. Para ella ambas cosas son plenamente reales y se presentan en la vida de personas comunes y corrientes.

Traté de seguir la línea del discurso en la predicación, y noté que continuamente repitió a los asistentes que, si no se cansaban de que el Diablo viniera a robarles sus bendiciones, entre ellos la familia, el esposo, etc. Añadió que Dios le ha dado potestad a los cristianos sobre toda potestad demoníaca. Usaba metáforas tomadas de pasajes bíblicos para hablar de situaciones en la vida de los creyentes, por ejemplo, la de la cueva de David y la cueva de Elías, cada uno en diferentes contextos y con diferentes actitudes.

Esto tiene sentido con lo relativo a las exigencias de parte de los líderes a procesos de conversión en los que se haga una ruptura radical de biografía. Es interesante notar la vehemencia con que se habla de dejar atrás una vida que se supone que ya era parte del pasado porque a quienes se está dirigiendo es a personas conversas. Las palabras de la predicadora dan a entender entonces que las rupturas radicales en la vida religiosa de las personas son relativas, o bien, se dan en casos contados, o por periodos variados.

Llamó mi atención que incluso habló de fornicación, y dijo que si alguien de los presentes la seguía practicando iba a pagar las consecuencias de ello, por lo que nuevamente me hace pensar que la ruptura e ingreso a una vida nueva tras la conversión puede ser más un ideal

anhelado que una realidad alcanzada. También hay que destacar el papel que le da al Diablo, que es considerado enemigo de los cristianos, pero al cual no se le niega un cierto poder e influencia sobre las vidas de estos, incluso por aprobación de Dios para cumplir ciertos fines.

3.5.6.3 Discursos sobre la sociedad y la política desde lo religioso

Por lo general los tonos de los discursos de las tres iglesias son moralistas, conservadores y “apolíticos”, en ninguno de los casos tenemos una congregación disidente con el establishment de la moral cristiana tradicional. No se acepta ni reconoce la diversidad sexual, ni los derechos civiles de esa diversidad, tampoco hay una aprobación del aborto, ni de otras prácticas, que son severamente cuestionadas a la luz de la ideología religiosa. Aunque temas como el aborto no son tan socorridos en el púlpito y en los mensajes religiosos en general, como ocurre en la Iglesia Católica, sí existe una postura definida en contra de esto, de igual manera que hacia la homosexualidad. La justificación mayormente enarbolada es que se argumenta que en la Biblia ambas prácticas están prohibidas por Dios y son condenadas.

Respecto al ámbito político, es raro que haya una referencia directa en los discursos públicos expuestos en durante los sermones dominicales o en otras reuniones entre semana. Por lo general se dice casi siempre que Dios impone a las autoridades y que hay que respetarlas, sean de la extracción política partidaria que sea, tanto del PRI, del PAN o de MORENA. Aunque esto tiene sus matices importantes. Por ejemplo, el Pastor Rafael Guzmán de Jehová Nissi, ha sido partidario por lo general del PRI o del PAN, y aunque no daba una línea de votación en tiempos de elecciones a sus ovejas, recuerdo que de manera más privada sí llegó a expresar que él no votaba por la llamada “izquierda” ya sea representada por el PRD, en el pasado reciente, o por otros partidos ya que ellos son promotores de la agenda LGBT o del aborto.

En el caso de los otros dos pastores desconozco a ciencia cierta cuál es su postura frente a eso, pero puedo inferir que en el caso del pastor de Dios vivo, Alberto Cruz, es partidario del PES, puesto que pertenece al CAICE, y el líder de esta asociación es nada más y nada menos que Alfonso Murguía, uno de los fundadores de dicho partido en la localidad, y según algunos periodistas (Navarro, 2016??) es el líder moral de los miembros de ese grupo.

3.5.8 Sexto tiempo de la liturgia: la despedida o clímax

Casi para concluir el culto la pastora le dice a los asistentes que cierren sus ojos en señal de reverencia para iniciar una oración final, pero en lugar de hacer la oración, retoma la predicación

y vuelve a repetir los mensajes que dijo anteriormente, haciendo hincapié en que había necesidad de pasar al altar y de que debían de dejarse los lugares cómodos para pedir a Dios que de fuerzas y salir adelante en las situaciones de adversidad espiritual, en la cueva espiritual.

En esos momentos que se convirtieron en el clímax del culto, había una mayoría de los asistentes al frente del auditorio, en el área que llaman del altar y estaban orando, unos arrodillados, otros de pie, con las manos levantadas y, otros hablaban en lenguas por momentos. Algunos otros pocos parecían estar en un estado extático pues temblaban y hablaban en lenguas al mismo tiempo. Algunos de los líderes, de los ministerios de la iglesia, a los cuales identifiqué como tal porque posteriormente pasaron al frente en calidad de líderes, oraban por las otras personas poniendo sus manos obre ellos, ya sea en sus cabezas o en uno de sus hombros, también tomando sus muñecas con las manos levantadas ambos. Como si estuviera sosteniendo el cuerpo de la persona para que no cayese.

Posteriormente, el pastor, tomó el micrófono y comenzó a exhortar a las personas que faltaban de pasar al altar a que lo hicieran, incluso presionó a unos adolescentes para que así lo hiciesen porque les dijo que si no pasaban los iba a nombrar, entonces les conminó a hacerlo primeramente por su voluntad. Al no obtener la reacción que esperaba de parte de los jóvenes, los nombró uno por uno para que pasaran. Acto seguido oraron por dichas personas poniendo sus manos sobre ellos.

Llamó mi atención esta presión ejercida para que hicieran lo que el pastor demandaba, pues aquí se pudo observar el uso de la autoridad legitimada, ya que si bien los jóvenes mostraron que no deseaban pasar a orar y a que orasen por ellos, el pastor consideró pertinente que debían hacerlo para que solucionasen los problemas de los que hacía mención la predicación. Eso, por una parte, y por otra, según he escuchado de boca de otros miembros de esta iglesia, ha sido entre los jóvenes en los que se ha presentado las posesiones demoniacas más notorias durante los cultos, y a los que ha sido necesario liberar.

Mientras hacía la invitación a pasar al altar, el pastor, por momentos decía cosas en lenguas, y al igual que su esposa, la mujer que predicó, caminaba de una a orilla a otra del escenario, haciendo gesticulaciones muy pronunciadas mientras hacía uso de la palabra a través del micrófono. El pastor prácticamente dio otra predicación después de la predicación que ya se había dado, y los gestos fueron los mismos. Agregó que él sabe que son pocas las personas que

quieren “santificarse” en ese nivel de compromiso que él señalaba. Grito que él quiere aborrecer el pecado y aunque no hizo un exorcismo, sí hizo mucho énfasis en la necesidad de ser limpio. También dijo que había un espíritu de chisme en la iglesia e hizo una reprensión para que no hubiera dicho espíritu.

Este tipo de actitudes performáticas son muy comunes en el pentecostalismo, se podría decir que son parte de lo que identifica a estos grupos. Así como hacen este tipo de gestos corporales y faciales, se puede observar que lo hacen en las oraciones de liberación de espíritus. Aunque en este caso no se hizo una liberación la actitud es prácticamente la misma que se asume. Además, el uso de las lenguas es para denotar un cierto capital simbólico que impacta en la feligresía porque esto es tomado como una evidencia de que hay legitimidad en lo que el pastor dice, le dota de mayor eficacia a su discurso.

Tras la predicación de la esposa del pastor y el llamado al altar, probablemente no se haya dado la reacción que éste y su esposa esperaban, y por eso él haya insistido y hecho prácticamente otra predicación al final la anterior. Es como una manipulación psicológica y emocional lo que hace en su discurso porque conminaba a la gente a que si no pasaba era como dejarle la oportunidad al Diablo de que se saliera con la suya, y de estar en pecado.

Una mujer, mayor de edad, de unos 65 años aproximadamente, oraba con las manos levantadas, y temblaba, al mismo tiempo que daba gritos mientras se intensificaba el volumen de la música con un canto que decía repetidamente: ¡Espíritu Santo, ven! ¡Espíritu Santo, ven!. Así como esa mujer, hubo más gente de la que se encontraba en el altar, que comenzó a hablar en lenguas, a llorar y a gritar mientras levantaban las manos. Sin embargo, también en las sillas se quedaron algunas personas, unas de pie y otras sentadas. Estas no se encontraban llorando ni gritando, solo tenían los ojos cerrados, mientras oraban en voz baja o simplemente estaban como espectadores de lo que acontecía a su alrededor.

El pastor finalmente cierra la predicación con una oración en la que habla de rendirse a Dios en carácter, en forma para que desaparezca el desánimo. Atribuye el desánimo a heridas emocionales, las cuales pueden ser curadas a través de la oración, o en algunos casos de la liberación de algún espíritu de desánimo. Los tratamientos o terapias de tipo psicológico generalmente no son bien vistas entre los grupos que creen en este tipo de sanaciones y particularmente en Jehová Nissi, pues se piensa que si algún creyente recurre a ellos es porque

no tiene suficiente fe o porque no ha colaborado lo suficientemente de su parte para que Dios pueda darle una restauración emocional.

3.6 Para cerrar

El papel de las estructuras institucionales es importante en la regulación de la vida religiosa pentecostal. Aunque el pentecostalismo sea una religión de experiencias emocionales personales que se viven desde el cuerpo como su vehículo principal, en la que los individuos se relacionan “directamente con Dios” sin necesidad de intermediarios, lo cierto es que los pastores y demás líderes sí influyen con sus acciones y sus mensajes religiosos en la experiencia religiosa de los sujetos. Las creencias y prácticas del pentecostalismo son apropiadas por los individuos en buena medida por la labor de los ministros que cada día de celebración de liturgia hacen énfasis en que se practiquen ciertos rituales, que consideran son el medio para que las personas tengan un acercamiento y experimentación con el poder del Espíritu Santo. Por ejemplo, cuando termina una de las ceremonias litúrgicas, es constante la invitación de los pastores para que sus ovejas se postren de rodillas o levanten sus manos, en la parte del auditorio que ocupa el expositor del mensaje, espacio al que llaman el altar. Esto se hace con mucho hincapié hacia las personas diciéndoles que vayan a confesar sus pecados con Dios y a “ser tocados por el Espíritu Santo”. En contraste con eso, en las congregaciones históricas ese tipo de prácticas son muy criticadas y vistas como “show”, cuando no como “hacer desorden en el santuario”. El poder de convencimiento de los pastores y líderes para que se efectúan ese tipo de rituales, radica en un fuerte componente emocional, en una manipulación psicológica en la que se advierte a los individuos que si no lo hacen están “mal con Dios”, o han endurecido sus corazones y se han vuelto insensibles a la voz del Espíritu Santo. Esto es importante porque gran parte del éxito de las congregaciones pentecostales me parece que descansa en el hecho de que la promoción de rituales y de mensajes religiosos con un alto contenido emocional le dota de un poder de convencimiento entre sus seguidores que refuerza sus membresías.

Como parte también de la labor de los ministros y pastores es supervisar y sancionar, si se considera necesario, a los individuos que no practiquen la religiosidad de acuerdo a los cánones que ellos mismos establecen. Si bien mucho de la vida religiosa pentecostal se define y se refuerza en el espacio de los templos, durante la liturgia, otra parte se desarrolla en el espacio privado, en la intimidad del hogar. Cuando algún miembro comete una falta o un pecado, el pastor y los otros líderes de la congregación, como los diáconos, pueden imponerle una disciplina, según sea

el caso de la falta cometida. Eso es más o menos similar en las tres congregaciones descritas en este capítulo. Sin embargo, cuando la falta se considera de mayor gravedad, pueden intervenir los concilios o convenciones como árbitros reguladores para establecer la disciplina que corresponde a esa falta. Por ejemplo, si uno de los pastores es descubierto cometiendo algo que se considera pecado, como una relación extramarital (adulterio), es disciplinado por un colegio de pastores que la convención o el concilio designa para realizar esa tarea.

En resumen, hay un cierto margen de autonomía en que los creyentes son libres para cultivar su devoción a Dios, a través de ciertas prácticas y actitudes que tienen que ver con la llenura del Espíritu Santo, pues dichas instituciones y líderes aceptan con agrado que los fieles practiquen de manera individual la entonación de canto, oraciones, e incluso, la lectura de la Biblia, de manera que se vuelva algo constante en su vida cotidiana, pero siempre y cuando se apeguen a ciertas líneas que ponen límites a la gestión personal en favor de la homogenización de los fieles de acuerdo al dogma.

Capítulo 4. La sanación y la “guerra espiritual”: lucha entre el bien y el mal en la cosmología pentecostal. Los casos de Pan de vida, Jehová Nissi y Dios vivo

4.1 Introducción

En este capítulo se propone analizar el marco de representación pentecostal, de la lucha entre el bien y el mal que está presente tanto en las prácticas de sanación, de exorcismo y en la guerra espiritual, que conforman medularmente el habitus (Bourdieu, 2006) de los creyentes de dicha religiosidad. El habitus (espiritualista) es una estructura interiorizada de representación que les permite a los pentecostales interpretar distintos problemas (salud, familiar, social o político) como resultados de fuerzas malignas que pueden ser sanadas o salvadas mediante rituales, mismos que constituyen formas de competir en distintas arenas de especialización y que tienen como receptáculo central el cuerpo. Según sea la escala en que se desarrolle la competencia será la activación del habitus en las diferentes arenas sociales. Cabe puntualizar que, en este capítulo, el espacio en el que se analizará el despliegue de la estructura de representación a través de distintos rituales para legitimar la competencia en el campo de la salvación es la congregación y no el espacio público o la ciudad como se ha analizado en previos capítulos en otras escalas.

El abordaje se realizará en una escala intermedia, mediante la comparación de tres congregaciones de Ciudad Juárez. Las arenas que se atenderán son tres: 1) la arena de la salud y de los problemas psicológicos individuales donde los problemas se encaran con rituales de sanación y exorcismo; 2) el exorcismo, relacionado con la justificación de la competencia en el campo religioso con las religiones esotéricas,⁸⁵ es decir se trata de la arena de la salvación; 3) mientras que los problemas sociales (como el narcotráfico, la violencia, la inseguridad, o la decadencia moral y la corrupción) situados en la arena política-social se encaran con la guerra espiritual en el espacio público, principalmente, pero en esta escala se encaran con oraciones, discursos moralizantes y mensajes religiosos. En ese tenor, considero a las enfermedades, tanto físicas y/o las psicológicas, y a la posesión demoniaca, con sus respectivas instrumentaciones para su combate (exorcismo principalmente), como parte de una misma lucha simbólica contra el mal y contra el Diablo.

La asociación entre el Diablo y el mal ya es añeja, data desde la llegada de los conquistadores europeos a América, pues fueron ellos quienes introdujeron la idea del Diablo

⁸⁵ Otras religiones esotéricas ofrecen limpiezas como rituales de curación, por poner un ejemplo.

con “el significado maléfico, terrorífico y amenazante que cultural y religiosamente se le dio hacia finales de la Edad Media en Europa, y [que] se convirtió en un eficaz instrumento de evangelización, conquista y control social político de las poblaciones indígenas” (Sánchez, 2018:154).

No es de extrañar entonces que esa herencia cultural y religiosa trascienda en un sentido similar en el marco de representación de la lucha entre el bien y el mal de los pentecostales, pues con estos grupos se ha revitalizado la creencia en el Diablo; los evangélicos y pentecostales en particular “lo han hecho retornar investido de nuevos poderes y potenciando los que ya tenía” (Sánchez, 2018:159), de manera que es “uno de los principales símbolos de control y regulación moral y social de las conductas del cristiano...Su presencia, acción y representación son tan cotidianas en la vida de los cristianos que deben organizarla rodeándola de rituales y acciones destinados a mantenerse alejados de su influjo”(Sánchez, 2018:159). Este capítulo se enfocará en el último punto.

Los rituales y acciones orientados a contrarrestar el influjo demoníaco, en buena parte están atravesados por la creencia en la sanación⁸⁶, en la cual se concibe la recuperación de la salud englobando no solo aspectos físicos sino también psicológicos, los cuales son entendidos como parte del *alma*, pues en ella radican las emociones, sentimientos, sensibilidad, carácter, etc., de los individuos. La sanación se consigue a través de una experiencia restauradora; por experiencia restauradora, entiendo las situaciones vividas, una parte muy importante de ellas a través de rituales, que originan cambios trascendentales en la vida de los sujetos y dan lugar a la reelaboración discursiva y biográfica, cargada de significados respecto a la mejoría o restitución de bienestar perdido. Además, como lo apunta Carlos Garma (2000: 88), para los pentecostales mexicanos la sanación es un fruto de la activación de los poderes divinos, de manera que “...existe una enorme diferencia entre sanar y curar. Sólo Dios sana. El curandero y el médico alópata pueden curar el cuerpo, pero son incapaces de sanar el alma. La sanación se alcanza por medio de la fe y la oración. El creyente debe, entonces, tener fe y rezar” (Garma, 2000: 88). Incluso he escuchado de boca de algunos creyentes que, hablan de sanidad interior, para referirse con más especificidad a los malestares y problemas internos, los del *alma*. También he escuchado que el Diablo tiene poder de curar (los curanderos o especialistas de otras religiones son considerados por esos creyentes como agentes del Diablo), pero no de sanar, aunque pueda

⁸⁶ En la sanación hay varias nociones asociadas como salvación, alma, salud, gozo, paz, reconciliación.

aliviar al cuerpo de su malestar físico, porque no restituye el bienestar del *alma* sino al contrario. La palabra curar en ese contexto puede estar asociada, aunque no siempre de manera explícita, con el maligno.

De esa manera se guarda una línea de continuación con respecto al capítulo tres, pues está estrechamente relacionado con el tema de la agencia del poder divino, manifestado en los individuos y sus cuerpos, por medio de prácticas rituales cuya eficacia se logra con el uso de los *dones espirituales*⁸⁷, imprescindibles para contrarrestar el mal. Sin los dones no se consigue el objetivo. Previamente, en el capítulo tres vimos que, en los casos de estudio de las tres congregaciones seleccionadas, tanto en la liturgia como en la vida religiosa en general, las formas sensoriales (ritualizadas) (Meyer, 2018), sirven como medio de conexión directa entre los individuos y lo sagrado. También son consideradas *per se* manifestaciones encarnadas de la ansiada meta de conseguir la llenura del Espíritu Santo. Además, tienen una presencia destacada en la construcción de la experiencia religiosa de los sujetos; experiencia cosmológica, por su carga mágica (Semán, 2008). Esto a su vez es importante porque en el espacio ritual, se recrea la atmósfera para la manifestación del Espíritu, bajo el que se realiza la sanación⁸⁸ y la “guerra espiritual”⁸⁹, en el nivel más próximo a los individuos. Como lo ha señalado Felicitas Goodman (1996) para distintos contextos religiosos, incluyendo el pentecostal, es necesaria una puerta y una llave para que el Espíritu Santo se haga presente; la puerta es un escenario ritual, en el que hay experiencias extáticas y estados alterados de la conciencia, mientras que la llave son los *dones espirituales*, elemento que estimula esos estados.

Es frecuente encontrar en el pentecostalismo una constante búsqueda de una experiencia restauradora, que se consigue, según su concepción, necesariamente a través de situaciones catárquicas, atravesadas por formas sensoriales y emociones. La amplitud de esas experiencias, tiene tanto una dimensión psicológica, física y social; puede incluir la superación de malestares

⁸⁷ Son poderes extrasensoriales, capacidades, sensibilidades, talentos otorgados por Dios a las personas creyentes para su uso en beneficio de la iglesia (comunidad de creyentes), o personas y/o situaciones en las que sean necesarios y cumplan un determinado propósito. Para su activación es necesario cultivar una preparación espiritual, de la que se hablará con más detalle en un posterior apartado.

⁸⁸ De ahí que algunos especialistas en el tema señalan que la importancia de los cultos religiosos en la interpretación y el tratamiento de la enfermedad ha sido ampliamente reconocida en la literatura antropológica y los estudios rituales han contribuido significativamente a la comprensión de la especificidad del tratamiento religioso (Rabelo, 1994).

⁸⁹ Ello para diferenciar la “guerra espiritual” a una escala mayor, en el nivel de la ciudad, como puede verse en los primeros capítulos y también al nivel meramente individual, que se decanta en las trayectorias biográficas religiosas.

emocionales, sentimientos de ira, tristeza, resentimiento, etc., malestares relacionados con el concepto de “alma”; la reparación de lazos familiares fragmentados o violentados por relaciones interpersonales de tensión y conflicto y, en el caso más extremo, el rescate de la posesión demoníaca. Cabe recordar que la experiencia restauradora se concibe como un proceso en el que se va manifestando la capacidad de transformar del poder divino, pues la sanación y sus frutos, es exclusiva de Dios.

Todos los malestares enunciados en el párrafo anterior, además de la posesión, son considerados problemas que en determinados casos pueden ser atribuidos a los embates de fuerzas espirituales demoníacas, es decir, malignas. La experiencia de restauración traduce al lenguaje religioso la lucha entre el bien y el mal concebida en la cosmología pentecostal, cuyos rostros más visibles son: por un lado, la sanación (física, principalmente, pero también psicológica), con sus respectivos rituales; por otro lado, la guerra espiritual, cuya expresión más destacada es la liberación (exorcismo), que a su vez también es una forma más especializada de ser sanado. Por lo que, en resumen, todos los intentos restaurativos son esfuerzos para combatir el mal, ya sea que se trate de obtener la salud física, psicológica o arrebatarse de las manos al Diablo el dominio del cuerpo de una persona.

Aunque, cabe diferenciar que, la recuperación de la salud del sujeto individual, se concibe como algo en lo que cuerpo y mente están estrechamente relacionados, no siempre se le atribuyen las mismas causas a la pérdida de la salud, ni física ni psicológica. Hay muchos matices que es necesario puntualizar. Estar sano es un estado de equilibrio entre el bienestar físico y el emocional o mental. Sin embargo, ese estado es alcanzado a través del cuerpo, como un receptáculo en el que se realizan los procedimientos necesarios, sean estos rituales o simbólicos. Especialmente si se trata de un padecimiento físico, o bien una liberación demoníaca. El ritual de sanación y el exorcismo a través de los cuales se intenta regresar la salud del cuerpo, adquieren así una relevancia que, en lugar de las explicaciones reduccionistas de la medicina, o la psicología y psiquiatría, los sistemas de curación religiosa (en un sentido amplio del término) ofrecen una explicación para la enfermedad que la ubica en el contexto sociocultural más amplio de la víctima⁹⁰ (Rabelo, 1994). Con esto no quiero decir que el recurso religioso sea la única manera de que los pentecostales conciben obtener la salud. Es completamente aceptado, sobre todo, el

⁹⁰ En este caso el contacto con otras religiosidades, a las que se consideran demoníacas, o la realización de ciertas prácticas que se consideran la apertura de puertas pueden ser vistas como las causas de que el demonio cause daño.

recurrir a la medicina convencional alópata, especialmente para tratar enfermedades comunes; aunque no tanto así a la psicología, si se trata de un malestar relacionado con una situación emocional, o a la psiquiatría, si hablamos de una enfermedad degenerativa como la esquizofrenia, por ejemplo. Respecto al recurso psicológico para tratar estados emocionales o traumas, frecuentemente hay desconfianza y muchos cuestionamientos. Sobre todo, bajo la premisa de que Dios es superior al conocimiento humano, y solo él puede ofrecer la salida completa ante un problema de esa naturaleza, de modo que lo otro es solo un paliativo, o en el peor de los casos una estafa, pues no resuelve el problema, ni lo ataca de raíz, solo lo hace tolerable. Nuevamente se hace presente la idea de que solo Dios sana. Otras opiniones de creyentes señalan que la psicología puede ser una herramienta, pero la salida eficaz del problema solo la otorga Dios,⁹¹ máxime si hablamos de casos más extremos como la posesión o una enfermedad que es plantada por un demonio.

En el caso del padecimiento de enfermedades comunes, como una gripa o una enfermedad relativamente fácil de curar por medios convencionales, tampoco es extraño que los pentecostales pidan en sus oraciones la intervención de Dios, para que la agencia divina vuelva eficaz el tratamiento o medicamento recetado por un médico alópata. En ocasiones basta con la oración de los creyentes para recibir de parte de Dios la sanación esperada. Así pues, los pentecostales no niegan la eficacia de la medicina moderna, ni se privan de su uso, solo que cuando no les resulta efectiva, no es extraño que intenten conseguir la sanidad a través de un medio milagroso que usualmente se busca por medio de un ritual de sanación. En dichos rituales enfocados a conseguir la sanidad, los individuos interpretan a partir de vivir somatizaciones corporales la intervención de fuerzas sobrenaturales, de orden divino, que restituyen la salud o indican cuál es el padecimiento. A partir de la participación en esos rituales, hay una codificación ampliamente subjetiva (sujeta a interpretaciones más o menos variantes) de elementos significantes que se circunscriben en el cuerpo como indicadores de los progresos en la eficacia ritual de los procesos de sanación. Mientras que el tratamiento médico despersonaliza al paciente, el tratamiento religioso tiene como objetivo actuar sobre el individuo como un todo,

⁹¹ Dios es considerado por los creyentes como el médico de médicos.

reinsertándolo como sujeto, en un nuevo contexto de relaciones⁹² (Rabelo, 1994). En ese mismo sentido, la liberación (exorcismo) es una forma más específica y especializada de sanación.

En cuanto a las causas de las enfermedades pueden obedecerse a diferentes fuentes: algunas pueden presentarse sencillamente por algún accidente, otras más complejas por una situación congénita, hereditaria, o en el extremo de los casos por la implantación por parte de agentes demoníacos. En esta tesis, me he encontrado que los padecimientos tratados en los rituales de sanación, en buena medida se tratan de los más comunes de la población fronteriza, pues no es raro encontrar que muchos de esos sean enfermedades como el cáncer, la diabetes, lesiones por accidentes, traumas por situaciones vividas (en la niñez o por motivos de violencia), o incluso enfermedades como esquizofrenia. Es pertinente destacar también que en gran parte esos malestares se presentan en un segmento específico con determinadas condiciones socioeconómicas que no poseen los medios o el acceso para atenderse en instancias médicas que pueden ser muy onerosas para su economía.

Cabe recordar que, uno de los rasgos característicos del pentecostalismo que lo diferencia notablemente de otras denominaciones evangélicas, como las históricas, es precisamente la creencia en la sanación milagrosa a través de rituales, y de manera también particular su concepción sobre la guerra espiritual y la práctica de exorcismos. De modo que la práctica de rituales de sanación en el contexto del pentecostalismo juarense es algo común. De eso surgen las preguntas que me hago en este capítulo: ¿Cómo las representaciones pentecostales generan prácticas en la escala congregacional y en distintas arenas (salud-enfermedad, salvación y política-social) que dan una explicación del mundo que contradice las explicaciones modernas científicas donde se coloca esta representación? ¿Cómo esta representación se traduce a un lenguaje de justificación ideológica para regular la moral y las conductas de los individuos? ¿cuáles son las semejanzas y diferencias en las tres congregaciones respecto a lo anterior?

Para el desarrollo de este capítulo y la explicación de cómo se representa y se practica la sanación y la guerra espiritual en el pentecostalismo juarense, haré una descripción comparativa de tres congregaciones pentecostales, mismas que ya he abordado con anterioridad en el capítulo tres. Estas son: Pan de vida, Jehová Nissi, y Dios vivo. Hay que agregar que los pentecostales

⁹² Por ejemplo, aquellos sujetos que son posesos o que padecen enfermedades graves, éstas pueden ser atribuidas a su conducta pecaminosa, ya sea porque abrió puertas espirituales o porque su vida era inmoral. Sobre este punto se hablará con más amplitud en lo sucesivo.

que se estudian en esta tesis, pertenecen a una generación de finales del siglo XX y principios del XXI, la cual corresponde con un tercer periodo de la historia del pentecostalismo. Según algunos investigadores, entre el primer periodo, el segundo y el tercero, hay diferencias que los caracterizan especialmente a cada uno y consisten en que: “El énfasis de la primera ola pentecostal fueron las lenguas; el de la segunda ola fue la cura; y el de la tercera es la liberación, por el exorcismo, de la posesión maligna [...]” (Freston, 1993: 100). Esto se relaciona con un aumento en la incidencia del miedo de “los poderes del mal” con una mayor inestabilidad social (Marshall, 1991; Freston, 1993). Sobre todo, este último punto considero que es muy importante para entender el por qué del peso de la guerra espiritual en los pentecostales de Ciudad Juárez. En los siguientes apartados se desarrollará una explicación más completa. Antes veamos lo que concierne a los mitos e interpretaciones cosmológicas pues es la fuente de donde abrevan los marcos representativos pentecostales.

4.2 La definición de “guerra espiritual”

Hay varias formas de definir qué es la guerra espiritual, en virtud de que se trata de una categoría nativa que posee de antemano varios significados, pero también de una categoría analítica utilizada por los académicos que la estudian como fenómeno religioso. En este apartado hablaré en primer lugar de la definición que construyen los investigadores, aunque en algunos momentos del capítulo también me referiré a la categoría nativa. Hilario Wynarczyk (1995: 152) dice que se trata de “una ideología específica” que se encarga de “ordenar la comprensión y el cometido de la iglesia”, en términos de su posición ante el mundo y su participación y actitud frente a los problemas que se viven en él. Aunque no proporciona una definición concreta más amplia, confiere a esta ideología, las nociones de sistema de “presupuestos empíricos en común con las lógicas de la religiosidad de los sectores populares, que conecta eficazmente y proporciona una fuerte base de inserción en un segmento del mercado de bienes simbólicos a través de procesos de resignificación bíblica del sentido y el valor del conflicto, sea éste económico, emocional o de salud” (Wynarczyk, 1995: 154-155).

Por su parte, Freston (1993), señala que: “La ‘guerra espiritual’ es la contrapartida protestante de reencantamiento del mundo occidental. Lo que antiguamente era ‘superstición’ ahora alcanza la respetabilidad en la sociedad como “misticismo” y en la iglesia como ‘guerra espiritual’. No es por casualidad” (Freston, 1993: 116). En dicha guerra “hay un énfasis desmedido en la lucha contra el maligno que orienta una identidad combativa y ofrece una

metáfora útil para embates ideológicos” (Freston, 1993: 117). Algunas ideas de este autor al respecto tienen que ver con el traslape mágico místico, presente en la creencia en los dones del Espíritu Santo, a través de lo cual se adquiere paradójicamente los sentidos asociados a la magia y el oscurantismo, propios de los sistemas de prácticas esotéricas y ocultistas que tanto condenan los pentecostales.

Aunque, sistemáticamente los pastores de las iglesias pentecostales condenan el culto católico a los santos, por considerarlos idolátricos, y también los cultos indígenas, a los que tachan de diabólicos, pues temen el avance del “ocultismo” y sus prácticas como puertas que conectan con fuerzas malignas, su rechazo permea tanto sus propios cultos que, incrementa la práctica de exorcismos a quienes fueron practicantes de los otros cultos. Ello deriva a su vez en un giro y refuerzo a la derechización del movimiento pentecostal que, en la guerra espiritual contra el Diablo, en el caso de Ciudad Juárez, se ha orientado no tanto a cruzadas provida y profamilia --como ocurre en otros contextos latinoamericanos-- sino principalmente en contra de la violencia, que en buena medida es atribuida o asociada con la presencia de cultos esotéricos que han enfermado espiritualmente a la ciudad pues los interpretan como obra del mismo Diablo.

En lo que respecta a la parte política en este contexto juarense la participación de una red de pastores en el Partido Encuentro Social (PES) es notable, a la vez que la creación de la Dirección de Atención a Asuntos Religiosos durante la administración municipal priísta 2013-2016, la cual fue originalmente encabezada por un pastor pentecostal que al mismo tiempo era presidente del PES en Juárez. Estos últimos datos son sumamente importantes pues en la arena que corresponde a la política-social se considera la puesta en práctica de la guerra espiritual como el ejercicio de la competencia en este ámbito.

Es preciso también al hablar de guerra espiritual, distinguir entre el concepto tradicional evangélico y la corriente religiosa pentecostal popular que tiene auge en las últimas décadas (Wynarczyk, 1995). Por concepto tradicional evangélico se entiende aquel que se usa para designar la creencia en la existencia de una lucha que se libra entre el bien y el mal, orquestada por Satanás para destruir al ser humano y primordialmente a los creyentes, idea que está presente desde las iglesias protestantes históricas. Esta correspondería con lo descrito en el apartado de las explicaciones míticas y cosmológicas. Mientras que en el pentecostalismo popular se hace referencia a la lucha simbólica religiosa (representada y dramatizada) en sus servicios religiosos

donde practican exorcismos y otros rituales de liberación contra el mal, personificado por Satanás. Los rituales de liberación se practican especialmente mediante oraciones, imposición de manos, el uso de la declaración de “en el nombre y la sangre de Cristo” como instrumentos del exorcismo, y como preparación previa el ayuno de alimentos.

El desarrollo de esta lucha, como ya se ha adelantado, se puede encarnar de varias maneras y en distintas escalas. En las congregaciones los creyentes enfrentan a Satanás o los espíritus del mal con “armas espirituales” como son: la puesta en práctica de ayunos colectivos o individuales, la oración, también individual o colectiva, y en algunos casos el exorcismo, que hacen de la guerra espiritual un objeto de estudio bastante complejo. En casos más extremos esta guerra se ha materializado a través de encaramientos o confrontaciones entre dos partes antagónicas, representadas por creyentes cristianos y creyentes de otras confesiones (según mostraré con los relatos de algunos pastores). No parece algo imposible en una ciudad con un campo religioso diverso y competido, el que la guerra espiritual se use para vencer a otras religiones, sobre todo a las esotéricas o populares consideradas como desviaciones teológicas por sus cultos en torno a imágenes y prácticas atribuidas a la brujería o la magia.

En la religiosidad pentecostal en general son muy comunes las prácticas como la oración y el ayuno, pero en este capítulo cuando hable de ellas las abordaré en el contexto de la ‘guerra espiritual’, instrumentadas como ‘armas espirituales’ utilizadas por los creyentes para combatir a las fuerzas enemigas. No es que se trate de ganar la guerra, de acuerdo con su cosmogonía, porque a decir de los creyentes pentecostales la guerra ya está ganada por Dios, pero sus hijos deben hacer en ese sentido una acción de limpieza de territorios, tanto físicos, como corporales. En ese mismo sentido se presenta el ritual de sanación, pues se trata de hacer una limpieza corporal. Extirpar las enfermedades que son provocadas por los espíritus malignos. Según Vázquez (2018) para los creyentes la guerra espiritual se da en tres principales campos de batalla: la mente, la iglesia y los lugares celestiales. Además, el pentecostalismo se trata de ese segmento del cristianismo carismático que está impregnado de elementos mágicos,⁹³ tales como la creencia en dones y milagros, y por supuesto en fuerzas ocultas que no se pueden combatir más que con el poder divino, con “armas espirituales”.

⁹³ Al hablar de magia o de elementos mágicos me refiero a aquellas prácticas y creencias en fuerzas misteriosas y ocultas (Mauss, 1970) que tienen una eficacia sobre la realidad material.

4.3 Mitos e interpretaciones cosmológicas

Según la narrativa pentecostal, la lucha entre el bien y el mal existe desde que Luzbel, Lucifer o Satanás, como lo llaman los cristianos, un antiguo querubín, se convirtió en un rebelde que se levantó en contra de Dios y eso le costó que fuera expulsado del cielo, lejos de la presencia del creador, de acuerdo con el relato bíblico (Isaías 14: 13-14; Ezequiel 28:12-19). Luego de la caída angelical que, dicho sea de paso, no ocurre en un tiempo histórico, sino que se cuenta en un tiempo pasado lejano, ajeno a la cronología humana, por tanto, en el tiempo del mito (Eliade, 1991; Mardones, 1994), desde entonces hasta el día de hoy, Lucifer se ha dedicado a destruir la gran creación de Dios, el ser humano. Es importante señalar la importancia que tienen estas explicaciones míticas, porque se trata de relatos que llevan "...incrustadas secuencias dramáticas y símbolos, que pone en escena unos personajes y unos decorados, que revaloriza simbólicamente una serie de objetos, al servicio de la integración de los insoslayables antagonismos de la realidad y la vida" (Mardones, 1994: 24). En otras palabras, estos relatos son los que dan coherencia, orden, valor, causación, a una serie de hechos que se presentan en la realidad de la vida pentecostal y que son entendidos como embates del enemigo que hace la guerra en el plano espiritual con consecuencias en lo material. Estos hechos pueden ser situaciones desafortunadas, problemas interpersonales, sociales o psicológicos, morales, entre otros. No solamente el relato mismo de la caída de Luzbel, sino todos aquellos relatos bíblicos en los que se presenta una situación de antagonismo entre el bien y el mal, de tentación o de pecado. Como por ejemplo el ofrecimiento del fruto prohibido a Eva y Adán, por parte de la serpiente, con el consecuente cometimiento de pecado y expulsión del Edén (Génesis 3:23) o las tentaciones de Jesús en el desierto por parte del mismísimo Lucifer (Mateo 4:1-11). De ahí que las tentaciones hacia cualquier creyente para cometer un pecado que se le presenta como atractivo, es considerado como parte del trabajo exhaustivo de Satanás para hacer la guerra de una manera sutil y astuta. A éste lo busca atacar no solo a través de tentaciones, sino también a través de enfermedades, posesiones demoníacas, depresiones, pensamientos de suicidio, asesinatos, violencia, y una gran cantidad de actos que se consideran pecaminosos e inmorales por la religión, entre muchas otras maneras.

Con el surgimiento y expansión del pentecostalismo en el siglo XX, en América Latina, África y desde luego, México, es que ha cobrado fuerza la creencia en esta guerra. En contextos sociales de países como el nuestro, la eficacia de ese marco de representación para explicar

muchos de los males es considerablemente importante, pues gran parte de los hechos que se consideran provocados o influenciados por la acción demoníaca son problemas sociales que tienen un amplio espectro en nuestra realidad.

Aunque los problemas antes mencionados no carecen de una explicación en términos sociológicos, culturales, económicos, etc. esas explicaciones no tienen una capacidad de permear a las capas más populares de la sociedad, al menos lo suficientemente, y cuando la ausencia de un sistema simbólico capaz de dar sentido, explicación y esperanza al creyente promedio, es prácticamente inexistente, la narrativa de la guerra espiritual parece cubrir esos vacíos de necesidad. Este planteamiento desde luego exige un mayor sustento, pero por el momento no cuento con las evidencias necesarias para reforzarlo y me limitaré a plantearlo como una posible hipótesis. Sin embargo, otros estudios en otros contextos, como en África, específicamente en Nigeria y Ghana han mostrado que la demonización y las explicaciones cosmológicas de los problemas que enfrentan los sujetos en el día a día de sus realidades, están estrechamente relacionadas con la inestabilidad y crisis social de la localidad en donde se presentan (Marshall, 1991; Meyer, 1995).

Por ejemplo, en el caso particular de Ciudad Juárez, recordemos que la localidad ha sufrido fuertes crisis de violencia, inseguridad e inestabilidad, además de que la mayoría de las congregaciones establecidas se ubican en zonas de baja escolaridad y medianos o altos índices de marginación; y particularmente la membresía de las congregaciones seleccionadas para este estudio, presentan estos rasgos, la mayoría de sus miembros son obreros, trabajadores de bajo o mediano ingreso que dan servicios diversos, vendedores informales que se dedican al autoempleo, etc. Lo cual me lleva a considerar que en esas condiciones es mayormente posible que la narrativa de la guerra espiritual tenga un lugar adecuado para prevalecer como matriz de sentido en una realidad en la que prevalece una injusta distribución e impartición de bienestar.

Además, según la cosmología pentecostal, la presencia demoníaca y sus consecuencias nefastas para un territorio y una sociedad, también se encuentra a través de la confusión y engaño que hacen estos agentes espirituales a los seres humanos por medio de cultos o devociones que se usan como disfraz para encubrir su verdadera naturaleza. Estos pueden ir desde los dioses de la antigüedad, en el panteón grecolatino o nórdico, mesopotámico, hasta las devociones más contemporáneas a los santos, las cuales se consideran que tienen un trasfondo pagano. Por ello, es muy común en los diversos contextos en los que el pentecostalismo se ha implantado, que las

tradiciones religiosas anteriores al pentecostalismo son resignificadas como demoníacas, tanto en África como en América Latina. Hay diversos artículos que así lo muestran (Marshall, 1991; Meyer, 1992, 1995; Smith, 2001; Shaw, 2007; Lozano, 2009).

Sobre México y otros países latinoamericanos existen varios artículos que son pertinentes citar como ejemplos de lo anterior. Comenzaré por los segundos. De la autoría de Manuela Cantón (2009), uno titulado *Simbólica y política del Diablo pentecostal*, en el cual explora la dimensión política inscrita en las prácticas pentecostales que se articulan en torno a la simbólica del “maligno”. Pone énfasis en la simbólica del Diablo y las repercusiones que tiene para un creyente pentecostal mantener vigentes estilos de vida y prácticas de magia que se considera que provienen del enemigo.

Otros ejemplos son los artículos de Sylvie Pédrón Colombani titulados *Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos “neotradicionales”* (2000) y *El culto de Maximón en Guatemala. Entre procesos de reivindicación indígena y de reapropiación mestiza* (2008). De estos, desataco dos cosas: la primera es que en estos se arguye que el desarrollo exponencial del pentecostalismo en Guatemala obedece, parcialmente, a que propone un cambio de vida, se presenta como un generador de modernidad, pero, al mismo tiempo, se enraíza en las tradiciones religiosas locales. Es decir, la propuesta pentecostal se basa al mismo tiempo en la ruptura y la continuidad. No obstante, la dinámica actual del campo religioso no se reduce al boom pentecostal solamente, sino al resurgimiento de movimientos tradicionales y en ese contexto qué relaciones o interacciones se presentan con el pentecostalismo. Es el caso del culto de Maximón cuya figura es el resultado de un largo proceso sincrético entre el catolicismo y la religión maya. En la actualidad, es continuamente reivindicado como un culto “tradicional”, “maya”, con una dimensión identitaria étnica fuerte, pero es también el lugar de numerosas adaptaciones y arreglos sincréticos entre poblaciones indias y ladinas. Por su parte, hay que subrayar que en la concepción maya el mundo está habitado por seres sobrenaturales, fuerzas que influyen en la vida de los humanos. Se les atribuyen numerosas desgracias. Mientras que, desde la óptica pentecostal, no se niega la existencia de estas entidades, sino se vuelven a interpretar y vienen así a confirmar y legitimar las creencias pentecostales. Así, el mundo reencantado de los pentecostales conlleva una cierta forma de continuidad y ruptura con el universo religioso tradicional.

El tercer ejemplo de América Latina se sitúa en Colombia, el texto es *¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de*

guerra en Córdoba, Colombia, su autora es Liz Lozano (2009). Trata sobre los excombatientes paramilitares del departamento de Córdoba, los cuales tienen en su cúmulo mágico-religioso una mezcla de creencias indígenas para protegerse de los peligros en combate, hasta la práctica de exorcismos evangélicos, llamados “liberaciones” en la jerga pentecostal, para contrarrestar los efectos adversos de tales brujerías. Dichos comportamientos, de carácter ambiguo, se deben a que la tradición cordobesa (región colombiana en la que se sitúa el estudio) heredó un cúmulo de creencias religiosas producto del sincretismo colonial donde lo indígena, a la vez que está en la base de la pirámide social, encarna y sirve a las acciones del demonio y en el que lo evangélico aparece como un contrapoder de tales actos. Se analizan las tensiones existentes entre el uso de la magia indígena y la “guerra espiritual” evangélica entre excombatientes paramilitares.

Los ejemplos latinoamericanos hasta aquí mencionados básicamente tratan lo que concierne a las representaciones del Diablo, la relación del pentecostalismo con la brujería y la “guerra espiritual”, así como los continuum entre los esquemas de interpretar lo sobrenatural. Todos aspectos que se encuentran sobre el terreno en el que se quiere plantear la problemática de este proyecto.

En el caso de México merece mención particular los trabajos de Carlos Garma, como es el artículo titulado *La brujería como pecado en el protestantismo mexicano* (2013), donde aborda la condenación de lo que el protestantismo en México denomina brujería. Se revisa cómo la oposición a las prácticas mágicas se expresa en los textos bíblicos y, posteriormente, se señala cuál es el contexto histórico donde se elabora la persecución contra los especialistas de las formas de creencias y prácticas asociadas con la brujería. Este planteamiento toca directamente la cuestión de la condena a prácticas mágico-religiosas esotéricas, justificadas en las doctrinas que se enarbolan basadas en el texto bíblico. Este tema está estrechamente relacionado a la problemática de este proyecto. Lo que presenta es la idea de Dios y de Satanás, éste último con el cual se asocian tanto la brujería como otras prácticas de culto, para explorar detrás de ellas prácticas sociales y políticas reconocibles.

También están los trabajos de María Teresa Rodríguez sobre nahuas pentecostales en Veracruz, algunos artículos son *Vida y milagros. Neopentecostalismo en comunidades nahuas* (2010) y *Nahuas pentecostales: diversificación del campo religioso en Astacinga, Veracruz* (2013). En el primero se plantea que las espiritualidades indígenas se relacionan estrechamente con los cruces entre lo tradicional y lo emergente, así como de los nuevos procesos de significación y de producción de sentido. En dicho artículo se propone mostrar cómo se insertan en ese horizonte cultural las

propuestas pentecostales y neopentecostales. En el segundo, se expone que en los poblados nahuas de Veracruz, tradicionalmente había en el catolicismo un esquema de organización social que integraba en un solo universo simbólico lo cívico y lo religioso, hasta la recta final del siglo XX. Aunque ya desde hace décadas había localidades que contaban con la presencia de iglesias evangélicas, la diferenciación religiosa fue más notable a partir de la última década del pasado siglo, en un contexto de crisis de la relación entre población y acceso a la tierra y de intensificación de los flujos migratorios transnacionales. A partir de un estudio de caso, este trabajo ejemplifica el desarrollo de las organizaciones evangélicas —principalmente pentecostales— en un marco de redefinición de las dinámicas étnicas. En dicha redefinición no se aborda explícitamente la relación con lo esotérico o la representación del mal, sin embargo sí explora elementos que se redefinen en la relación entre la tradición y lo emergente, en los que la tradición no se pierde del todo, solo se reapropia.

En el caso de Ciudad Juárez lamentablemente no hay trabajos que aborden el tema para el caso de esta localidad, por eso mismo el interés de esta tesis es contribuir al respecto. Sin embargo, este fenómeno de resignificación de la influencia demoniaca en las religiones esotéricas desde la lectura pentecostal, se puede observar sobre todo en las devociones populares no canónicas, como son el culto a la Santa Muerte y al Niño Fidencio, pero también en devociones más tradicionales católicas, como a San Judas o la Virgen, en la opinión de los más radicales. Esto, aunque muchos pentecostales no consideran exactamente demoníaco el culto mariano, como si fuese este una personificación de un demonio (cosa contraria con la Santa Muerte, a la que sí consideran demonio), sino más bien como una estrategia de confusión del Diablo hacia las personas para desviarlos del verdadero culto y la verdadera fe exclusivamente hacia el Dios trino: padre, hijo y espíritu.⁹⁴

4.4 Ruta metodológica

En el camino metodológico para este capítulo previamente he adelantado que planteo continuar con la comparación de tres congregaciones pentecostales de Ciudad Juárez, como casos seleccionados por su peculiaridad y representatividad que sirven como ejemplos que considero importantes para conocer la heterogeneidad que existe en la comunidad respecto a la sanación y

⁹⁴ El teólogo protestante Peter Wagner (2000), por ejemplo, tiene un texto titulado *Cómo enfrentarnos a la reina del cielo*, en el cual plantea que el culto mariano tiene un trasfondo pagano y, por lo tanto, demoníaco, contra el que los creyentes evangélicos deben luchar.

a la guerra espiritual principalmente, cómo la conciben y cómo la practican. Además, durante el trabajo de campo, es sobre estas tres congregaciones en donde me fue posible recabar más información. Para puntualizar más esto me remitiré al abordaje de tres aspectos que sitúo como mis observables, tales como:

- 1) La recuperación de la narrativa de los actores, pastores y otros creyentes.
 - a) discursos: demonización de los otros, demonización de los problemas sociales y psicológicos
 - b) creencias: mundo espiritual que incide en mundo material, maldiciones, poderes sobrenaturales, enfermedades
- 2) la observación de un ritual de sanación, practicado en Pan de vida durante la Campaña bajo el Espíritu Santo en junio de 2018.
- 3) la observación de un exorcismo (liberación), practicado en el campamento distrital de las Asambleas de Dios en julio de 2017.

Mediante la recuperación de las narrativas de la sanación y la guerra espiritual me será posible exponer las creencias y discursos sobre la lucha entre el bien y el mal, las interpretaciones sobre los ataques malignos y su relación con los problemas de los sujetos ya sean individuales o colectivos. Además, con la descripción de lo observado en campo sobre la práctica de un ritual de sanación y otro de exorcismo, me será posible entender su papel como técnica corporal de sanación, y el del cuerpo como territorio al que se posee o desposee, y el cual se libera de la dominación de un espíritu maligno.

En cuanto a la escala de análisis, se desarrollará en un nivel intermedio en la dimensión de la congregación, como se hizo en el capítulo anterior. Una de las guías en la parte metodológica, será la ruta propuesta por el *embodiment*. Este plantea que, para entender el cuerpo como sustrato existencial de la cultura, es necesario tomarlo no como un sujeto que es bueno para pensar, sino como un objeto que es necesario para ser (Csordas, 2010).

De acuerdo con el planteamiento del *embodiment*, he escogido retomar un punto que me resulta esclarecedor en particular. Se trata de la noción de comprensión encarnada, en la que se hace algunas consideraciones sobre el papel de la sensibilidad en la experiencia religiosa. Esta noción, es mucho más clara en el caso de la construcción de las metáforas usadas para interpretar las somatizaciones y subjetividad de los pentecostales, sean estos los que padecen un malestar o quienes ayudan a sanarlo. Sobre todo, durante el ritual de sanación.

El rito pentecostal es una instancia catártica que ofrece una experiencia restauradora, conduciendo a los participantes desde las sensaciones de enfermedad y dolor al gozo divino y bienestar. El ritual, para varios antropólogos, como Clifford Geertz (2005), quien ha enfatizado su papel transformador, señala que induce a sus participantes a percibir de una manera nueva el universo circundante y su posición particular en ese universo al manipular símbolos en un contexto extra-diario, cargado de emociones. Eso ubica al cuerpo en un punto central, pues:

...los cuerpos son medios de enunciación –a través de los que se revela la presencia de las entidades sagradas– a la vez que destinatarios de la acción simbólica, que busca su transformación. En el proceso de comunicación ritual podemos ver un doble emplazamiento de la corporalidad: la inscripción del cuerpo en el rito, en un procedimiento que podemos llamar de ‘incorporación’, y la inscripción del texto en el cuerpo, en un movimiento que proponemos llamar de ‘encarnación’ (Moulin, 2009:191).

4.5 La sanación (salud-enfermedad), el exorcismo (competencia por la salvación) y la guerra espiritual (política social). Algunos apuntes teóricos

En este apartado se hará un abordaje de las tres arenas que he planteado: salud-enfermedad, competencia por la salvación y política social. Para lograrlo iré entretrejiendo aspectos teóricos-conceptuales con algunos empíricos y así tener un preámbulo de interpretación antes de entrar a la descripción etnográfica de los rituales de sanación y exorcismo, que constituyen la materialización de esta lucha entre bien y mal. Siguiendo el eje de esta tesis en la cual la idea de la lucha entre el bien y el mal es el hilo conductor, en este capítulo es en el que corresponde hablar del habitus (Bourdieu, 2006), como aquel marco de representaciones interiorizadas, pues a partir de este concepto es que analizaré las acciones de los sujetos en las correspondientes arenas. En cuanto a las arenas retomo la definición de Norman Long, que dice así:

[...] son sitios sociales y espaciales en que los actores se confrontan entre sí, movilizan relaciones sociales y despliegan medios culturales discursivos y otros medios culturales para el logro de fines específicos, incluyendo quizá sólo permanecer en el juego. En el proceso, los actores pueden recurrir a valores asociados a dominios particulares para apoyar sus intereses, objetivos y disposiciones. **Las arenas son, por lo tanto, espacios en los cuales tienen lugar las contiendas entre diferentes prácticas y valores...** El concepto de arena es especialmente importante para identificar a los actores y documentar los temas, recursos y discursos implicados en situaciones particulares de discordancia o disputa” (Long, 2007: 125).

Los participantes de estas arenas en los que centro mi análisis son poseedores de un habitus religioso espiritualista, entendido como “principio generador de todo pensamiento, percepción y acciones conformes a normas de una representación religiosa del mundo natural y

sobre natural” (Bourdieu, 2006: 62). En otras palabras, el habitus es la interiorización de la estructura en el sujeto, la estructura que se construye de los mitos, interpretaciones cosmológicas y creencias sobre el bien y el mal que luchan en el plano espiritual, y que se manifiesta en prácticas de sanación, exorcismo así como de guerra espiritual. Ya que, según afirma una investigadora del pentecostalismo “lo físico y lo espiritual están relacionados en la religiosidad pentecostal. Se cree que los espíritus malignos actúan sobre cuerpos, alimentos, regalos o productos, mientras que el Espíritu Santo es visto como una fuerza interviniente que lucha contra los poderes del mal, lo que hace que abandonen el cuerpo de una persona poseída, por ejemplo (Meyer, 2018: 30).

Es importante aclarar que muchas prácticas, aunque sean las mismas, tienen variaciones y matices, en cuanto a la frecuencia con que se realizan, la formalización, el énfasis o peso que se les otorga como recursos de guerra. Tal es el caso del exorcismo. Sin embargo, pese a esas diferencias o matices “...no importa donde se practique este ritual, siempre habrá el mismo conjunto de actores: la víctima, el exorcista y la comunidad de apoyo, brindando respaldo teniendo en cuenta que estamos frente al mismo fenómeno sin importar de qué fe se pueda tratar” (Goodman, 1996: 115). Lo mismo sucede con las creencias e interpretaciones, las cuales tienen sus matices y diferencias entre congregaciones.

Según piensan los creyentes pentecostales, el mundo y la realidad material es un reflejo de la vida espiritual de las personas y por tanto lo que sucede en la vida de los juarenses, sus problemas y crisis solamente se pueden resolver mediante la solución de los problemas espirituales. La guerra espiritual se sitúa necesariamente en un conflicto palpable, ya sea emocional, económico, o político, social, pues se atribuye a las condiciones desventuradas de los sujetos, la influencia o poder de agencia de entes espirituales malignos que buscan destruir la vida de las personas. Según los evangélicos y de manera particular los pentecostales, los seres humanos son cuerpo, alma y espíritu, que se funde en la persona. Cuando una de las tres dimensiones se encuentra dañada o es atacada hay repercusiones en las otras.

La sanación, por su parte, si pensamos que se trata de la recuperación del estado de salud físico, deteriorado por una enfermedad congénita, un accidente, un virus, cáncer o algo semejante, no necesariamente siempre es atribuido a la incidencia de un ente espiritual maligno, aunque de fondo, indirectamente este fenómeno se sitúa en la línea de la lucha entre el bien y el mal. Dicho de otro modo, cuando se logra extirpar un padecimiento físico a una persona se vence al mal con el bien. De manera más enfática si en su caso, el padecimiento sí es atribuido a

la mano de un ente demoníaco opresor. Cuyos mayores malestares suelen situarse en el plano psicológico o psiquiátrico. Así que “podríamos especular que aquellas remisiones verdaderamente milagrosas de severas enfermedades que algunas veces se reportan podrían darse bajo tratamiento de curadores por fe si ellos no sólo inducen el trance religioso en sus pacientes, sino que también son exitosos al producir un cambio, un reajuste o incluso posiblemente una sustitución de mapas cerebrales” (Goodman, 1996: 115).

De modo que la valía de los bienes que ofrece el pentecostalismo se pone a prueba en la arena de la salud-enfermedad cuando en los rituales de sanación, eficaces por la obra y poder del Espíritu Santo, los especialistas hacen un llamado a todos aquellos que sufren por un cáncer, diabetes, problemas cardiacos, de colon, de riñones, entre otros, al igual que cuando se trata de un esquizofrénico, de un trauma de la niñez o de una depresión, o bien de malestares difusos (Giménez Beliveau, 2018). Estas acciones se llevan a cabo en el ámbito congregacional, en una escala intermedia entre lo público y lo privado, pero cuya trascendencia va más allá de esta escala pues, la congregación es el punto de conexión entre los distintos niveles; con la práctica de rituales se ofrece una alternativa de estar sano, accesible para ciertos segmentos sociales que no tienen acceso a una atención médica de primera calidad, reservada para las elites. No es de extrañarse que los resultados sean eficaces pues “tantos casos de fe curativa han sido autenticados, y el servicio de restauración de la salud en muchos cultos de posesión alrededor del mundo es tan exitoso” (Goodman, 1996: 113).

Si, por el contrario, los problemas de salud están más inclinados a aspectos psicológicos en un estado extremo, estos pueden interpretarse como generados por el Diabolo, y requieren no un ritual de sanación en el que se ora a Dios, se imponen manos o se unge con aceite, para que el cuerpo de la persona sea despojado de su padecimiento, sino que requieren de un nivel más especializado de ritual de sanación: el exorcismo. Esta práctica, de paso sitúa a la oferta pentecostal en la arena de la competencia no solo de la sanación sino también por la de la salvación, al dar primeramente una explicación narrativa del origen del mal, acorde al habitus de los sujetos (sean estos pentecostales o no), y capaz de justificar ideológicamente la realidad que se vive. Es decir, al atribuir al poder del Diabolo el padecimiento y al mismo tiempo situar al poder de Dios, o del Espíritu Santo, como único capaz de suprimir el del maligno, o erradicar su influencia, se posiciona la oferta de salvación pentecostal como eficaz, legítima y superior a otras.

De ahí la insistencia de hablar de un habitus espiritualista, pues la estructura del campo religioso en la que se encuentran, por un lado, los pentecostales, que se autorreconocen como especialistas “legítimos” de la gestión de los bienes espirituales y, por otro lado, “los magos”, los practicantes de las religiones a las que reconocen como “ilegítimas”, coincide en que hay una estructura de pensamiento y acción que cree posible la existencia de poderes y fuerzas sobrenaturales.

Por su parte, si nos referimos ahora en este caso a la arena política-social, no se puede entender la “guerra espiritual” sin la existencia de un habitus estructurado por las creencias en las que se concibe que las fuerzas espirituales tienen cierta capacidad de agencia, que se hace eficaz con la realización de prácticas que son muy comunes en el pentecostalismo, como la oración (considerada un “arma espiritual”), así como el ayuno y el uso de las frases como: “en el nombre de Cristo” o “la sangre de Cristo tiene poder”. De modo que esta serie de prácticas y acciones ritualizadas, aunque se lleven a cabo en el ámbito congregacional, tienen una repercusión y concatenación directa con el espacio público; pues a través de estas se refuerzan las acciones políticas, como lo plantea Paul Freston (1993: 116): “El fundamento de su visión política [de los pentecostales] es la idea del lugar de la iglesia en la ‘guerra espiritual’ en curso, entre Dios y el Diablo. En esta visión sobrenaturalista de la historia, los seres humanos actúan más por su participación ritualista en la lucha cósmica de lo que por su acción racional”.

Es parte también de ese habitus la creencia en la eficacia del poder de los adversarios. Por ejemplo, en repetidas ocasiones los pastores de las congregaciones seleccionadas se han referido al uso de “brujería” para hacerles daño a ellos y a la congregación que liderean. Lo mismo ocurre cuando declaran que el Diablo tiene poder, aunque limitado e inferior al de Dios. O cuando afirman que lo que cuentan los testimonios de los exbrujos que se convierten al pentecostalismo sucede porque el Diablo también puede hacer milagros y prodigios. Cabe aclarar que esto no solo lo creen los pastores sino también los creyentes comunes, quienes se dedican a combatir a su adversario a través de oraciones. Por ejemplo, en la congregación Dios vivo, los martes a las 5:00 a.m. se reúnen un grupo de mujeres de la congregación para orar por los males que aquejan a la ciudad, principalmente les preocupa la drogadicción en los jóvenes, la violencia, y otros problemas de índole social, y en su interpretación es el Diablo el responsable de dichos problemas.

Otro asunto relacionado es el de los *dones espirituales*, que pueden ser utilizados como poderes/capacidades de los creyentes para poder combatir en esta guerra. Por ejemplo, cuando necesitan saber cosas que solo Dios sabe, éste se las revela de una manera extrasensorial a través de discernimientos, que brindan claves para poder hacer frente a un demonio o fuerza espiritual maligna. Este tipo de revelaciones corresponden a los que Thomas Csordas (2010) llama los modos somáticos de atención, que se suscitan durante los rituales de sanación o de exorcismo. Para que estos rituales de exorcismo sean eficaces es necesario que haya en la víctima un estado alterado de la conciencia. De hecho, para muchos pentecostales ese estado alterado es un indicador de que la víctima que padece una posesión necesita ser atendida y liberada. Esto los vincula con la salud, especialmente con la cura de posesiones nocivas mediante el ritual del exorcismo. La antropóloga Felicitas Goodman (1996) ha estudiado el fenómeno de la posesión y de los estados alterados de la conciencia, ha señalado que se trata de un fenómeno complejo que atraviesa varios niveles y aspectos tanto culturales como psicológicos y fisiológicos. Lo resume de la siguiente manera:

En el nivel psicológico, hemos llegado a conocer lo que subyace en todas las posesiones, a saber, que el cuerpo es una concha, habitada por un alma, y que esta concha puede ocasionalmente ser entregada a una entidad extraña. La naturaleza de este ser y las circunstancias de entrada están culturalmente estructuradas, de tal modo que cultura es otro término básico importante. En el nivel fisiológico, existe el estado alterado de conciencia de éxtasis en los mapas cerebrales que afloran. Los rituales actúan como un puente que conecta los sucesos con los niveles psicológicos y fisiológicos, conduciendo la experiencia (Goodman, 1996: 115).

El pastor de Dios vivo me habló al respecto cuando en una ocasión se refirió a que él se ha enfrentado a muchos casos de personas que están endemoniadas, aunque en ocasiones sabe discernir cuando no lo están y su problema es de otra naturaleza, psicológico, por ejemplo. El asegura poseer el *don de ciencia*⁹⁵, que es para discernir si una persona está endemoniada o no. Sus palabras fueron las siguientes:

A lo largo de este ministerio y en esta iglesia pues han caído muchos ahí poseídos, endemoniados; otros (...) yo poseo un don que es ciencia, y no están endemoniados. Un porcentaje muy alto que le gusta hacer panchos y show porque traen un problema psicológico ¿no? y es el momento para desahogarlo por el ruido, por la presión (...) Se activa y cae en trance, pero realmente yo sé que no están endemoniados ¿no?, les hablo

⁹⁵ Según los creyentes, el don de ciencia, o palabra de ciencia, es aquel con el cual Dios hace que el hombre entienda las cosas en la forma en cómo él las entiende. Hace que el hombre penetre en la raíz de cada acontecimiento, hecho, sentimiento o situación. A través del don de ciencia, Dios da el diagnóstico, a causa de un problema, enfermedad, hecho, situación.

al oído. Hago una oración diferente a una persona poseída. Me acuerdo mucho que se me cayó uno ahí al frente y después de ahí empezó a aventar las sillas y yo sabía por el Espíritu que me quería echar a perder el culto y le hablé al oído y le dije: te sujetas en el nombre de Jesús, te levantas y caminas y no hagas ningún movimiento y así me lo traje hasta acá hasta la oficina, y venía el demonio muy bravo porque llegando aquí se aventó contra todo, no podía contra él (...) él hablaba en lenguas egipcias (Alberto Cruz a Patricio Vázquez, 2017).

La guerra espiritual se encuentra latente en el exorcismo pentecostal (Wynarczyk, 1995: 155), porque es un combate, por la posesión y desposesión del cuerpo de una persona. Un territorio en disputa entre Dios y el Diablo. En el ritual de liberación el pastor ejerce una autoridad para rescatar a las personas de los enemigos de Dios, quien de acuerdo a los pentecostales, él los ha derrotado previamente, pero pone a sus hijos a que realicen un trabajo de limpieza, de dominación sobre las otras creencias, las otras fuerzas, los otros entes sagrados, a los que se demoniza, llámese Santa Muerte, espíritu del Niño Fidencio, etc. Tanto las fuerzas del mal como las fuerzas de Dios se enfrentan en una guerra por el cuerpo humano.

Otro aspecto que detalla y expone la presencia de un habitus con las características antes mencionadas es la creencia en “abrir puertas” al mal. Esto es una interpretación muy socorrida a la hora de encontrar explicaciones a lo que sucede en la vida de las personas. Se dice que una persona abre puertas cuando comete una acción errónea o inmoral que da pie a la intromisión abierta del Diablo en la vida de las personas.⁹⁶

Si una persona comete un pecado incurriendo en una práctica que está condenada, esto puede ser una invitación para que el Diablo pueda poseer una persona o pueda ser molestado por él. Este tema ha sido trabajado por Meyer (1995), Wynarczyk (1995), Giménez Beliveau (2017, 2018), por mencionar algunos. Se considera que acercarse a temas esotéricos, como puede ser consultar a alguien para que le lea las cartas, jugar a la ouija, o cosas similares, abren camino al demonio. En cuanto a esto, nuevamente las palabras del pastor Cruz son muy ilustrativas, cuando se refiere a una persona creyente que abrió una puerta y esto le acarreó una serie de sucesos desafortunados:

⁹⁶ Hilario Wynarczyk concuerda con esto, al mencionar que Satanás ingresa en las mentes, las culturas y los territorios, a través de "puertas" o vías de entrada espirituales. Pero puede llegar a las mentes después de haber influenciado una cultura, una institución, un territorio. El pecado, que puede ser individual o colectivo, actual o histórico, constituye una puerta. Los traumas, individuales o colectivos, actuales o del pasado, también constituyen puertas. El abuso sexual, la tristeza, el rencor, son puertas individuales. Las masacres de indios, la opresión étnica, la codicia de los mineros de California en el siglo XIX, son puertas colectivas (Wynarczyk, 1995: 158-159).

[...] andaba jugando, hay puertas que nosotros abrimos aunque estemos en el cristianismo ¿no?. Satanás, por todas las redes sociales, todos los medios, lanza muchas cosas que parece que son naturales ¿no?, pero es una puerta que él abre, bueno un arma que él manda a para que nosotros abramos la puerta y entre y [...] cuando hay legalidad del Diablo, que nosotros le damos legalidad, Dios es justo, entonces el Diablo reclama que él no entró a la fuerza. Yo no lo obligué. Yo tengo un derecho porque él me abrió la puerta. El derecho es el pecado, las puertas que abren; pokemón, todas esas cosas que nosotros hemos estudiado y sabemos que tiene relación con el mundo de las tinieblas. Y de ahí en adelante pues nos ha tocado liberar gente, mucha gente [...] (Alfredo Castro a Patricio Vázquez, 2017)

Otra manera de abrir puertas, según el pastor Rafael, es cuando las personas directamente se involucran en actividades de brujería persiguiendo algún fin material, para tener poder o riquezas. Considera que es muy peligroso y una vez que las personas se percatan de ello buscan dar marcha atrás pero esto inaugura una guerra en su contra que debe ser ganada mediante una liberación de exorcismo. Dice así el pastor: “Hay gente que se ha metido en la brujería con el fin de conseguir poder y cuando se dan cuenta de su error y que Jesús les abre los ojos, viene la guerra espiritual, que es la liberación” (Rafael Guzmán a Patricio Vázquez, 2017) --y agrega-- “cuando yo no cumplo Satanás tiene derecho a venir a infringirme” (Rafael Guzmán a Patricio Vázquez, 2017). Esto no solo sucede en México, sino en diferentes contextos culturales y geográficos, como se sustenta en las investigaciones de Birgit Meyer (1995) realizadas en Ghana, en las que da cuenta del interés de los sujetos por las riquezas materiales y su disposición a conseguirlas a través de pactos o alianzas con fuerzas de la “oscuridad”. Por eso la intervención activa de los pastores es determinante para cuidar de sus ovejas. Los pastores deben estar preparados para combatir al demonio en esta guerra y conducir a sus feligreses como cabecillas de la milicia de Dios.

4.5.1 La arena de la salud-enfermedad

Para hablar de sanación, y por ende de la competencia pentecostal en la arena de la salud-enfermedad, es necesario referirse a la importancia de la disciplina corporal y preparación, pues de ella depende la capacidad y la eficacia de los sanadores para lograr sus cometidos. El cuerpo ocupa un papel central en el ámbito de la salud. En él se ejercen los dones y es el receptáculo principal de la lucha entre el bien y el mal. De lo contrario las consecuencias de una falta de preparación disciplinada en el cuerpo, pueden ser nefastas, de acuerdo a diversos testimonios.

Sumado a lo anterior, aunque no me detendré en el análisis de todos los puntos en este momento, sí pongo de relieve que los problemas a los que se enfrenta un sanador pueden ser

muy complejos y ello requiere una preparación robusta. Los pastores deben diagnosticar si el cuerpo está enfermo debido a una causa meramente natural --aunque patológica--, o a un trabajo espiritual, por ello la importancia de una buena preparación en la que desde luego se cuenta el cuerpo propio y la disciplina. Así lo explicó un pastor:

Hay que hacer un estudio, o una ficha clínica de la persona, hay que ver antecedentes. Siempre cualquier persona que se dedica a esto, tiene que tener algún conocimiento básico. Es como un doctor, cuando tú vas con un doctor, el doctor te toma datos: ¿cómo te llamas? ¿cuántos años tienes? ¿has estado enfermo? Siempre hay una ficha general, y luego para ir viendo por dónde viene la situación. Muchas enfermedades, se ha comprobado, son mentales; otras enfermedades que se generan, por algún azúcar o cosas así [tal vez refiriéndose a la diabetes]. Entonces igual en lo espiritual, tienes que pisar el terreno en que vas a entrar, y tienes que conocer un poquito del trasfondo... (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, agosto de 2017).

El *don de sanación*, aunque es otorgado por Dios a quien él le complace otorgarlo, no se activa automáticamente al que lo recibe como don. Sino que requiere para ello, la cultivación a través de un compromiso religioso, moral, ascético y devocional del creyente, que tiene que ver con una disciplina religiosa sobre el cuerpo. El ayuno (principalmente de alimentos), por ejemplo, es una de las prácticas imprescindibles realizada para contar con la fuerza divina y poder. Dichas demandas incluyen, como basamento primordial, una disciplina corporal, con ciertos elementos ascéticos, condición *sine qua non* para que el sanador obtenga el beneficio y favor del poder de Dios. Esto no es exclusivo para el ejercicio de la sanación, sino en general para la vida religiosa de un pentecostal, sin embargo, exige mayor compromiso cuando se trata de una cuestión de esta naturaleza. La disciplina exige hábitos de abstención de consumo como: practicar el ayuno, no embriagarse, no fumar, etc. También demanda conductas moralmente aprobadas como son: abstenerse de las relaciones sexuales (en el caso de las personas que no están casadas), la masturbación, ver pornografía, practicar un pecado no confesado. En conjunto supone una disciplina corporal y una moralización de la vida que los pentecostales conciben como “una vida en santidad”. Esto nos lleva a pensar en la noción de profano y sagrado en el cuerpo, que se traduce como un cuerpo puro y uno impuro y desde luego en la regulación legítima de la correcta moral y las conductas de los creyentes.

El cuerpo debe ser, además de la mente, cuidado de cometer cualquier acto que sea considerado pecaminoso ya que eso puede condicionar el respaldo divino y afectar la eficacia del ritual de sanación, sobre todo si se trata de un exorcismo. Esto no es simplemente la imposición de una moral religiosa y un medio de control, sino además tiene que ver con una concepción

dualista en la que el cuerpo se presenta como el campo de tensión predilecto de fuerzas tanto benignas como malignas. Es por ello que la representación y metaforización del cuerpo en el pentecostalismo (tanto en el culto como en la vida religiosa en general), atraviesa de extremo a extremo. Puede afirmarse sin dificultad que, en el pentecostalismo, el cuerpo se sitúa entre la antinomia de la carne y el espíritu, como lo apunta un sociólogo chileno, refiriéndose al contexto de su país, pero igualmente útil para entender el pentecostalismo juarense por su similitud:

Estigmatizado, poseído, restaurado, ungido, el cuerpo tiene un lugar central en el culto, como escenario de una disputa sobrenatural de alcances cosmológicos. Para los pentecostales, la corporeidad es espacio predilecto de intervención de las fuerzas malignas, que seducen los sentidos ofreciendo placer o los perturban por medio de la enfermedad y dolor. También es campo ministerial donde actúa el Espíritu Santo, quien administra su gracia y distribuye dones sobrenaturales. La cosmovisión dualista que caracteriza al pentecostalismo se presenta en la antinomia de la carne y el espíritu, que en su perspectiva está correlacionada con los planos del mundo (lo mundano) y la temporalidad, opuesto a lo trascendente y eterno (Moulian, 2009:190).

De lo contrario, se cree que quien no cuente con la preparación exigida, puede sufrir consecuencias adversas, como lo declara Raymundo Gutiérrez, uno de los pastores entrevistados. Su testimonio es interesante no sólo porque confirma la necesidad de esta preparación corporal sino porque señala que los poderes contra los que se enfrenta no son pequeños. Recuerda un caso de cierto joven poseso en el que fue necesario la suma de esfuerzos colectivos. Recuerda que: “Todos empezamos a ayunar, empezamos a hacer cadenas de oración” --ya que-- “Era muy fuerte lo que este muchacho traía, era un demonio, eran varios, eran legiones muy fuertes que él traía” (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, agosto de 2017). Me explicó que algunas personas que intervinieron sin estar preparadas sufrieron consecuencias, como cierto joven al que la persona posesa “Le empezó a decir que él era un joven que se masturbaba todos los días, que era un joven que veía pornografía y pues cómo se atrevía a entrar en esos terrenos. Fue avergonzado tremendamente” (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, agosto de 2017).

4.5.2 Modos somáticos de atención

Hablar de la sanación y del exorcismo en el pentecostalismo, así como de las somatizaciones en los rituales encaminados a ello, necesariamente me lleva a considerar los varios puntos planteados por Thomas Csordas (2010). Este autor ha planteado que la somatización es una forma culturalmente construida de comprender una situación mediante el uso de los sentidos corporales en una especie de compromiso sensorial que es vinculado con la intersubjetividad. El cuerpo puede impartir conocimientos y nos ayuda a entender fenómenos aparentemente no

racionales, sino emocionales. Las experiencias extáticas son resultado de un conocimiento corporal. Las formas de sentir y reaccionar frente a ciertos estímulos están interiorizadas a través de estructuras subjetivadas que corresponden a un habitus, cuyas formas de reaccionar pueden ser activadas por la cultura ritualizada. Es en este apartado buscaré responder a : **¿qué elementos psicosomáticos son los que se retoman como significantes para dar sustento a la eficacia de la sanación? ¿cómo se metaforizan esos elementos psicosomáticos?**

En el campamento de las Asambleas de Dios, durante la realización de la liberación de una joven, la que según los creyentes estaba poseída fueron necesarios varios elementos para que ello sucediera “Los modos somáticos de atención son modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (Csordas, 2010: 87). En mis hallazgos en campo me encontré ejemplos muy claros de este planteamiento. Por ejemplo, en el ritual de sanación realizado durante la nombrada Campaña bajo el poder del Espíritu Santo, dirigido por el pastor Jesús Camacho y en el exorcismo practicado en el Campamento distrital de las Asambleas de Dios, detecté que hubo tanto el contacto físico entre el cuerpo del sanador y de la persona sanada, es decir, se puso atención al cuerpo del otro, mediante prácticas necesarias para que se consiga la eficacia del ritual, así como el hecho de que puso con su propio cuerpo al cuerpo de la otra persona. En este momento no haré una descripción completa de lo que observé, sino que lo abordaré hasta otro apartado, pero adelantaré algunas cosas necesarias. Las más notables que apunté fueron: la imposición de manos y las revelaciones divinas.

La subjetividad en este contexto está relacionada con percepciones extrasensoriales, en las que los sujetos dicen sentir en unos casos, presencias pesadas, o bien, la voz de Dios que les indica a qué situación o fuerza espirituales se enfrentan. Tal como lo apunta Csordas (2010), hay una relación intersubjetiva cuando los pastores o especialistas experimentan trastornos corporalizados mientras sanan a los sujetos que padecen un malestar. Distintos testimonios hablan de efectos del mal sobre su cuerpo, como sentir un dolor o sudar, o cosas así. Además, ocurren efectos sobre las sensaciones como son el sentimiento de miedo, de asombro, o por el contrario, de intuición, revelaciones sobrenaturales, y recibir conocimientos que se atribuyen al Espíritu Santo. En el pentecostalismo la presencia ubicua del Espíritu Santo “acompaña la comprensión del cuerpo como un receptáculo del poder divino, es una presencia experiencial que invoca sentimientos” (Meyer, 2018: 16). El pastor Camacho, por ejemplo, durante la

mencionada campaña, en varias ocasiones tocó con sus manos a las personas que sanó. En el caso de dos hombres de diferentes edades a los que sanó, los tocó en las rodillas (la parte de su cuerpo que estaba afectada). Previo al momento culmen del ritual, cuando las personas fueron sanadas, hizo un diagnóstico de su situación, en el afirmó que estaba teniendo un sentimiento que le decía lo que sucedía. Mientras hablaba hacía ademanes con sus manos poniendo como centro su cabeza, como si fuese allí el punto exacto en donde recibía la información del padecimiento de los dos hombres. La experiencia corporal sensible es experiencia significativa. La sensibilidad es la captación pasiva de estímulos mientras que el entendimiento es la construcción activa de significado (Rabelo, 2011).

La subjetividad queda expuesta a través de las formas sensoriales que son parte importante para significar la importancia de la experiencia tanto de sanación como de restauración. El siguiente relato es complejo porque da cuenta del habitus de la sanación extrasensorial, pues la mujer que cuenta esta historia dice que ella buscaba ser sanada, y esto le pareció lógico pues ella venía de otro contexto en el que la curación también es algo habitual y posible de lograr con ciertos rituales. También habla de las somatizaciones cuando describe que durante la vivencia del espíritu con el cual ella inicia su proceso de conversión al pentecostalismo tuvo sensaciones corporales que interpretó como semejantes a las que una ropa siente cuando se le restriega para dejarla bien limpia. Al mismo tiempo hay una manera de metaforizar su experiencia de conversión ligada a la idea de purificación y sentida corporalmente como el acto de lavar la ropa. Finalmente, el acto final es el llanto vinculado al acto de limpieza, de quitar la suciedad, pero también de borrar las huellas y los sentimientos negativos que vinculan con el pasado mediante el acto del perdón. El siguiente fragmento testimonial así lo pone en evidencia:

Sí, entra la lucha. Yo decía: ¿será que esto es lo correcto? ¿será que en realidad esto es así como dice aquel hombre, en realidad será? y él decía: si quieres experimentar la paz, la tranquilidad. Entonces yo quería eso porque yo no dormía en las noches, yo me desvelaba, no dormía, me daba el insomnio de mi vida pensando en que yo no pude hacer nada, en muchas cosas, todo lo que había vivido con mi mamá. Entonces fue todo eso, yo decía: ¿será cierto todo eso, o no será?; pero sabe que cuando yo pasé el hermano John, él me dijo a mí, porque él hablaba más o menos español: ¿quieres aceptar a Cristo en tu corazón?. Y le dije: sí, porque me siento así y así. Y él me dijo: Dios puede hacerlo, Dios puede sanar tu corazón, Dios puede quitar eso que tú sientes, Dios lo puede hacer. Y cuando yo hice la oración de fe, el Espíritu Santo tocó mi vida. Yo me acuerdo que caí...pero cuando yo caí yo sentía como cuando usted está lavando algo y lo están restregando así, yo lo podía sentir en mi cuerpo, podía sentir como me hacían así en todo el cuerpo, como si me estuvieran limpiando...sentía un calor como si me estuvieran

limpiando, como si me estuvieran tallando toda... Cuando yo me paré de ahí yo me paré diferente, yo sentía paz, yo sentía tranquilidad... lloré mucho. Pero hubo algo que impactó mi vida, porque después de eso dijo el hermano que predicaba: ahora si ya aceptaste a Cristo, tienes que perdonar a todos los que te han hecho daño en tu vida, a todos los que te han lastimado. Entonces yo decía: pero ¿cómo voy a perdonar? pero ya el Espíritu había limpiado eso en mí, y yo decidí desde aquella noche (porque era noche), decidí perdonar y usted sabe que cuando uno anda en las cosas de los espiritistas uno guarda rencor, uno dice: No. Este me las paga, porque me las paga, uno no tiene la capacidad de perdonar, uno piensa que... Es soberbio, o sea aquí va a ser lo que yo digo y... (Rosa Barroso a Patricio Vázquez, agosto de 2017).

Pero ¿a dónde conduce todo esto? Me parece que lo más relevante es que eso va encaminado a la construcción de la experiencia de restauración que es el aspecto legitimador de la competencia en esta arena de salud-enfermedad. En este caso citado hay un componente psicológico que destaca, pues la mujer buscaba ser sanada de un estado de ánimo decaído. Su salud no está deteriorada en lo físico en ese momento, pero sí tuvo una experiencia de sanación ritualizada para conseguir sentirse sin ese malestar. Cabe resaltar la idea de la sanación mediante el perdón, ya que eso lleva a la sanación del alma y la restauración del tejido familiar y social. También legitima el fortalecimiento de los lazos con la comunidad creyente. Es muy socorrido en todas las modalidades carismáticas. El rencor causa dolor que se deposita en partes del cuerpo y el perdón es la sanación.

4.5.3 Problemas psicológicos

La interpretación acerca de que los problemas de orden psicológico son causados por demonios es un tema de salud-enfermedad muy frecuente también, aunque, cabe aclarar, no todo este tipo de problemas se atribuyen a fuerzas diabólicas, necesariamente. Si bien esta interpretación no es compartida exactamente igual por todos los pentecostales y, aún entre los que sí tienen más afinidad, presenta muchos matices, como en los casos seleccionados aquí.

Comenzaré por hablar de los problemas de orden psicológico que pueden tener una raíz demoníaca. He seleccionado las opiniones e interpretaciones que obtuve de los pastores de las congregaciones, y de algunos miembros que me han dado compartido su testimonio sobre la guerra espiritual. No obstante que son puntos de vista compartidos por la congregación en general.⁹⁷ Para el pastor Rafael Guzmán, de Jehová Nissi, la incidencia de dichos agentes espirituales es determinante en los padecimientos que pueda presentar una persona. Aunque la

⁹⁷ Este puede ser un problema que haya que replantear, pues hay quienes dirán que la perspectiva del pastor será muy distinta a la del creyente común, con muchos más apegos al discurso oficial institucional.

persona no haya adquirido un padecimiento por un contacto demoníaco (como abrir una puerta o ser poseído), sino que haya sido causada por un trauma de la infancia o una situación que le generó crisis, él interpreta que los demonios se vuelven catalizadores de ese tipo de problemas al exacerbar su malestar.

Por su parte, el pastor de Pan de vida, Raymundo Gutiérrez, también reconoce que los agentes demoniacos pueden ser causantes de problemas psicológicos o emocionales, aunque no en todos los casos. Pues bien puede haber una persona que presente un padecimiento que no tenga que ver en absoluto con opresión diabólica. En el caso de Alberto Cruz, la situación es muy semejante a la anterior, para él la actividad de espíritus demoníacos está a la orden del día y asecha a los creyentes en cada momento, pero no necesariamente daña en el aspecto psicológico o emocional. Incluso reconoce que hay personas que pueden hacer creer, e incluso ellas mismas creen, que pueden estar siendo atacadas por demonios cuando en realidad no lo están. Otras lo hacen porque tienen una carencia emocional que quieren reparar o cubrir con atención a su persona, y hacen creer a otros que están poseídos, según dice este pastor, por ejemplo.

Esta interpretación de que los problemas psicológicos tiene una raíz espiritual es un rasgo que ha caracterizado principalmente al neopentecostalismo y está menos presente en el pentecostalismo clásico, (Wynarczyk, 1995 y Frigerio, 1998). Sin embargo, en mi trabajo de campo yo vi que es frecuente que esto pueda observarse también en congregaciones de un corte más tradicional, porque otra cosa que también es característica del neopentecostalismo es su difícil territorialización en los márgenes de una denominación (Mansilla, 2007). En la actualidad es muy difícil hacer una separación tajante entre pentecostalismo y neopentecostalismo, ya que esta es una modalidad transversal que actualiza o reforma a las congregaciones tradicionales. Lo relevante es que el exorcismo y los rituales de liberación han cobrado vigencia entre los grupos pentecostales en Juárez, de los cuales los tres casos de las congregaciones no son la excepción.

Hay que aclarar que, ante este tipo de problemáticas, no hay un ni diagnóstico ni procedimiento claro que determine acudir al exorcismo. Tampoco existe un protocolo definido o un diagnóstico probado al cual le den seguimiento a los pastores. Funciona de manera muy intuitiva. Los pastores generalmente se guían por su experiencia personal y sus dones espirituales otorgados por Dios. La situación del exorcismo en el pentecostalismo en Juárez contrasta con el catolicismo carismático argentino -- estudiado por Verónica Giménez (2018)—donde hay un protocolo de seguimiento a cada caso de potencial sujeción a la realización de un exorcismo.

Allá, además del sacerdote exorcista. cuentan con un equipo de especialistas, que incluye psiquiatras y ayudantes del exorcista y que en equipo contribuyen con su diagnóstico al esclarecimiento de si una persona es candidata para exorcizarse o si su problema puede ser solucionado por medios más convencionales, terapias o medicamentos (Giménez Beliveau, 2018). Esto es interesante ya que hace más notorio que en el caso de las iglesias pentecostales en Juárez, se pondera el papel de los pastores y de las formas sensoriales como potencializadores de la práctica del exorcismo y como insumos para detectar los casos de posesión.

Además, aunque abiertamente en el discurso no se descalifica la legitimidad y eficacia de la medicina y la ciencia moderna para tratar problemas y padecimientos en la salud de las personas, de facto se anula su contribución, pues para la realización de un exorcismo no se considera su utilidad en ninguno de los casos de las congregaciones. Incluso uno de los pastores ha declarado, no sin desdén, que el conocimiento que él ha obtenido de la religión para el tratamiento de los problemas psicológicos de las personas es superior a la psicología, la cual además en sus orígenes tiene una influencia maligna y argumenta que muchos de los fundadores de la disciplina (refiriéndose a Freud) tenían orientaciones satánicas.

4.5.4 La importancia de la experiencia restauradora

Tanto la sanación como la guerra espiritual tienen sustento en la experiencia cosmológica, “en tanto presuponen la inmanencia y la superordinación de lo sagrado” (Semán, 2008). La salud-enfermedad es la arena en la que se construye la experiencia restauradora, pues una de las principales cosas que ofrece esa religión es restaurar las situaciones problemáticas en las vidas de los individuos mediante el poder de Dios. Se cree que Dios, es un ser omnipotente, capaz de solucionar las necesidades más apremiantes de sus hijos, desde las más pequeñas hasta las más complejas. La salud, en ese sentido es una de las más importantes, como lo muestran los variados testimonios de creyentes. Incluso el tema de la salud es frecuentemente un catalizador de la conversión de los individuos al pentecostalismo (este fenómeno se abordará en el capítulo siguiente sobre trayectorias y la movilidad religiosa). En el siguiente fragmento ejemplifico la importancia de la salud para los sujetos con el testimonio del pastor Raymundo Gutiérrez, quien cuenta que su acercamiento a la religión fue motivado para recuperar la salud de su hijo cuando era pequeño:

Cuando yo me convierto al Señor, a causa de una enfermedad de mi hijo cuando es bebé; él cae de su cuna, se golpea su cráneo, y queda en una situación de gravedad, porque el

golpe creó en él coágulos de sangre y uno de esos coágulos estaba obstruyendo su funcionamiento. Por lo tanto, el diagnóstico era que iba a quedar paralizado o iba a tener problemas toda su vida. En esa situación nosotros [refiriéndose a él y a su esposa] conocemos al Señor y alguien nos predica que el Señor puede sanarlo, a lo que para nosotros es una esperanza que la medicina no nos daba. Por lo tanto, yo le dije al Señor, sin conocerlo, sin tener una experiencia con él... Yo le dije que si él sanaba a mi hijo pues yo me entregaba a él, no sabía lo que le estaba diciendo, pero era el único recurso que tenía. Entonces resulta que el Señor sana a mi hijo milagrosamente; yo pues me impactó por ese milagro porque era algo muy palpable, y yo recuerdo que esas palabras habían quedado ahí para Dios. Por supuesto que no fue tan sencillo como de la noche a la mañana. Pero fui adentrándome poco a poco a la iglesia, empecé a ir a conocer, la verdad me parecía algo irrelevante, ilógico porque la gente lloraba, la gente aplaudía, pero yo no veía nada a quién le hacían. No sabía porque lo hacían (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, 2017).

Ese testimonio ilustra lo que ha sucedido con muchos creyentes y pone de relieve el peso que tiene la salud y su búsqueda a través de la religión, y de la eficacia encontrada ahí Pablo Semán (1997) señala la relevancia de la sanación como un elemento que le ha posibilitado al pentecostalismo latinoamericano su rápida expansión. El pentecostalismo compite con otras religiones en un contexto de religiosidad popular donde: “Justamente la posibilidad del milagro, la plasticidad de esa noción y sus potencialidades de sintonía y resignificación en el ámbito popular, fueron los elementos que permitieron la rápida y extendida implantación” (Semán, 1997).

La experiencia de restauración se construye con base en varios procesos, con sus respectivos momentos, de los cuales puedo destacar tres principales. Primero, un individuo que carece de cabal salud y que da inicio a la búsqueda para encontrarla tendrá como trasfondo de una situación de crisis, producto del padecimiento de un malestar. Ahí se comienzan las expectativas del creyente sobre la posibilidad de solucionar su malestar o enfermedad.

El segundo momento es cuando ese individuo es sometido a un ritual de sanación para ser curado y es atravesado por una serie de elementos que abonan a la construcción de la experiencia de restauración. Este momento es colectivo, pues no solo participa el individuo, sino un sanador, y también la congregación o grupo religioso en el cual se lleva a cabo dicho ritual. Las formas sensoriales de conexión con lo sagrado, como llorar, levantar las manos, cantar, orar, arrodillarse, cerrar los ojos, escuchar las oraciones y exclamaciones de los otros que le rodean, también son importantes porque crean un espacio simbólico, que tiene su cuota de agencia en el

proceso de transformación del ritual, como lo señala Rabelo para el caso del pentecostalismo en Brasil (Rabelo, 2011).

El tercer momento es cuando el sujeto experimenta las somatizaciones que le indican que algo está sucediendo, que el ritual ha sido eficaz, y finalmente culminan con la elaboración de metáforas que son el resultado de una interpretación de la eficacia del ritual y que pasan a ser hechos significativos en su vida para lo cual se termina por realizar la experiencia de sanación. En síntesis, es una vivencia performativa del triunfo del bien sobre el mal, de Dios sobre el Diablo.

4.6 “Sacar al Diablo en el nombre de Jesús”. La arena de la competencia por la salvación en las congregaciones Pan de vida, Jehová Nissi y Dios vivo

Este asunto de la posesión, aunque podría pensarse que puede ser un problema sobre todo individual que se presenta en algunos sujetos, en realidad puede ser un asunto de dimensiones colectivas que pueden afectar a toda una sociedad, o a un segmento importante de ella, según lo que afirman algunos autores que han estudiado el tema como Hilario Wyrnaczyk, quien apunta que:

Por otra parte, los autores de *guerra espiritual* toman una cantidad de indicadores de desorganización social como espíritus o ataduras satánicas. John Dawson, por causa de su vocación de pastor, vive hace más de diez años en un pobrísimo barrio negro de Los Ángeles. Dawson dice que a la comunidad negra la atormentan espíritus o demonios de desesperanza, desesperación, depresión, desánimo, sentimiento de rechazo, violencia, toxicomanía (Wyrnaczyk, 1995: 158).

A continuación, presentaré las distintas opiniones que tienen los pastores de las congregaciones seleccionadas sobre la guerra espiritual. Raymundo dijo que hay muchos problemas en la sociedad y que los gobiernos se han dado cuenta de la necesidad de que los grupos cristianos intervengan en los programas sociales, el gobierno se ha acercado porque sabe que no es a través de programas simplemente que se va a poder combatir los problemas sino a través de un cambio profundo que genere la religión, o la fe en Jesús. Esta afirmación no da cuenta precisamente que los problemas que padece la sociedad sean la consecuencia de una influencia demoníaca, aunque sí reconoce que hay posibilidad de que en algunos casos la haya. Para él es el acercamiento a Dios la vía para solucionarlos.

En cambio, Rafael Guzmán sostiene que son las personas que individualmente tienen problemas que han sido la causa de que haya tantos problemas en Juárez, porque incluso los que

son creyentes cristianos pueden estar endemoniados y son esas presencias malignas las que no permiten que las personas mejoren en lo individual, y por consecuencia la ciudad no mejora. Según este pastor los demonios pueden entrar a través de las emociones. Esto tiene relación con algo que el pastor Raymundo cuenta, dice que había dos jovencitas en un campamento que traían un rencor muy grande contra sus papás y querían suicidarse, por el odio, por el rencor. Y había una voz que les decía que se quitaran la vida que ellas no merecían vivir, que nunca iban a perdonar a sus papás. Esa fue una de las cosas por las cuales estas niñas abrieron una puerta, y tiene que ver con uno de los niveles descritos por Rafael Guzmán en los que se desarrolla la guerra espiritual:

Hay tres niveles de guerra espiritual, según entiendo yo. El nivel personal, que es a nivel familia. El segundo es el nivel iglesia. y el tercero es a nivel nación. Son tres niveles. Satanás está en esos niveles haciendo de las suyas, para tanto maltratar a la familia, tener opacada a la iglesia, entretenida, adormecida, dividida, con pleitos, con denominaciones y todas las cosas, y luego a nivel nación, poniendo leyes en contra de los evangélicos, poniendo leyes en contra de Dios, en contra de las cosas que pueden glorificar a Dios, promulgando leyes a favor de todo el pecado. Esos son los demonios que se manejan así en esos tres niveles (Rafael Guzmán a Patricio Vázquez, 9 de agosto de 2017).

Hay muchos pastores que se enfocan al tercer nivel, y a través de frases rimbombantes, dicen que van a liberar a México, con dichos como: ¡México para Cristo!, ¡México sin brujería!, o ¡Satanás estás atado en el nombre de Cristo!, pero eso no es efectivo según el pastor Guzmán. Afirma que el Diablo se ríe de eso, porque la base de todo está en la familia.

Entonces yo puedo estar lanzando frases así contra el Diablo y mi actitud como persona da mucho qué desear; yo maltrato a mi esposa o maltrato a mis hijos, trato mal a mis vecinos, no soy responsable, cometo muchos accidentes, no pago mis deudas, me enojo con el policía, soy trinquetero, me quedo con los diezmos, digo mentiras. Entonces Satanás sabe que tu vida de autoridad está por los suelos. Pero cuando se pone un hijo de Dios en el primer nivel y en el segundo, está listo para el tercero. Es por eso que hay muchos problemas en las iglesias, porque nada más queremos irnos al tercero y ato demonios de esto y de lo otro, y en nuestras iglesias una corrupción tremenda. Se meten muchas prácticas mundanas en la iglesia. Así es que ¿cómo vamos a andar atando a los demonios a nivel nacional? El Diablo se ríe (Rafael Guzmán a Patricio Vázquez, 9 de agosto de 2017).

Hay personas cristianas que dan mal testimonio con su forma de actuar, de hablar, con sus actitudes. Según afirma, el Diablo puede tomar posesión de eso, mientras que del espíritu no puede porque ese ya le pertenece a Dios. El Diablo no puede romper el sello de la salvación, en el caso de las personas que ya son creyentes cristianos. Pero lo que hace el demonio es trabajar en las emociones, que es el área del alma, y va a trabajar en lo físico que es el cuerpo. Nuestras

mociones son dañadas por lo que vivimos, por lo que decimos, por lo que experimentamos, según dice. Las personas que luchan con estas situaciones tienen que ser liberados, tanto creyentes como no creyentes. De manera que con esta práctica lo que se consigue en términos de ganancia en la arena es situar la competencia del pentecostalismo para resolver problemas de profunda complejidad psicológica y emocional, frente a los competidores en las religiones esotéricas, los cuales pueden realizar limpiezas en su caso. A mismo tiempo este tipo de rituales suelen ser muy elocuentes para convencer a los que dudan de la existencia de un mundo espiritual que incide en la realidad material.

4.6.1 La posesión demoníaca y la liberación (exorcismo)

El exorcismo o liberación es la expresión más latente y dramatizada de la guerra espiritual, es también a su vez una técnica corporal de sanación que sirve en determinados casos para devolver la salud a quienes la han perdido a causa de una presencia demoníaca, tanto psicológica como física. Las religiones carismáticas se ubican “En la intersección entre religión y salud, las demandas de sanación, liberación y exorcismo expresan malestares indefinidos que van desde afecciones físicas y psiquiátricas hasta problemas psicológicos y relacionales”, afirma Verónica Giménez (161: 2018),

La elaboración ideológica fundamentalista del origen del mal y la guerra contra esta potestad, es tomada por los pentecostales como un insumo cultural y reelaborada en el exorcismo. A su vez la práctica del exorcismo y la liberación, con sus consecuencias de sanidad, es reapropiada como un insumo y exacerbada por los neopentecostales de guerra espiritual junto a la aceptación de la idea del daño a través de trabajos de hechicería (Wyrnaczyk, 1995: 155).

4.6.2 Cuando el Diablo pone las enfermedades en el cuerpo

Hay también en la concepción pentecostal la idea de que algunas enfermedades pueden ser causadas por obra del Diablo. Incluye enfermedades físicas, no solo padecimientos psicológicos, que son consecuencia de acto de pecar o de incurrir en prácticas proscritas como la magia y la brujería que provocó que se le “abriera puertas” (una invocación o algo que le diera ese permiso al enemigo) al demonio. Un ejemplo que destaca entre los que me encontraron en el proceso de la investigación es el de Erika Carrillo, quien afirma que estuvo enferma de esquizofrenia, provocada por la posesión de su cuerpo por parte de demonios que ella permitió que entraran cuando era devota de la Santa Muerte. La forma en que ella encontró la sanación fue a través de un exorcismo que le practicó el pastor de su congregación. Hay también otros casos, como los

que relata el pastor Raymundo Gutiérrez, donde la acción del Diablo fue la causa de los padecimientos de ciertos individuos.

Una de esas formas posibles de abrir puertas, además de realizar prácticas esotéricas, es a través de prácticas corporales que se interpretan como actos de corrupción que deben ser evitados por los cristianos ya que se piensa son ataduras al mal. Esta interpretación le imprime un carácter moralizador de las conductas humanas. Una de ellas es la “sexualidad incorrecta” (fuera del matrimonio) y otra es la “mentalidad perversa”, según señala el pastor de Pan de vida, Raymundo Gutiérrez. Él especifica que esa puede ser una vía muy potente para que un creyente se haga de una atadura:

Supongamos que tú vas a la iglesia el lunes o el miércoles, pero saliendo te vas a tomar a un antro, te vas a ver variedad, a una mujer que baile desnuda. Entonces pues tú estás en la iglesia, pero no estás en Cristo. Entonces tú estás abriendo acá puertas para que el enemigo pues te ataque. No necesariamente puede ser que tú te retuerzas, que eches espuma, que tú blasfemes. ¡NO!. pero hay una atadura que se llama la sexualidad incorrecta, que se llama la mentalidad perversa de masturbación, de ver sexualidad, etc. No necesariamente se manifiesta solo con brujería o santería, no, no, son puertas que el cristiano abre... (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, agosto de 2017).

Durante un campamento organizado por las Asambleas de Dios, que se enfocaba principalmente a los jóvenes, tuve oportunidad de presenciar un exorcismo. Según supe por lo que me informaron los miembros de Pan de vida, el caso que se presentó se le atribuía como causa una “sexualidad incorrecta”; la razón era que la joven tenía una vida sexual activa y que estaba pecando porque al no estar casada su sexualidad ejercida se llama fornicación, y que eso es lo que abre puertas para que el Diablo pueda entrar o tenga legitimidad para causar malestar a esa persona que puede manifestarse en somatizaciones como el vómito y las contorciones. Este caso lo retomaré más detalladamente en un siguiente apartado.

Por su cuenta, el pastor Raymundo --al que también cuestioné sobre ese suceso-- agregó que también hay situaciones que él ha podido observar a lo largo de los años como pastor en las que destaca que ha visto que el Diablo se manifiesta a través del vómito, y a través de somatizaciones que se concentran en la parte abdominal de las personas. Me relató el caso de una persona que era transexual, que falleció de sida, pero antes de morir tuvo muchos problemas cuando se hizo creyente. El relato del pastor es el siguiente:

Yo he visto también, últimamente que muchas cosas que el enemigo ha tratado de manifestar es por medio del vómito. Yo he notado eso en varias personas que han llegado a la iglesia, y muchas veces es porque se le da cabida a. Yo, yo en mi muy particular

manera de ver, no es algo bíblico, ¿verdad? O así que tú digas es una norma, pero yo pienso y puedo discernir, que tiene que ver con el área sexual, tiene que ver con sus órganos, tiene que ver con cosas que han hecho y que se asientan aquí, en esta parte [señala el área de su abdomen mientras dice eso] de su estómago y su aparato reproductor porque en varias ocasiones cuando mi esposa ha puesto la mano ahí vomitan. Quiere decir que hay algo ahí, hay una posesión interna. Cuando hace muchos años tuvimos a un homosexual que se convirtió a Cristo, llamado Mónico, él nos platicaba que, bueno él se operó su aparato reproductor, era una mujer, y él dice que él literalmente deseaba a los hombres, pero su máxima manifestación era acá, en su estómago y en su parte [genitales], que era como una sensación que no podía saciar con nada. Era como un deseo, pero él dice que, por eso yo tomé esa idea, yo por eso yo traté de relacionarlo, él dice que era algo muy fuerte en sus entrañas y todo esto que se conecta aquí [nuevamente hacía el señalamiento en su área abdominal mientras me explicaba] hasta que conseguía tener relaciones con hombres... Cuando él se convirtió tuvo, fueron experiencias terribles, tremendas con el enemigo y una de ellas fue por el área del estómago, inclusive hace unos años a él le detectaron cáncer en su estómago, y a los pocos tres, cuatro años murió, de treintaicinco años murió... vomitaba y todo eso... Sí, es que él estaba operado de sus pechos, de sus pompis, de su aparato, todo. Él era una mujer, si tú lo veías no sabías que él era hombre (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, agosto de 2017).

Otro aspecto importante pero que destaca el pastor Rafel Guzmán es que según él hay enfermedades que son implantadas por el Diablo y que además tienen un carácter generacional, pues se heredan de padres a hijos hasta la cuarta o quinta generación. Apunta que:

Los demonios también se presentan físicamente, hay muchas enfermedades que son puestas por demonios. Físicamente hay maldiciones generacionales. Hay personas que sufren de cáncer y por todas sus generaciones van sufriendo cánceres, son maldiciones. Ahora estamos escuchando a los médicos, que le dicen a una persona oiga: ¿tiene descendencia [sic] con diabetes? Sí. ¡Ah pos cuídesel!, porque usted está propenso a, está muy gordito, bájele a esto, bájele a lo otro. Ya los médicos están hablando de enfermedades generacionales. Esto la Biblia lo habla, siempre Dios nos lo ha enseñado. En Deuteronomio capítulo 28, capítulo 27, Éxodo capítulo 20 (Rafael Guzmán a Patricio Vázquez, agosto de 2017).

4.7 La guerra espiritual como arena política social de lucha contra el mal

En este nuevo apartado me parece pertinente retomar algunas de las preguntas enunciadas al inicio: ¿cómo una visión de antagonismo entre el bien y el mal se concreta en rituales de sanación y exorcismo y alcanza su legitimidad en la arena política-social bajo el lema de guerra espiritual?

La propuesta de campo religioso de Pierre Bourdieu (2006), es la que me ha guiado desde el inicio de esta tesis para entender en términos teóricos la idea en general de “guerra espiritual”, como una lucha por el monopolio del ejercicio de la competencia legítima de los secretos de salvación; en éste, los participantes persiguen la distinción de sus rivales, buscan minimizar la competencia, y establecer un monopolio sobre un subsector concreto del campo (Bourdieu,

2006; Cantón, 2011). También plantea la idea de que la curación de las almas, como uno de los bienes de salvación que poseen y suministran los especialistas del campo religioso. Aquí, no sólo nos referiremos a la idea de la curación del alma, como la ministración de un mensaje religioso que da paz y sentido existencial a los individuos, sino también como la curación de las enfermedades y malestares desde la perspectiva de los pentecostales es una continuación de la cura del alma, porque proviene de Dios, al igual que el mensaje religioso.

No obstante, para plantear que hay además una relación entre distintas escalas de la realidad retomo el concepto de arena (Long, 2007), pues me parece que se ajusta un poco mejor para dar cuenta de los continuum de las distintas escalas en donde se desarrolla un conjunto de prácticas que se orientan, por un lado, hacia la incidencia en el espacio público, mediante el reforzamiento que se le suma en el ámbito congregacional, a través de las prácticas. Es decir, en esta lucha el capital en juego es la legitimación de un discurso cosmológico, o la magicalización de una visión política de la sociedad, que se manifiesta en una lucha contra el maligno, que se reproduce y refuerza en las prácticas ritualizadas en la congregación, pero que abonan y refuerzan, potencian las acciones de índole político en lo público. Pero ¿cómo es que se busca maximizar la competencia desde la arena planteada?

Es pertinente aclarar que en el contexto juarense no se desarrolla una guerra en términos de persecución religiosa, en la que hay una acción violenta directa contra los rivales, o que se procura por todos los medios posibles coartar su libertad de culto que garantiza la ley. Sin embargo, sí hay descalificación y estigmatización, que tiene como trasfondo la competencia en un campo religioso en el que el pentecostalismo se ha posicionado paulatinamente como actor profético, y alcanzado una representación más favorable que otros cultos populares (capítulo 1 y 2). La lucha en esta arena política-social, puede ser mayormente ritual, practicada en un ámbito generalmente privado, pues se desarrolla en el seno de las congregaciones, en los templos, en los hogares, a través de prácticas religiosas y técnicas corporales orientadas por un habitus en el que persiste la creencia en una confrontación entre fuerzas espirituales opuestas, y si consideramos que esta lucha tiene como receptáculo el cuerpo, entonces la realidad social, sus instituciones, gobierno, etc., son un cuerpo simbólico ampliado desde esta perspectiva. Cuerpo político-social que debe ser sanado y salvado. De modo que la noción de cuerpo es lo que permite dar cuenta de la concatenación y complementariedad de la lucha en esta arena: el cuerpo que se trata en la congregación es el de Cristo, y son los cuerpos de los individuos los que lo componen, pero el

cuerpo político-social también está en medio de esta disputa. El objetivo de esta lucha es la permanencia en el juego de los pentecostales en el campo, mediante la construcción del ofrecimiento de una experiencia de restauración, y el convencimiento de su superioridad sobre otras alternativas discursivas, ideológicas, narrativas. En los ejemplos etnográficos que se incluyen en este capítulo podremos ver claramente esta situación.

Según el planteamiento original de Bourdieu, en una relación de campo debe haber dos agentes que compiten y que se reconocen mutuamente, que aceptan las reglas del juego. Aunque aquí no ocurre exactamente así, por eso encuentro más pertinente el uso de arena que el de intercampos o campos, pues en la arena los actores despliegan medios culturales discursivos y otros medios culturales para lograr fines específicos,⁹⁸ incluyendo quizá sólo permanecer en el juego. En el proceso, los actores pueden recurrir a valores asociados a dominios particulares de un campo especializado para apoyar sus intereses, objetivos y disposiciones a otro campo especializado, sin que necesariamente sean dos rivales que se opongan y reconozcan mutuamente, como se plantea en la propuesta de Bourdieu, pues el enemigo visible, en este sentido, son los problemas sociales. Por ejemplo, un exorcismo es una dramatización de la dominación simbólica del otro, y de la demostración de la superioridad de la eficacia de unos poderes sobre otros, sin que los otros tengan un rostro específico como actor. En el siguiente apartado se hará un abordaje de eso otro que son los problemas sociales como enemigos a combatir que dan la pauta para la justificación moral e ideológica de la guerra espiritual pentecostal en el espacio público.

4.7.1 Problemas sociales

Alberto Cruz está convencido que hay pactos satánicos que han sido la causa de que Ciudad Juárez esté envuelta en problemas de violencia e inseguridad porque las fuerzas espirituales tienen una agencia poderosa que incide en la realidad de la ciudad. Los grupos como los de la Santa Muerte y otros semejantes, pertenecientes a la religiosidad popular, son los causantes de que haya una situación de crisis generalizada en la ciudad. Este punto ya se abordó en el capítulo

⁹⁸ Que además tienen cierta legitimidad reconocida socialmente que se difunde y circula en diversos mass media, algunos virtuales, en plataformas como youtube, Facebook, o en medios tradicionales impresos como libros, folletos y otros.

2, por lo que sólo lo mencionaré en éste. Lo que sí habría que agregar es que, los pactos con el Diablo operan en varios niveles, según afirma este pastor. Cuenta que:

[...] conozco de alguien que lo pactaron con el Diablo, sus padres eran bien sinceros los dos, y en el vientre lo ofrecieron a satanás, el sí nace y cuando tiene 5 años, 4 años, se lo llevan a un brujo para que sea su mentor, un hechicero muy fuerte; y este muchacho adquirió mucho poder, levitaba a los 8, 7 u 8 años ya levitaba, a los 10 años ya había matado mucha gente, porque él se fue por la línea violenta y aprendió en el mundo oscuro a salir de su cuerpo y él viajaba por muchas partes del, según él testifica del mundo, e iba a cerrar iglesias, a hacerlas, a quebrar, mató a muchos pastores, y había una iglesia que estaba, pues muy fuerte en Cristo[...]el hermano testifica que lo lograba y el pastor le había hecho mucho la guerra y Dios le hablo que se pusiera en oración y en ayuno, porque le daba un ataque muy fuerte y se pusieron y el día que fue enviado este hermano, él testifica que fue enviado para destruir a esa iglesia, y estaba la gente orando y el testifica que arriba del templo y por fuera había muchos ángeles, muchos ángeles cuando él llega a hacer el combate se hace la guerra en los aires y los demonios son expulsados, son vencidos, pero a él lo arrestan los ángeles, él dice que venía con otros brujos y con demonios y los otros demonios y los otros brujos corrieron, pero él fue arrestado. Él había dejado su cuerpo en el templo de donde operaba y él dice que él no entiende como apareció su cuerpo ahí en el templo. Y le habló Dios al pastor y le dijo ya la batalla está ganada, porque estaban orando todos en ese momento y cuando volteó dicen que ahí estaba el muchacho ese y pues nadie sabía nada, y se retorció, se revolcaba ahí, y el cuerpo, entro el espíritu en el cuerpo ya y...oraron por él y lo liberaron de muchos demonios; que un cuerpo puede soportar muchos demonios, eso lo vemos en el libro, en los evangelios cuando fue librado el gadareno que le dijeron no, no te podemos decir el nombre porque somos legiones. Y legiones en Roma era un numero de 12 mil, y habla en plural, nada más si hubieran sido dos legiones pues ya eran 24 mil, pero si eran 10 legiones pues eran 120 mil demonios. Y se vio cuando lo sacó Cristo y se meten en los puercos, entonces... lo liberaron y él testifica que hay muchos demonios y muchos hechiceros haciendo ese trabajo (Alberto Cruz a Patricio Vázquez, 2017).

Como puede leerse en este relato, la concepción del pastor es que los pactos con el Diablo otorgan poder a quienes forman parte de esa alianza, de manera que ese poder sirve para poder atacar a las congregaciones o iglesias, o la sociedad en general. Según el pastor Alberto, y el pastor Rafael la efectividad de este tipo de ataques puede suceder en una iglesia que está debilitada por las acciones y omisiones de los mismos miembros, y es cuando el Diablo aprovecha para asestar el golpe final. El pastor Alberto no menciona que esa sea la causa, sino más bien, es el poder que se consigue de parte del Diablo que tiene gran eficacia y puede atacar a sus adversarios. Pero sí afirma que cuando se pierde la cobertura de Dios se está a expensas de ser atacado por el Diablo:

...porque luego que pecas se te hace un hábito y pierdes el temor, entonces pierdes cobertura, la Biblia dice que si guardas sus dichos y guardas su palabra estem... Dios te

protege, Salmo 91 dice que el que habita o el que vive bajo la sombra del omnipotente, Dios le dará cobertura y luego de ese texto se derrama toda la promesa que dice: No tendrás temor de cuanto a lo nocturno ,y todo lo que Ni saeta que vuele de día , pero cuando eh... en su momento los hacen sucumbir, tienen una puerta abierta (Alberto Cruz)

También el pastor Raymundo coincide con este pensar, pues afirma que cuando la persona peca se vuelve vulnerable, le brinda oportunidad al Diablo para que éste pueda atacar. Raymundo dice que “bíblicamente si dejamos a Dios fuera no hay edificación para la ciudad” (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, 2018). Este tema tiene relación con la protección espiritual, punto que se desarrollará en el siguiente apartado.

La maldad está también arreciando, hay una lucha...Definitivamente el enemigo está molesto, las fuerzas del mal están redoblando esfuerzos también y se ha visto opresión ¿verdad? En el sentido de pues manifestaciones de brujería, manifestaciones de hechicería, gente que quiere contrarrestar las cosas de Dios, usando violencia, usando drogadicción. Pues todo lo que implica desviarte de cosas buenas, porque Dios es algo bueno, nunca será algo malo, pero pues esa es la lucha que se está viviendo ahorita. Últimamente se ha detectado en los templos fetiches, cosas de ese tipo. Que quieren afectar, que quieren asustar a los congregantes. Yo he sabido de personas que van al cerro a hacer brujería, a los miradores, todo eso. He sabido de listas de pastores en donde están, pues ellos contrarrestando. Es un mundo que la gente a lo mejor ignora, pero es lo que está en el terreno espiritual... Hay pastores que nos vamos a esos lugares a orar y detectamos, sangre, animales muertos, conjuros, estrellas ahí, sal, todos esos son pactos satánicos y uno pues percibe también. No es simplemente algo que me platicaron, sino que es algo que nosotros mismos hemos ido detectando...Alguien encontró listas de pastores de la ciudad, tanto de Asambleas como independientes, donde dedujimos que era para echar algo malo, cosas así. Pero en nuestra fe creemos que es más fuerte el que está con nosotros (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, 2018)

Aquí se usan explicaciones cosmológicas para dar cuenta de hechos o problemas que suceden en las iglesias, como mala administración de fondos, adulterios, falsas doctrinas, etc. Los demonios atacan haciendo caer a los pastores y líderes y luego de esto, una vez que hay puertas abiertas por el pecado cometido por los líderes, pueden tocar la vida de los pastores porque pierden protección. Como lo planteara Evans Pritchard para el caso de los azande, de modo similar pero con sus claras diferencias, la forma de operar para hacer daño a los pastores y a los cristianos según dice este pastor es a través de trabajos de brujería, por lo que a estos creyentes “el concepto de brujería les proporciona una filosofía natural mediante la cual se explican las relaciones entre los hombres y los sucesos desafortunados, existen medios disponibles y estereotipados para reaccionar ante tales acontecimientos, la creencia en la brujería también incluye una sistema de valores que regula la conducta humana” (Pritchard, 1979: 83).

4.7.2 El papel de los especialistas: manipulación sagrada y manipulación profana

Por su parte considero que el papel de los especialistas de lo sagrado, sobre todo de los pastores es fundamental para entender el por qué del peso que tiene la guerra espiritual en estas congregaciones y su trascendencia en el espacio público. En el capítulo tercero ya se ha hablado del papel que juegan en sus respectivas congregaciones los ministros, sin embargo, aquí quisiera retomar nuevamente eso, y añadir que además son importantes en la orientación de las congregaciones hacia la práctica de la guerra espiritual porque son ellos agentes especializados que transmiten conocimientos especializados a sus congregaciones. Esto ocurrió de manera muy clara en Jehová Nissi (previamente en el capítulo 3 se habló de esto), con su pastor Rafael, quien fue introduciendo en su congregación la necesidad de hacer guerra espiritual.

Respecto a la oposición existente en el campo, entre, por un lado, los detentadores de la gestión legítima de lo sagrado, los pentecostales y, por otro lado, los especialistas de otras expresiones religiosas esotéricas, a quienes se les designa el lugar de magos o brujos, de acuerdo con la lógica del campo y la visión construida por el grupo que detenta mejor posición, se encuentra ahí el origen de la oposición entre lo sagrado y lo profano. Esto porque los secretos de lo sagrado corresponden solo a Dios y a su cuerpo sacerdotal. En caso contrario, se trata de una profanación hecha por la magia o la brujería, como religión dominada, o de la profanación intencional de la magia como antirreligión o religión invertida (Bourdieu, 2006: 47).

Hay que poner especial atención a la dominación, no hablamos de aceptación de las reglas ni de igualdad de condiciones, sino de una contestación de resistencia a quienes ostentan una posición dominante. Las estadísticas de INEGI y el mapa de los establecimientos religiosos en Ciudad Juárez nos muestran claramente quiénes ocupan cada posición (capítulo 1). Esta relación no es una relación accidental y exterior, sino que afecta profundamente la naturaleza física y moral de aquel que es señalado como mago, pues lleva sobre sí la marca de su aliado: el Diablo (Mauss, 1979: 67). Además, la profanación, al estar asociada con la simbolización del Diablo, pues "...se acepta la realidad del mal y se la caracteriza; y cierta actitud frente al mal..." (Geertz, 2003:121), puede ser hostil, de combate o en este caso de guerra. Ya que según esa ideología se trata de disfraces del demonio que usa a través de diferentes confesiones de fe.

Según los creyentes pentecostales, desde pastores hasta miembros comunes, todas las expresiones de religiosidad popular, incluyendo las más tradicionales, como la devoción a la Virgen y a San Judas, son formas de idolatría que alienta e influye Satanás. Sin embargo,

especialmente las de carácter mágico-esotérico, como la de la Santa Muerte, por ser una de las más conocidas, es considerada completamente un culto demoníaco. Aún más grave que la devoción a la Virgen o a otros santos. Según algunas de esas explicaciones, particularmente la que se enseña en la congregación Dios vivo, dice que la perpetuación de esas tradiciones religiosas en la localidad, en Juárez, obedece a una lógica de organización de las fuerzas de Satanás. Según esta lógica, que coincide con la explicación que ofrecen algunos autores en sus propios análisis:

[...] Satanás le asigna gobernadores a los territorios, las naciones y las subculturas. Satanás le asigna gobernadores y principados a las naciones paganas (japoneses, coreanos, hindúes), a los musulmanes y pueblos africanos, a las ciudades marxistas, a los indios americanos, a las comunas contraculturales de San Francisco, a los mormones de Utah (el ángel Moróni sería un gobernador de Satanás), a los adventistas y testigos de Jehová, los drogadictos y las pandillas [...] (Wyrnaczyk, 1995: 157)⁹⁹.

Por el hecho de que la religión, como todo sistema simbólico, está predispuesta a cumplir una función de asociación y de disociación, es que existe un sistema clasificatorio mediante el cual se establece la distinción entre un sistema de prácticas y de creencias destinado a aparecer como magia o como brujería, en el sentido de religión inferior, toda vez que ocupe una posición dominada en la estructura de las relaciones de fuerza simbólicas, en el sistema de las relaciones entre los sistemas de prácticas y de las creencias propias de una formación social determinada (Bourdieu, 2006: 47-48). Aunque en el pentecostalismo están presentes elementos mágicos (cosmológicos) éstos no se consideran como tales, sino sólo se consideran de ese modo a las prácticas y creencias del otro.¹⁰⁰ Los pentecostales, al igual que otros grupos, pertenecen a la religiosidad popular, dado que poseen un habitus semejante y se encuentra en la lógica de la experiencia cosmológica. Es necesario precisar que no son la misma cosa, ni mucho menos se trata de un ecumenismo “...la perspectiva cosmológica clasifica y jerarquiza las diferentes

⁹⁹ Otros autores de *guerra espiritual* identifican como seres con poder territorial a las entidades del panteón religioso de las culturas rurales, indígenas, animistas y de la mitología griega. San la Muerte, Pombero, Curupí, la Reina del Cielo (entidades del panteón criollo del nordeste argentino), Diana de Efeso, los dioses de la naturaleza (africanos, coreanos, japoneses, hindúes, celtas y románicos), así como el ángel Moroni de los norteamericanos de Utah, son espíritus que dominan culturas, instituciones, subgrupos, individuos (Wyrnaczyk, 1995: 157-158).

¹⁰⁰ En continuidad con ese planteamiento, que no deja de ser paradójico, tampoco hay que desechar la idea siguiente que pone el énfasis en las analogías entre el pentecostalismo y la magia: Lejos de representar una ruptura absoluta con la religión popular tradicional, las nuevas sectas —particularmente las pentecostales y las adventistas—, mantienen una secreta continuidad con ella a nivel de códigos y de lógica profunda, como son la heteronomía, la resistencia a la sistematización intelectual, la orientación pragmática y experimental de las prácticas religiosas, la búsqueda de lo maravilloso (como la glosolalia y las curaciones milagrosas de la "sanidad cristiana"), el emocionalismo intenso y, finalmente, la esperanza utópico-milenarista en situaciones extremas de opresión y de crisis (Giménez, 1989: 128).

religiones: así es que el devoto del santo, el pentecostal, el católico de una parroquia, cuando no demonizan a la otra religión, tienden a reconocer el valor denominación de la que no forman parte (Semán, 2008: 57).

En términos llanos, se legitima el hecho de que un pastor haga milagros y sanaciones justificando que su poder reside en la legitimidad divina; en contraparte aunque un mago haga lo mismo, carece de esa legitimidad divina, su acción se considera profana y condenable porque explican que su poder proviene del maligno. De manera que para que sea asequible el desarrollo de esta arena es demandado a los gestores legítimos también una disciplina corporal que los sanadores deben cumplir para estar en condiciones de hacer su labor, en ese sentido ganar la legitimidad con la observancia de consagración y ascetismo.

De modo que todos estos elementos se suman para que haya una narrativa vigorosa que se fortalece en la congregación, durante sus servicios de culto, sus predicaciones, sus veladas de oración, exorcismos, etc, que sienta las bases para justificar la salida al espacio público y la gestión por alcanzar posiciones estratégicas en el plano político, ya sea a través de partidos políticos como el Partido Encuentro Social, o las alianzas corporativistas de congregaciones pentecostales y evangélicas cuyos líderes tienen vínculos con élites políticas. De esa manera se entiende la consecución de apoyos de los gobiernos locales y la ocupación de una plataforma política en una de las administraciones municipales en Ciudad Juárez. Aunque este tema ya se ha detallado más en el capítulo segundo, en el que se expone la agencia política y social de los pentecostales en Juárez. La siguiente parte de este capítulo se avocará a la descripción etnográfica de los hallazgos en campo que sustentan los planteamientos que se han venido desarrollando a lo largo del texto.

La sanación y guerra espiritual y su representación en las tres arenas según las tres congregaciones

Congregación	Problemas sociales (arena social/política)	Problemas psicológicos (arena salud/enfermedad)	Prácticas religiosas p/ protección (arena salvación/competencia religiosa)	Personas que realizan exorcismos	Enfermedades físicas (arena salud/enfermedad)
Pan de vida	Consideran que sí son ocasionados por una ausencia de Dios, aunque no necesariamente por la influencia demoníaca directa	Pueden ser ocasionados por un demonio, aunque no necesariamente	-Oración -Ayuno -Unción con aceite en las personas endemoniadas	-Pastor -Creyentes que tengan una preparación en oración y ayuno.	Los demonios pueden ocasionarlas
Jehová Nissi	Consideran que son ocasionados por una condición individual espiritual, y puede haber una posesión demoníaca.	Casi siempre tienen una raíz demoníaca, sea depresión, desánimo o cosas semejantes. Incluso entre los creyentes. A través de las emociones puede entrar un demonio.	-Oración -Ayuno -Se apoyan con la música para la realización de un exorcismo	Generalmente el pastor, aunque también lo pueden hacer otros creyentes	Los demonios son causantes de muchas
Dios vivo	Consideran que son causados por una influencia directa del Diablo y los pactos satánicos que se han hecho para entregar la ciudad a la violencia y los problemas que hay en ella.	No necesariamente, los problemas psicológicos pueden tener una razón meramente psicológica y ajena por completo a la influencia demoníaca	-Oración -Ayuno -Cobertura divina que se pierde al pecar	El pastor y un grupo selecto de creyentes que lo ayudan	No se asocia directamente

4.8 Campaña bajo el Espíritu Santo

La llamada campaña bajo el Espíritu Santo se trata de una serie de cultos llevados a cabo secuencialmente durante un periodo de doce días continuos en las instalaciones de la congregación Pan de vida. En ella participaron predicando el pastor con otros miembros de la congregación, así como invitados especiales provenientes de otras ciudades del estado de Chihuahua y del país. El tema eje de toda la campaña, como su título lo anticipa, es la presencia

del Espíritu Santo en la vida de los creyentes. Presencia que es entendida por muchos pentecostales, sobre todo lo he notado en la congregación Pan de vida, en la asociación de las emociones y sentimientos como alegría, gozo, o bien, por el contrario, remordimiento, arrepentimiento de algo mal hecho, etc., cuando el Espíritu los conduce hacia la verdad. Según dicen ‘el Espíritu Santo los toca’, y quieren decir que, según ellos, les convence o les señala cosas en su conciencia cuando sienten que hicieron algo mal durante el día, cometieron algún pecado, o están contentos porque les fue bien en su trabajo o con su familia, y por eso es por lo que a veces lloran.

Uno de los invitados más destacados en esta campaña fue el predicador Jesús Camacho de Monterrey (donde es pastor de una congregación de las Asambleas de Dios). Su mensaje recurrió a anécdotas de vivencias que le ocurrieron a lo largo del país en los momentos que estuvo predicando, de su testimonio personal de conversión, pero sobre todo el tema que más notoriamente abordó fue el de la sanación. Tema del que me ocuparé en el siguiente apartado, pues, además, cabe decir, que es el único registro etnográfico con el que cuento, en el que pude observar directamente un ritual de sanación.

4.8.1 La sanación de Óscar y Felipe

Este predicador, de apellido Camacho, realizó algunas sanaciones durante los cultos en los que le tocó a él subir al estrado. De hecho, una documentación importante que se hizo fue la de grabar con cámara de video el momento en el que hizo pasar a dos hombres al estrado para que les fuese practicado la imposición de manos y la consecuente sanación. Yo me encontraba grabando y sostenía con las manos el tripié que soportaba a la cámara. Cuando me acerqué hasta donde estaba él, el predicador, me dijo: ¿quieres grabar? Pues acércate más para que salga bien. Entonces no dude en hacerlo y me enfoqué en grabar a los dos hombres que se les practicó la imposición de manos.

Al iniciar el pastor invitó a pasar al frente a quienes estaban enfermos del páncreas, del corazón, mala circulación, alta presión, baja presión, problemas de ácido úrico, triglicéridos, migraña para ser sanados. Acto seguido dijo dos veces: ¡Aquí está la presencia del Espíritu Santo! ¡aquí está la presencia del Espíritu Santo!. Continuó la exhortación diciendo: toda persona que tenga problemas en su columna, columna desviada, dislocación de cadera, por un accidente, una caída o un golpe. Si esa persona con problemas de columna está aquí levante su mano, añadió. A su llamado respondieron dos hombres, uno joven de cerca de 25 años de nombre Óscar, y el

otro hombre de unos 50 o 55, de nombre Felipe. El joven levantó su mano y se puso en pie, pues se encontraba arrodillado, postrado en la orilla del estrado. El predicador le dijo: acércate. Luego preguntó que si a alguien ahí le habían sacado radiografías. Felipe contestó que a él sí, luego el predicador le preguntó qué le decían las radiografías. No alcancé a escuchar qué fue lo que le respondió aquel hombre. Óscar respondió a la misma pregunta diciendo que nada. Luego el pastor dijo: el doctor no te dice nada. Óscar añadió que tenía un dolor en la espalda y que en ese momento le dolía. Luego pidió dos sillas y las colocó arriba en el estrado, una en cada lado, e hizo que se sentaran los dos hombres enfermos en ellas y agregó: ¡Nadie me cierre los ojos! Aludiendo a que todos le pusieran atención a lo que iba a hacer.

Después les preguntó en frente de todos que qué sentían y respondieron que tenían malestar al caminar. Ambos sufrieron lesiones en un accidente en la carretera que les ocasionaba un dolor en la columna o cuando ellos se agachaban, según su dicho. Continuó el pastor hablando y dijo: “Dicen los doctores traumatólogos que cuando una persona se cae, se golpea, tiene un accidente, la columna tiende a moverse. La columna vertebral, se mueve se disloca, a veces se hace una “S”. Entonces la persona, automáticamente, su pierna derecha o izquierda se hace más larga, otras más cortas. Eso es lo que dicen. Pero a mí no me lo crea. No soy doctor”.

Se dirigió entonces a Óscar y le dijo: “¿usted sabía que tiene una pierna más corta que la otra” y luego volteó al público y haciendo un ademán que apuntaba a Óscar y luego a él mismo señaló: “Si él no sabía, imposible que me lo haya dicho a mí. Como él no sabía, entonces Óscar, tiene su pierna derecha más corta (y señaló con su mano la pierna del joven poniéndola sobre su rodilla)”. Luego replicó: “¿me está escuchando? ¿qué dije?. Óscar tiene su pierna derecha más corta”. Después caminó unos pasos y dirigiéndose a Felipe dijo que él tiene la pierna izquierda más corta. Continuó y dijo que se fijaran bien lo que iba a decir, y señaló que Felipe tenía un dolor en el lado izquierdo, del coxis hacia arriba de la espalda. Continuó hablando y ahora dijo que: “ese dolor que te da, Felipe, aquí; a veces el pensamiento te engaña, y te dice: ‘son los riñones’; pero son mentiras, no son los riñones. Yo estoy viendo tus riñones nuevecitos”. Después cambió repentinamente el tema de los dos hombres que había hecho pasar y comenzó a hablar de las mujeres que estaban enfermas, pero no me detendré en este punto por el momento, sino que lo retomaré más tarde.

Entonces se dirigió nuevamente con Óscar. Pidió que se subiera un hombre de fe al estrado y entre bromas le dio instrucciones de que le sostuviera el micrófono que portaba y por

el cual hablaba al auditorio. Continuó hablando al auditorio. Dijo: “dijimos que Óscar ¿tenía qué? El auditorio contestó: la derecha. Él reafirmó: “la derecha más corta que la izquierda” “¿le dije cuánto?, ¿no le dije cuánto tenía la distancia?”. El auditorio le respondió que no. “Como poquito más de media pulgada. No mucho, pero cuando él va caminando (y luego caminó unos pasos como cojeando, para decir que ese era el problema de Óscar)...O sea, no sé, pero como que algo siento yo aquí, que la fe mía está viendo algo en Óscar, en su pierna, y en una medida, y luego le digo a ella que está sana (apuntando a una mujer que estaba en la audiencia), y yo sé que está sana” aseveró. Estos detalles son sumamente importantes porque nos hablan de lo que Csordas (2010) ha denominado las revelaciones espirituales, al trabajar con grupos de católicos de la Renovación carismática, que a su vez corresponden a las formas somáticas de atención.

Acto seguido se agachó al nivel de Oscar y le tomó las piernas sosteniéndolas de los talones para que se apreciara que había una leve diferencia de longitud entre ambas, cosa que sí puede verse en el video que tomé. Luego de que le tomó las piernas de Óscar, le pidió que las soltara completamente, y dirigiéndose al público dijo: ¡mírenlo!. Para que vieran que efectivamente tenía una pierna más larga que la otra. “Nadie me cierre los ojos. Nadie”, dijo nuevamente. Luego de eso volteó a verme, mientras yo me encontraba filmando toda la escena y me preguntó si quería grabar. Yo respondí que sí y luego me dijo que entonces me acercara. Entonces me acerqué para tener un mejor ángulo y documentar todo. Enseguida preguntó que si estaban con él y la gente respondió amén. Después de eso dijo que se fijaran bien en lo que iba a suceder y les preguntó a las personas si creían que Dios podía hacer milagros, y respondieron algunos que sí, luego replicó y dijo que si solo cuatro personas creen solamente, porque cuatro dijeron que sí, pero volvió a decir ¿cuántos creen que Dios puede hacer milagros?!, en esta ocasión al unísono respondieron todos que sí con voz fuerte. A Óscar le dijo que él cerrara sus ojos. Y luego dijo: “todo el que tenga fe repita conmigo: Señor, ahora, en el nombre de Jesús, crea milagros, crea milagros. ¡Ahí va, ahí va, ahí va! ¡Ahí está! ¡Gracias Señor, gracias Señor! ¡Dele un aplauso al Señor! En el nombre de Jesús”. Mientras decía eso pude ver que efectivamente las piernas de Óscar parecían emparejarse. No puedo asegurar que así fuera, o que fuera un truco. No me consta. Solo vi que sus piernas sí parecían emparejarse. El video que tomé lo muestra. Hizo lo mismo con el otro hombre.



El pastor Jesús Camacho y Oscar en el momento en que se le practicó la sanación de su pierna.



Aquí tenemos a el pastor Camacho y a Felipe, el hombre al que le fue practicada la sanación de su pierna.

No sé a qué se deba eso, pero sé que hay fenómenos semejantes de sanación en otros lugares del mundo y entre otros grupos religiosos. Este fenómeno me remite a pensar en lo que Claude Levi-Strauss (1995) denominó la eficacia simbólica. La verdad después de tomar el video volví a verlo pausadamente en mi casa y sí se alcanza a apreciar que hay un movimiento en el que se

emparejan las piernas de ambos. Siendo sinceros esto suena difícil de creer, pero ahí está la evidencia, que lo juzgue como mejor le parezca al lector y espectador. Además, ambos al finalizar dijeron que habían sentido en el interior de su cuerpo que hubo una sensación de alivio y que se acomodaron los huesos de su espina dorsal que había quedado dislocada con el accidente y por ello tenían una pierna más corta que la otra. Este relato es muy importante porque nos habla de las somatizaciones que se vuelven significativas, que forman parte de la experiencia de sanación. El pastor Camacho dijo que hay milagros que se ven y milagros que no se ven, pero que son igualmente efectivos, porque son en el interior del cuerpo. Esto lo dijo después de tocar a dos mujeres por las que pidió para que fuesen sanadas. No dijo cuál era su padecimiento, pero sí mencionó que ya habían sido sanadas, al igual que otras personas por las que oró.

Esta tarde yo voy a orar, esta noche yo voy a orar por todas las mujeres que tienen problemas en su matriz, y en el momento de la oración usted va a sentir cómo su matriz se va a empezar a mover (en ese momento se tocó el abdomen e hizo un movimiento con sus manos como si lo sacudiera). Voy a orar por los que tienen diabetes, y cuando estemos orando se va a normalizar. Eso es lo que le hemos estado pidiendo a Dios por años. Dios lo va a hacer.



En esta foto tenemos nuevamente al pastor Camacho con dos mujeres a las que se les practicó una sanación.

En el segundo día de su predicación, no pude llegar a tiempo, pero me contaron que al terminar pasó a mucha gente al frente para que la sanase de las muelas o de otros problemas dentales. El

pastor pidió a uno de los asistentes que le sirviera de ayudante, porque según dijo, él no veía bien, pero que iba a ocurrir milagros de personas que les iba a arreglar las muelas. Anunció que donde no tuvieran piezas dentales iban a ser rellenadas con oro, o con plata o piedras preciosas. Con un espejo hizo que la persona que le estaba ayudando revisara si las muelas habían cambiado y la persona dijo que sí. Luego algunos de los que fueron sanados testificaron que sí se habían arreglado sus muelas.

Hubo un caso que llamó especialmente mi atención que se presentó durante el tercer día que predicó este pastor, y era el de una jovencita, casi una niña, que está parapléjica, y la llevaban en una silla de ruedas. Sus padres estaban con ella y la movieron en frente hacia donde estaba el pastor. Ese día no habían ocurrido ‘milagros’ como los que sucedieron con Oscar y con Felipe. Según pude observar él sí oró por la muchacha, impuso su mano sobre ella, pero no ocurrió nada extraordinario, solo eso.

4.9 El exorcismo en Jehová Nissi

Los exorcismos o liberaciones son llevados a cabo casi de manera exclusiva por el pastor, aunque no se descarta que otros puedan hacerlo si cuentan con la suficiente preparación espiritual. Esto ya tiene años de practicarlo, y es un tema que se habla con cierta naturalidad y apertura, sin embargo, no me fue posible observar uno.¹⁰¹

Las liberaciones en esta congregación se realizan de una manera un tanto sistemática, pues se lleva un seguimiento de varias sesiones que se realizan una vez a la semana durante un periodo indeterminado (cada caso es diferente) hasta que la persona está lista. Esta es una diferencia importante con respecto a las otras dos congregaciones en donde por lo general los exorcismos se realizan de manera espontánea cuando la situación lo amerite y los individuos presenten evidencias de estar endemoniados, sin una previa agenda o seguimiento. Según el pastor esto se hace así porque la persona que es liberada debe permanecer así, y solo lo conseguirá con un fortalecimiento de la fe a través de la observación de una vida “santa”, es decir, que esté consagrada a la religión por medio de la oración, el estudio de la Biblia, asistir con

¹⁰¹ En una ocasión se lo solicité al pastor y me dijo que sí pero que no tenía programado uno en ese momento. Además, me pidió expresamente que fuera muy discreto y cauteloso con el material que recabara porque anteriormente había tenido una mala experiencia con una persona de cierto medio de comunicación que le pidió presenciar una liberación y grabarla para escribir una nota. Esa persona se comprometió a hacer un uso adecuado del material, pero en cuanto lo obtuvo lo difundió por medio de televisión y la persona a la que se le practicó la liberación fue expuesta al morbo, entonces fue cuando sus familiares le reclamaron al pastor porque él había consentido que se grabara video para ese medio.

regularidad al templo, etc. De lo contrario si esta vida no es cultivada, la persona, aunque quede liberada desde la primera sesión, está propensa a quedar endemoniada nuevamente ya que según el pastor y los creyentes en general (esto también lo creen en las otras congregaciones), si una persona que es liberada no se cuida de pecar, los demonios pueden regresar pero con ayuda de más demonios y entonces su situación empeorará. Para practicar este rito el pastor pide como condición a las personas que se congreguen.

Un ejemplo notable de esto es el caso de una mujer miembro de Jehová Nissi, llamada Erika Carrillo, asegura que ella padecía de esquizofrenia ocasionada por la posesión de demonios que la invadieron a causa de haber sido practicante de brujería y ser devota de la Santa Muerte. Según cuenta, se la pasaba escuchando voces, no dormía bien, estaba fuera de sí. Una persona cercana a ella (vecina y amiga) le decía que en ocasiones escuchaba tambores y otros sonidos que provenían de la casa de Erika. Incluso cuenta --en tono de broma-- que su amiga le decía que seguramente a Erika “le ha de estar bailando a la muerte”, pero que contrariamente a eso se la pasaba dormida para evitar el malestar que sentía. Según relata, en la etapa más crítica de su vida anterior, ella había ido al psiquiatra por recomendación de su psicóloga, misma que asegura que no entendía cuál era su condición, solo que detectaba que algo no andaba bien con ella. Una vez que fue con el psiquiatra para que la atendiera de su enfermedad, lo único que le dieron fue pastillas para mantenerla medio inconsciente la mayor parte del tiempo. Solo a partir de que fue liberada por el exorcismo que le practicó el pastor Rafael, asegura que ya no tiene estos padecimientos. En su caso fue necesario realizarle varias sesiones de liberación para quedar completamente sana. Según ella, su experiencia con el psiquiatra solo consistió en que le dijeran: “Aquí están sus pastillitas que le vaya bien [...] Me diagnosticaron esquizofrenia auditiva” (Erika Carrillo a Patricio Vázquez, junio de 2018). Ante esa falta de solución a su problema, su mamá, por recomendación de un conocido, la llevó a Jehová Nissi donde le dijeron que ahí podrían ayudarla.¹⁰² Dice que desde el primer momento sintió confianza con el pastor y este supo entenderla y ayudarla, así lo relata:

El pastor me dijo ¿leíste este libro? ¿conoces esto? El pastor conoce muchas cosas [refiriéndose al tema de la brujería y el “ocultismo”][...] Yo me acuerdo que iba toda drogada y sin embargo lo podía entender y empezó. El pastor tiene un proceso [...] Entonces a la mayoría de las personas es una vez a la semana. A mí me tenía que ver hasta tres. Hasta que llegó el día que le dijo a mi mamá sabe qué quítele la droga porque

¹⁰² El testimonio completo de “conversión” de Erika al cristianismo será abordado en el capítulo 6 sobre las trayectorias religiosas de los sujetos.

es imposible yo estar luchando, peleando y con el medicamento. Y mi mamá: ¡no!, ¿y si se me pone mala usted me ayuda?, ¡yo le ayudo! Mi mamá todavía hasta al pastor le dijo: sabe qué pastor yo aquí traigo a mi hija, pero yo soy católica. A mí esto del cristianismo no me gusta [risas]. Porque mi mamá es muy clara, es muy franca. Y decía a mí esto no. No se preocupe con que venga con su hija porque usted es su mamá, sus oraciones me ayudan más que cualquier persona[...] llegó a hablarle varias veces al pastor a la casa porque ya no aguantaba la presión que ponían en mí los demonios, porque era demasiado la presión y me descontrolaba...Yo sentía cómo Dios iba recuperando parte de mí mente, de mi cabeza, o sea de repente como si se fueran yendo voces, mis pensamientos como si se fueran alineando [...] Todo, desde mis recuerdos, mis sentimientos, mi mentalidad, mis pensamientos, hasta el día de hoy mis pensamientos siguen siendo ordenados. ¿Por qué? Porque por ejemplo los sentimientos...somos tripartitas, somos espíritu, alma y cuerpo. Entonces los sentimientos están en mi alma, entonces estaba totalmente hecha garras por así decirlo muy simple (Erika Carrillo a Patricio Vázquez, junio de 2018).

4.9.1 La importancia de la oración

Además, para realizarle la liberación, el pastor llamó a cada uno de los espíritus que poseían a Erika para ordenarles que abandonasen su cuerpo. En eso nos podemos dar cuenta del peso de la ritualización de la palabra, y del uso de la frase “en el nombre de Jesús” como arma espiritual para la lucha contra demonios y su expulsión.

Supuestamente el padre espiritual de uno de los compañeros era un indio, y ese indio lo ha sacado el pastor de diferentes personas, se lo ha topado varias veces[...] Me dijo van dos ocasiones que sale este mismo indio, y me da el nombre y cuando me da el nombre es cuando recuerdo a estas personas. A el pastor Dios lo va guiando para que pueda ir echando fuera, le va diciendo, le va revelando los nombres de con quién está tratando para que él pueda saber, entonces esto te digo que es muy curioso. No sé si ya te lo había dicho pero el pastor cuando a mí me empieza a liberar me sacó el espíritu de Cleopatra, y me dijo que yo había ido a las pirámides. Entonces fue así de: ¿cómo sabe eso? ¿quién se lo dijo?

Este fenómeno no es exclusivo de México, ni de Juárez, Soares, al referirse al caso de los pentecostales en Brasil, apunta que:

Al invocar los demonios para que se presenten bajo la forma de caboclos, *preto velhos* [negros viejos], etc., los pastores atacan todo el panteón afro-basileño [...] [Muestran que tales cosas] existen, pero que ellos tienen poder sobre ellas [...] [Hay] una inversión de valores. Las entidades existen pero no son protectoras [...] La eficacia de la propuesta [...] no está en la creación de un nuevo modelo de relación con lo sobrenatural, sino justamente en la repetición de un modelo ya existente (Soares, 1990: 87-89, citado por Freston, 1993: 101).

Esto es muy importante porque es prácticamente el sustento de lo que he venido planteando, la guerra espiritual es en resumidas cuentas la dominación simbólica del rival, a través

del exorcismo y la imposición de discursos que demonizan otras confesiones religiosas en el campo, así como la regulación del uso legítimo de la magia. No solo en el caso de Jehová Nissi y el pastor Rafael, sino también en todos los otros casos.

4.9.2 El uso de la música religiosa para exorcizar

Entre otras características particulares del exorcismo en Jehová Nissi, se encuentra el uso taumatúrgico de la música, ya que se considera que ésta tiene un poder sobrenatural, a decir del mismo pastor y fieles. Las sesiones para la liberación son llamadas como ministración, que sirven además de la expulsión de fuerzas demoníacas, para curar estados de ánimo de las personas, como son la depresión, el sentimiento de fracaso o cualquier daño emocional. No es extraño encontrarnos con esto si consideramos que “La concentración es ayudada por el ambiente festivo y por cualquier señal sensorial que pueda ser habitual en la comunidad religiosa particular —música, tambores, cantos...” (Goodman, 1996: 106). Esto sin duda pone en relieve el peso que tienen las formas sensoriales en el pentecostalismo (Meyer, 2018) para hacer sentir a los fieles la presencia de Dios. Birgit Meyer --refiriéndose al contexto africano en Ghana—se refiere al uso de la música en los rituales pentecostales para dar alivio al malestar de los sujetos que creen en su poder como formas sensoriales:

La adoración pentecostal, con su énfasis en la alabanza y adoración del Espíritu Santo a través de canciones elocuentes, ofrece una forma sensorial que busca involucrar a los fieles para que sientan la presencia de Dios de una manera aparentemente inmediata, dejándolos asombrados por su poder. He observado tales servicios varias veces, en los cuales los pastores y la congregación cantan y oran por la venida del Espíritu Santo. Momentos después, las oraciones se hacen cada vez más fuertes, y muchos comienzan a hablar en lenguas. Esto se ve como una señal de que el Espíritu Santo se manifiesta. En un momento, el pastor anuncia el final de la sesión de alabanza y adoración y puede invocar al Espíritu Santo para sanar a los enfermos, proteger a los vulnerables y expulsar a los espíritus malignos (Meyer, 2018: 32).

Esta práctica sí hace una diferenciación con las otras dos congregaciones en el sentido de que la música es especialmente utilizada como un recurso para situarse en la atmósfera en la que el Espíritu Santo actúa como agente de cambio. Como ya se ha dicho, en esta congregación se brinda un seguimiento de la condición de las personas respecto a su salud espiritual. En las otras congregaciones también se cree que Dios puede sanar todas las heridas de las personas, pero no se practica o promueve formalmente la realización de un ritual de liberación en el que la música es un elemento indispensable para conseguirlo. No es una costumbre. Una mujer

miembro de esta congregación, Ruth Aguilar,¹⁰³ me informó que a ella se le hizo una ministración para la cual el pastor durante la ejecución de la misma pide al grupo de músicos de la alabanza que toquen cantos en los cuales se hable de la majestad de Dios, para ayudar a expulsar el demonio:

La iglesia tiene el otro *plus*, digámoslo así, que cree en la liberación...llegaban casos aquí a la iglesia de que se presentaba estos casos de que tenían que liberarse, ministrarse...y la alabanza servía como algo para contrarrestar en las liberaciones por ejemplo...yo me acuerdo que había...o sea el pastor pedía una canción, cántame una, cántame esta canción y la cantaban y la cantaban más fuerte y empezaba, pues empezaba a liberar, en el nombre de Jesús, todo demonio que, o sea, más o menos como se hace ahorita...que espíritus de rechazo...él empezaba a decirlos y la gente sí era libre, o sea la alabanza servía también como para liberar (Ruth Aguilar, 4 de enero de 2015).

Los fieles de Jehová Nissi justifican esta práctica refiriéndose a un pasaje bíblico donde el rey Saúl, antecesor de David, estaba atormentado y entonces cuando David le tocaba el arpa se sentía liberado con la música. Ruth añade que esa fue una de las primeras enseñanzas que recibió en la iglesia por parte del pastor y que a través de la alabanza la música trae liberación. Incluso es uno de los requisitos para quienes desean formar parte del grupo de alabanza, pasar por la ministración. Esto también nos remite a lo que Leví-Strauss (1995) ha denominado la eficacia simbólica. Aunque él habla de un contexto en la sociedad indígena cuna, de Panamá, encuentro algunos paralelismos que hacen interesante la comparación con esta práctica en la congregación Jehová Nissi. En el proceso descrito por Leví-Strauss, la eficacia simbólica se consigue a través de la acción de un chamán, en donde hay alguien que padece un malestar el cual es curado por este chamán con un canto “cuyo tema es una lucha dramática entre espíritus benefactores y espíritus malignos por la reconquista de un «alma»” (Leví-Strauss, 1995: 216): En el contexto de Jehová Nissi el lugar del chamán es ocupado por el pastor, que tiene “el rol de intercesor con discernimiento de espíritus que recibe conocimiento. Y, en segundo término, el rol ungido de poder y autoridad espiritual que a su vez lo canaliza” (Wynarczyk, 1995: 162). Esta idea se reafirma y va de acuerdo con lo que expresa Hilario Wynarczyk (1995) sobre la guerra espiritual, quien señala que: “En cierto modo la *guerra espiritual* vuelve a las funciones primigenias del sacerdote, parcialmente las mismas del chamán, tales como recibir información desde el

¹⁰³ Es una mujer de entre 35 y 40 años, es trabajadora social, egresada de la UACJ. Realizó una maestría en Ciencias sociales en la UACJ, y es miembro de la iglesia desde la adolescencia. Es una de las miembros más antiguas de Jehová Nissi pues recordemos que muchos de los primeros miembros ya no pertenecen a esta congregación. Ruth también está al frente de una asociación civil nombrada “Extiende tus alas” dedicada a asistir a niños de escasos recursos en Ciudad Juárez.

plano numinoso acerca de entidades con poder, pero invisibles, saber sus nombres, hablarles, expulsarlas, distribuir fuerza, liberar y sanar” (Wyrnaczyk, 1995: 162). Desde la perspectiva del *embodiment*, propuesta por Thomas Csordas (2010), esa información que recibe el especialista no sería otra cosa que una manera de poner atención somáticamente a la subjetividad del otro, en una relación compleja de intersubjetividades entre el sanador o exorcista y el paciente.

4.10 El exorcismo en Dios vivo

En el caso de esta congregación no pude presenciar un exorcismo, aunque por lo que me han contado algunos de sus miembros ocurren con cierta frecuencia durante el desarrollo de distintas actividades en la congregación. Además, por la ubicación del templo, en el suroriente de la ciudad, una zona altamente conflictiva, no es difícil asociar la presencia del mal con la violencia, inseguridad, así como psicológicos, de depresión, de suicidio, etc. Esta falta de acceso se debe más a la espontaneidad con la que se practican, que a una programación previa que posibilite estar presente en el momento que se van a llevar a cabo. Con lo que sí cuento es con la descripción y el relato del pastor sobre exorcismos que él ha realizado y de una miembro de esta comunidad que dice que ella fue bruja antes de hacerse pentecostal y en su proceso de “conversión” fue exorcizada. Recordemos que la asociación del brujo y su condición de poseso es una constante en diversos contextos (Mauss, 1970).

Sobre la manera en que el pastor describe la naturaleza de los exorcismos, afirma que estos son reales, que no son actos de teatralidad, aunque reconoce que hay casos en los que las personas no están endemoniadas y fingen que sí para llamar la atención porque tienen una necesidad de ella. También asegura que cuando se trata de situaciones de posesión real, una evidencia contundente de esto es que se presentan hechos que no tienen explicación lógica o racional; las personas hablan lenguas desconocidas (generalmente tachadas de satánicas), conocen cosas que nadie más sabía, pueden manipular su cuerpo o algunas partes de él de manera extraordinaria, como saltar grandes distancias, sacar la lengua hasta el cuello, o incluso controlar a otros seres como animales. También pueden presentar olores fétidos. Cuenta el caso de una joven que le tocó exorcizar, a la que describe que era:

[...] una muchachita muy delgadita y tenía mucho poder, el demonio que poseía a esa muchacha era muy poderoso. Cuando se encontraron ellos dos [refiriéndose a ella y a otro joven que estaba con ella] la muchacha le dio órdenes a este otro endemoniado, le agacho la cabeza y se sentó. El demonio que traía esta muchacha era mucho más poderoso que el del hombre, y a esa muchacha la liberamos y nada más duró como dos

o tres meses libre. Llegó un muchacho que también andaba mal espiritualmente, así poseído, no se le manifestaba porque no siempre se manifiestan, a veces tú lo disciernes con el espíritu. Y tuvo sexo con ella y se endemonió y ya no pudimos liberarla, ella murió así. Yo creo que fue parte de que desobedece. Ella es liberada y la Biblia dice que cuando una persona es libre, los demonios se van al desierto y vienen y revisan la casa como está y viendo que tienen cabida, que está limpia de ayuno, de oración, de búsqueda de santidad dice que ellos van y buscan a otros más...más fuertes. Y yo creo que esa es la razón por la que ella quedó, porque nos dio mucho trabajo y ya la habían llevado a otros lugares porque nos dio mucho trabajo liberarla y ya después murió ella así (Alberto Cruz a Patricio Vázquez, 2017)

Este fragmento testimonial es muy ilustrativo porque nos habla de los endemoniados y el poder que tienen de controlar a otros, en virtud de la jerarquía demoníaca que existe en el reino espiritual. También nos da cuenta sobre la liberación y la vulnerabilidad a la que quedan expuestos quienes son liberados y no tienen cuidado de conservarse así. Esto coincide con lo que dice el pastor de Jehová Nissi, sobre que una persona que es liberada y vuelve a endemoniarse empeora su situación. Cabe destacar la mención que se hace sobre la transmisión de los demonios a través del sexo. También da a entender que una persona endemoniada que murió se va al infierno. Sobre ese mismo caso de la joven el pastor describe que en cierta ocasión le tocó cuidarla una noche:

[...] la cuidamos las 24 horas. Y ella a las 12 de la noche se levantó, era flaquita, yo no la agarraba (...inaudible...) tan siquiera (...inaudible...). Ministrando, y empezó ella a hablar en lenguas satánicas o quién sabe qué lenguas, o sea, te ponía la piel erizada y empezó a danzar y se me quedó viendo, y me dice: ahorita esta es la hora del perro negro y llamó a los perros y todos los perros de la zona fueron a la casa donde la teníamos, empezaron a rodear la casa y a aullar alrededor de la casa literalmente.

Es interesante que mencione al perro, lo cual puede entenderse como una representación del mal, que me hace pensar en un símil, respecto a lo que planteara Evans Pritchard (1979:72) para el caso de los azande, en la relación de los perros con la brujería y el mal. En otras ocasiones a este pastor se le han presentado casos de personas endemoniadas que han pretendido perturbar las actividades litúrgicas de los domingos, las cuales considera sumamente importantes. Cuenta que “un domingo empezó aquí, y le digo no tengo diálogo contigo [refiriéndose al demonio que supuestamente poseía a una persona], nada más te voy a decir en el nombre de Jesús que te vayas y no entres y no vuelvas más. Y ya se desmayó el hermano, y ya los dejé a los que estaban con él que lo ministraran porque iba a entrar a predicar y era el propósito del Diablo hacer eso (Alberto Cruz a Patricio Vázquez, 2017) desviar la concentración.

Otro caso en esta congregación, aunque hay algunas diferencias con lo que me relató el pastor, es el de una miembro de nombre Ana Martínez, ex bruja originaria de Poza Rica, Veracruz. Ella señala que tras su conversión al cristianismo fue exorcizada en otra congregación a la cual pertenecía antes de ser miembro de Dios vivo, hace alrededor de 20 años. En esa congregación le practicaron una liberación en la que utilizaron, entre otras cosas, aceite para ungir. Esa práctica no es realizada por el pastor Alberto, ya que dice que no es necesaria y que el Diablo se ríe cuando lo hacen porque no sirve de nada. Afirma que en la Biblia cuando se habla de ungir con aceite a una persona es para sanarla de una enfermedad física. En el caso del pastor Rafael tampoco considera que sea necesario usar aceite para ungir cuando se realiza una liberación. Aunque, como vimos él usa la música y las alabanzas cantadas. Quizá el uso del aceite en el caso de la persona que le practicó la liberación a Ana sea una reminiscencia de su pasado como brujo. En el testimonio de Ana ella relata que su madre también era bruja, una de las más poderosas de su lugar natal, la cuál había hecho un pacto satánico para consagrar a su hija al Diablo. Su relato es el siguiente:

Cuando yo recibo a Cristo aquí en Juárez me hacen liberación, porque la salvación es una cosa y la liberación es otra. La salvación es fundamental, es poderosa, pero tienes que ser liberado del pecado que tú haces. Hay gente que en cuanto recibe a Cristo ahí son libres pero lo mío todavía lleva un proceso de liberación [...] Mis luchas eran espirituales porque el Diablo reclamaba ese pacto que yo no sabía que existía, él reclamaba que ahí estaba mi nombre y mi nombre fue escrito por mi madre. Entonces yo no entendía, eran manifestaciones de demonios que yo tenía, por dos años se puede decir. En esos dos años se puede decir es cuando yo completamente, es cuando yo soy libre [...]pero yo como quiera testificaba, sino que ahí, ahí había un grupo fuerte de liberación ahí en la iglesia, en la de Puerta del cielo, entonces vienen y me dice una de las hermanas: hermana, usted tiene que ser libre. Le digo: ¿cómo? Pues no, es que la salvación es una y la liberación es otra porque de dónde usted salió el Diablo se va a levantar. ¿Sabe por qué?, dice: porque acaba de perder a una de las de él. Entonces no es fácil, no es fácil, dice: así como el señor pelea por nosotros él también reclama las almas. Entonces pasa el tiempo y me dice: quiero que se prepare, ayune tres días. Nosotros somos un grupo de hermanas y un siervo y vamos a hacerle una liberación. Vamos a meternos en ayuno nosotros y usted también métase tres días, y ellos se metieron tres días[...] fue una, una manifestación horrible porque yo llegué a mi casa toda rasguñada de la espalda, moretones, mordidas en mi cuerpo, y mi esposo se sorprendía. Le digo: es que así fue. Me ungieron toda, de cabeza a pies y empezaron ahí a orar, porque cuando te hacen liberación uno se encarga de leer los textos, el otro, viene, trae el aceite, o sea cada parte es diferente, pero todas son importantes. Entonces el que me hizo la liberación fue el siervo. ¿Por qué? Porque el que te va a liberar tiene que ser alguien que salió de lo mismo, igualmente el homosexual que fue salvo puede liberar al hombre, porque ahí es donde el Señor nos usa a nosotros [...] Él fue brujo en su tierra, en no sé qué parte de Torreón, San Pedro [Coahuila] (Ana Martínez a Patricio Vázquez, 2017).

También resalta la necesidad de realizar un ayuno de tres días, para estar en condiciones de estar fuerte espiritualmente, así como de la oración como una de las armas espirituales principales. Del mismo modo se mencionan, aunque ya no la incluí en la cita, el uso del nombre de Jesús, y el fuego del Espíritu Santo, porque según Ana, los demonios no soportan “el fuego del Espíritu Santo”. Es decir, el exorcista tiene la capacidad de conducir “el fuego del Espíritu Santo” con el poder que dice le es conferido, y que considera eficaz para expulsar entes malignos.

4.11 El exorcismo en Pan de vida

Durante el campamento juvenil de las Asambleas de Dios,¹⁰⁴ del distrito norte de Chihuahua,¹⁰⁵ el cual se lleva a cabo año con año, en un centro recreativo con cabañas en el ejido La bolsa, en las afueras de ciudad Madera, Chihuahua, se practicaron algunos exorcismos. Tuve la oportunidad de presenciar uno y registrar lo que observé. Una tarde, después de que finalizaron los servicios religiosos de ese día, me encontraba en compañía de los miembros de Pan de vida a las afueras de la cabaña donde se hospedaban algunos de ellos, se entonaron algunos cantos y luego se nos invitó a pasar al interior de la cabaña ya que comenzó a llover y para no interrumpir la actividad nos reunimos en la sala. Ahí, se hicieron varias oraciones; una, por los niños que estaban presentes; otra, por los jóvenes; y una más por todos en general. El momento se fue haciendo más intenso, como *in crescendo*, ya que algunas personas comenzaron a extasiarse, a hablar en lenguas y a llorar frenéticamente. Y como es práctica común, muchos también levantaban las manos al mismo tiempo y hacían diversos movimientos corporales. Otras personas oraban en un tono de voz cada vez más alto, tocaban con sus manos a otras personas, en sus hombros o en la espalda para pedir por ellos.

El ambiente, era un poco caótico y complejo, en el sentido de que había muchas voces al mismo tiempo y muchas personas reunidas en un espacio estrecho, se dificultaba observar con detalle todo lo que hacían todos. No obstante, alcancé a ver que una de las jovencitas que fue al campamento, de unos 16 o 17 años, cuyo nombre no lo sé, pero tengo entendido que era una

¹⁰⁴ El propósito de este campamento es realizar una serie de actividades de tipo religioso, enfocadas a los jóvenes, que van desde hacer cultos religiosos, con temáticas de interés juvenil sobre asuntos como noviazgo, carrera profesional, ministerios religiosos; talleres de enseñanza de algún tema específico, como los dones espirituales, la lectura de la Biblia, etc.; y competencias deportivas de fútbol, volibol, rallies y concursos de conocimiento bíblico, como parte de las actividades complementarias y recreativas.

¹⁰⁵ De acuerdo con el mapa de organización de las Asambleas de Dios (por sus siglas AD, en adelante) el estado de Chihuahua está dividido en dos distritos, el norte y el sur. En dicha población serrana, se dan cita cientos de asistentes, principalmente jóvenes de entre 16 y 25 años, provenientes de distintas partes del norte del estado de Chihuahua, como Ciudad Juárez, Casas Grandes, Villa Ahumada, Buenaventura, y Madera, por mencionar algunos puntos.

invitada externa, como yo, pues no pertenece a la iglesia, comenzó a manifestar ciertas cosas. Había otras mujeres, adultas, que oraban por ella, entre ellas la esposa del pastor, y Jazmín¹⁰⁶, mismas que tenían sus manos puestas en su espalda, cabeza y hombros de la joven.

No escuché con exactitud que decían, pues el ruido no me lo permitía, pero ví que la muchacha comenzó a llorar y a encorvarse hasta quedar prácticamente en el piso. Jazmín continuaba con ella y la tenía abrazada, mientras seguía orando por ella, y la tenía con su cabeza y rostro pegados al pecho de ella. Después de unos minutos de orar y permanecer en esa posición, la joven se separó un poco del pecho de Jazmín y comenzó a vomitar. Parecía que había expulsado lo de la cena, aunque no lo alcancé a distinguir plenamente, y además inmediatamente después fue limpiado con un trapeador.

Casi siempre, previo a la realización de un exorcismo o manifestación espiritual maligna, según los testimonios que he escuchado, antecede un momento de oración intensa, como el que estaba ocurriendo en ese momento. Según los pentecostales en esos lapsos la presencia del Espíritu Santo se hace más fuerte y esto incomoda a los demonios o espíritus inmundos. Después de ocurrido esto, pude hablar con Jazmín y ella me dijo que sí hubo una presencia maligna que estaba atormentando a la muchachita, pero que no fue enteramente libre porque ella no ha querido poner de su parte, no ha querido declarar que está en pecado y pedir perdón a Dios y que la libere. Según asegura ella tiene una vida sexual activa y está en fornicación, razón por la cual tiene un problema de este tipo.

Eso, por una parte. Sin embargo, es cierto que previo a los exorcismos que vi en este campamento sí hubo un momento de oración a nivel extático, incluso mayor que el de los cultos diarios. No es de extrañarse, pues es bien sabido que:

Las iglesias pentecostales/carismáticas enfatizan la importancia de sentir la presencia y el poder del Espíritu Santo directa e inmediatamente. Como la presencia encarnada de Dios, es una fuente de energía portátil. La experiencia de tales sensaciones de la presencia divina no ocurre inesperadamente, sino que requiere la existencia de una estética religiosa compartida a través de la cual el Espíritu Santo se vuelve accesible y perceptible (Meyer, 2016: 17).

Dicha estética religiosa compartida, considero que genera el ambiente de éxtasis y la presión generada bajo esa atmósfera hace posible cierta eficacia simbólica que provoca en las

¹⁰⁶ Ella es una de las miembros con poco tiempo en la iglesia, poco más de un año, ex fidencista y espiritista, a quien posteriormente entrevisté.

personas, que caigan al suelo, que lloren frenéticamente o que incluso tengan manifestaciones como vómito u otras excrecencias corporales, en el extremo de los casos. Como efectivamente sucedió. Quizá un mareo, provocado por el sonido fuerte y las muchas voces hayan provocado el vómito de la joven.

Sinceramente, este primer acercamiento con lo que estaba buscando generó en mí varias cosas: una fue la impresión de ver que en ese lapso los creyentes parecían otros, estaban un poco desquiciados. Debo reconocer, que independientemente de la interpretación o causa de lo que haya sucedido esa noche, no sentí que ni la joven ni las personas que estaban orando por ella hubieran estado actuando como haciendo un performance para probar la eficacia de sus conocimientos. En cuanto al trance, especialmente el de la joven, no creo que haya hecho lo que hizo para seguirle el juego a las otras personas, me parece que reamente estaba sintiendo algo que la hacía reaccionar de esa manera. Después de ese momento, poco a poco se fueron calmando todos y se retiraron a descansar.

En eso llegó de la carpa un grupo pequeño de personas de la iglesia. Entre ellos estaba Cinthia, una joven, hija de Martha, quien estaba en aquel momento a cargo del grupo de los jóvenes. Lo curioso es que Cinthia no venía caminando sola, por su propio pie, por decirlo de alguna manera, pues casi la venían cargando, como si se tratase de una herida que no puede mantenerse en pie. Estaban orando por ella y su comportamiento era un tanto extraño, pues hacía ruidos con la boca, como de un motor o algo semejante, era una tonada intermitente y repetitiva, pero no decía una sola palabra.

Uno de los feligreses se quedaba mirándola, un tanto extrañado, pues no despegaba sus ojos de ella y no decía una sola palabra. Su cara era de extrañeza, con el ceño fruncido, como tratando de encontrar una explicación. Percibí que la gente estaba inquieta, agrupados bajo el tejaban de la cabaña, y un tanto serios, parecía como si algo los incomodara. Enseguida uno de los miembros de la iglesia me llamó, era Gabriel, y me dijo: ven. Me llevó a la parte trasera de la cabaña y me señaló que ahí se encontraba el pastor, junto con un joven de nombre Kevin. Hice lo que me dijo y detrás de la cabaña vi que el pastor lo abrazaba y le decía cosas al oído, que yo no alcanzaba a escuchar. Estaba orando por él, pero no supe a ciencia cierta que decía.

El arma principal en la *guerra espiritual* es la oración [...] La "oración de guerra" consiste en orar y reprender a los espíritus con la autoridad de Jesucristo, atarlos en su nombre y expulsarlos. Existe oración de guerra al "nivel estratégico" o cósmico, en las regiones

celestes (metáfora que aquí significa los niveles más altos), dirigida a atar y expulsar gobernadores y principados territoriales, y oración "de liberación personal" o guerra en los planos inferiores, a ras de tierra, ejercida en el ministerio de consejería personal (consistente en escuchar los problemas personales, identificar ataduras espirituales, brindar consejos y orar por liberación). Nuevamente hacemos notar que esta práctica es la más usual y anterior a la aparición de los trabajos mencionados (Giménez Beliveau, 2018: 160-161).

Gabriel, me dijo que lo que estaba pasando era que hubo un conato de posesión demoniaca y que el muchacho estaba muy asustado, y que por eso el pastor lo tenía entre sus brazos. Esto me sorprendió un poco y me puso a la expectativa de lo que estaba sucediendo. Me quedé unos momentos a observar la escena, en medio de la oscuridad, ya que en esa parte del perímetro de la cabaña no había iluminación directa y ya era de noche. Sin embargo, se alcanzaba a ver a las personas que había ahí, además del pastor y Kevin, otros miembros de la iglesia que oraban y que rodeaban a ambos. En sus oraciones pedían a Dios para que ayudara al pastor y a Kevin en el trance por el que se estaba pasando.

Sin embargo, el momento se fue intensificando, pues las oraciones se hicieron más fuertes. Me acerqué a uno de los miembros, y le pregunté qué estaba pasando, y este me explicó que Cinthia estaba endemoniada y que estaban luchando en oración para liberarla. Dirigí toda mi atención a esto y efectivamente empezaron a darse indicios de lo que ese miembro me dijo. De acuerdo a lo que señala Goodman (1996: 102) "la única manera en que un espíritu, una entidad extraña, puede tomar posesión de un cuerpo humano es cuando previamente ese cuerpo ha llevado a cabo ciertos cambios específicos, una alteración de la conciencia denominada trance religioso o éxtasis". Cinthia gritaba y alrededor de ella un grupo de personas, entre ellas la esposa del pastor, su cuñado y la mamá de Cinthia, que oraban a gran voz y decían mientras ponían sus manos sobre ella, en sus hombros, espalda y cabeza: "¡fuera de aquí demonio!, no tienes lugar en el cuerpo de esta joven, te reprendemos en el nombre de Cristo, ella ya ha sido comprada con su sangre". También repetían constantemente "la sangre de Cristo tiene poder". Estas palabras, según los pentecostales, son muy importantes y tienen poder, ya que afirman que los demonios no soportan escuchar esto, y es una forma de presionarlos más para salir.

El énfasis está en el poder de las prácticas del nacido de nuevo para vencer en el plano espiritual a estas fuerzas destructivas. En manos de verdaderos nacidos de nuevo, 'fuertes en el Espíritu y maduros en la Palabra', el nombre de Jesús es un arma poderosa: 'resiste al Diablo y huirá de ti' (Santiago 4: 7). Estos testimonios extremadamente populares también pueden verse como expresiones de formas populares de resistencia a la

dominación; articula un desafío conceptual accesible a la masa de la población, y uno que le da al individuo promedio la oportunidad de actuar realmente contra aquellos por quienes se sienten oprimidos (Marshall, 1991: 34-35).

También afirman que una persona endemoniada o satánica no puede pronunciar estas palabras. Entre tanto que oraban por ella, Cinthia se jaloneaba y forcejeaba contra ellos. Parecía tener mucha fuerza pues sí los hizo que se sacudieran. Luego cayó al piso y el acto continuaba. Ya en el piso, alcancé a escuchar algunas de las cosas que Cinthia pronunció, dijo varias veces: ¡ella es mía! ¡Nunca la dejaré en paz! Su tono de voz era ronco y gritaba. Los que oraban por ella le decían: “¡Diablo mentiroso, sal de esta persona!”. Y repetían también: “la sangre de Cristo tiene poder”. Luego se acercó una persona más a orar, y cuando tocó a Cinthia, ésta se dirigió a él y le dijo: “tú no sabes nada, ¡lárgate de aquí!”

Luego, en otros momentos parecía como que se reía y les decía a los que estaban orando por ella: “¡no pueden, no pueden sacarme, váyanse a orar otro rato!” Uno de los que estaba ahí dijo: “¡espíritu de seducción, sal de Cinthia! ¡fuera! ¡te lo ordeno en el nombre de Cristo!” Cuando uno de los pastores que se acercó para orar por ella, quiso tomarla de los tobillos Cinthia pateó y quiso golpear a esta persona, sin lograrlo finalmente. También le dijo a Cinthia, que le hablaba a ella, y no al demonio que estaba en ella. Dijo: “¡Cinthia tú conoces de Dios, pídele perdón, pídele que te haga libre!”. Parecía que en estos momentos se calmaba un poquito del frenesí. También le conminaron a que pronunciara las palabras que antes referí para confirmar si seguía poseída, y ésta no las pronunció.

Alcancé a ver que entre sus pertenencias, Cinthia traía una cadenita en el cuello y por debajo de la ropa, esta cadena fue rota por una de las personas que estaban ahí y extraída para ser enterrada, según escuché. Vi que la cadena tenía una imagen, pero no alcancé a distinguir de qué. Enfrente de la cabaña había una fogata que yo mismo había encendido y alrededor de ella se juntaron varios de los miembros de la iglesia, entre ellos Jazmín, quien dijo que no había que distraerse demasiado con lo que estaba sucediendo y que mejor se ocupase el momento para cantar algunas alabanzas. Alguien tomó una guitarra y comenzaron a cantar alabanzas en las que, por cierto, una decía en su letra hay que pisotearle la cabeza al Diablo. Se cantaron como unas tres o cuatro, no recuerdo con exactitud. Posteriormente el pastor nos instó a ir a dormir, ya que era algo tarde y había que levantarse temprano. La liberación con Cinthia seguía, pero ya no me quedé a observar.

Según Miriam Rabelo (1994) es fundamental en esta perspectiva del análisis ritual identificar y comprender los procesos específicos a través de los cuales el ritual produce una transformación de la experiencia de sus participantes. Esta autora define la metáfora como:

Una predicción estratégica sobre un pronombre incrustado que hace un movimiento y conduce al rendimiento. Las metáforas extienden la experiencia sin forma del sujeto a dominios más concretos y reconocibles. Al asignar predicciones metafóricas sobre sí mismos y los demás, los individuos buscan situarse más favorablemente en un contexto relacional particular (Rabelo, 1994).

También esas metáforas se enarbolan sobre situaciones de enfermedad o de crisis de los sujetos que luego se vuelven potenciales motivaciones de otros fenómenos como la movilidad religiosa.

Respecto al tema de las metáforas utilizadas por los pentecostales podemos encontrar que ciertas situaciones en las que corporalmente sintió un malestar, fueron metaforizadas como la opresión de fuerzas demoniacas que lo intentaban amedrentar. Así se evidencia en el siguiente fragmento de una entrevista realizada al pastor Raymundo Gutiérrez:

Las primeras experiencias que yo tuve espirituales quizás al menos, a los dos meses [de haberse convertido], donde, pues yo sentía que algo llegaba a mi cama y me ahorcaba. Era tal vez en un sueño, pero también en la realidad porque yo lo sentía, entonces inmediatamente despertaba sudando y adolorido porque sentí que algo me oprimía, realmente no sabía de dónde venía, no tenía una explicación. Entonces iba mi pastor, mi pastor me decía que eran ataques que el enemigo estaba lanzando a nuestra vida, por el hecho de que nosotros pues estábamos tratando de tener una nueva vida en Cristo. Entonces fueron varias veces donde se presentó ¿verdad? esa lucha y experiencias de sentir que podía uno quedar ahí en ese momento. La recomendación siempre era, pues clamar al Señor, reprender al enemigo (Raymundo Gutiérrez a Patricio Vázquez, agosto de 2017).

Momentos después del exorcismo, tuve oportunidad de hablar con Cristian, le pregunté qué había pasado con Cinthia, ya que él se quedó más tiempo con ella después del exorcismo, y por lo último que alcancé a ver le tocó consolar y orar por Martha, la mamá de Cinthia, quien estuvo llorando desconsoladamente durante y después de lo que estaba pasando con su hija. Cristian me dijo que el problema de Cinthia ya tenía tiempo y que se debía a cosas que ella había hecho que estaban mal. No quiso decirme qué cosas, por respeto a la privacidad de Cinthia, pero me dio atender que esto se debía a que ella había abierto puertas para que esto sucediera.

Por su parte, Jazmín, me dijo que lo que pasó con Cinthia era mitad cierto y mitad un berrinche, ya que si bien reconocía y creía que había una fuerza demoniaca presente, también piensa que mucho de lo que sucedió era un berrinche de Cinthia porque quería llamar la atención y no estaba dispuesta a permitir, en ese sentido, que fuese liberada de la fuerza espiritual que la oprimía.

Según el pastor lo que había sucedido era completamente real y que no había berrinche, sino que esta posesión demoniaca se debía a un pacto secreto que hicieron Cinthia y Kevin con el Diablo, para poder ser pareja y que ya tenían un tiempo fornicando, que por eso estaba abierta la puerta para que el demonio tomara posesión. Esto último también fue corroborado por Jazmín. Esto coincide con lo que dice el pastor Alberto de la congregación Dios vivo, que afirma que no todos los casos en que las personas están supuestamente endemoniadas lo están, sino que son berrinches o personas que quieren acaparar la atención.

Otra cosa que dijo el pastor fue que cuando pasó lo de Kevin, este muchacho salió corriendo en la oscuridad, asustado, hacia el bosque y que, según el joven, le dijo al pastor que vio a un chivo con los ojos rojos y que lo quería tumbar. Para evadirlo salió corriendo, pero en el camino tropezó y se fracturó una rodilla. Esto fue totalmente cierto, pues al día siguiente fue llevado a Madera a recibir atención médica y que se le colocara una férula. El hermano Pancho y Jazmín, dijeron además que esa noche había presencia demoniaca alrededor del campamento, y que se escuchaban risas y murmuraciones de demonios. También se dijo que golpeaban las camionetas en la noche para asustar a las personas que estaban ahí. Por mi parte, yo esa noche no escuché golpes en la camioneta, ni risas de nadie, además de que dormí profundamente.

Esto de las risas y las murmuraciones, es parte de la mitología que se usa como un instrumento de docencia para enseñar a los creyentes a creer en el Diablo y para que en cierta manera haya cierto temor. Aunque entre los pentecostales son muchas las personas que aseguran haber tenido una experiencia en la que se manifestó alguna entidad demoniaca. Es decir, que no sólo es un instrumento de docencia, sino que también hay un convencimiento real de la existencia de este personaje y de sus manifestaciones.

Siendo sincero, el momento del exorcismo me pareció un tanto bizarro, incómodo y generó sentimientos encontrados en mí. Por un lado, me pareció hasta cierto punto espeluznante, sin exagerar, pues había un clima de cierta inquietud y hasta temor entre las

personas que se contagiaba. No me considero una persona que se deje asustar o impresionar fácilmente, pero admito que esto sí me impresionó. Además, era penoso el momento, porque la persona que estaba siendo exorcizada, Cinthia, una joven no mayor de 20 años, estaba en una condición de desfiguro total; tirada en el piso, despeinada, pataleando y gritando. Es una escena perturbadora, sea cual sea la razón de ella. En momentos sí me pareció que había ciertos indicios de que se trataba de un berrinche de Cinthia. Sin embargo, no podría asegurarlo por completo, ya que no la conozco lo suficiente para saberlo con certeza, pues tampoco sé si esta chica tiene problemas psicológicos o psiquiátricos, o semejantes como para hacer ese tipo de cosas, sin que ella esté plenamente consciente de lo que hace.

Lo que también me llamó la atención es que esto sucediera simultáneamente con varias personas. Esta especie de histeria colectiva que había, de manera casi sincrónica, además de Cinthia y de Kevin, en las cabañas vecinas estaban sucediendo cosas similares. También supe que sucedió en otras cabañas el día anterior y ese mismo día al término del culto de la mañana bajo la carpa. En otras palabras, lo que quiero decir es que no sé cómo explicar científicamente estos hechos, no sé si todos los que pasaron este trance tienen los mismos problemas psicológicos que son causantes de activar estas conductas en determinadas circunstancias, o que tipo de eficacia simbólica opera en esto que hace que sucedan al mismo tiempo dichos actos. Decir que se trata solamente de un performance me parece corto e impreciso.

4.12 A modo de cierre

Es necesario precisar que este planteamiento desarrollado sobre el marco de representación pentecostal, sobre la lucha entre el bien y el mal, es una idea general que no necesariamente se ajusta a todos los casos de las congregaciones pentecostales. Por ejemplo, la congregación Jehová Nissi, responde al modelo de congregación que destaca por su énfasis en la lucha entre el bien y el mal, ejercitada como sanación individual dentro de la congregación. En esta congregación el exorcismo se destina a la sanación, pero no se instrumenta en la política y espacio social público. Por el contrario, la congregación Dios vivo enfoca buena parte de sus esfuerzos de guerra espiritual a la lucha en la arena política social, incluso por encima de la arena de la salud. En el caso de Pan de vida, se trata de una congregación en un punto intermedio entre ambas. Ello variará debido al carácter abierto e indeterminado de los símbolos que marcan el límite negativo de lo que significa ser evangélico, ya que les permite:

Reajustar constantemente la relación con el exterior, representado a partir de las tentaciones del Mundo Secular, la debilidad de la Carne, las acciones del Diablo y la soberbia del Hombre. La naturaleza flotante de estos significantes, es decir, el hecho de pertenecer a un universo simbólico que no fija estáticamente su significado sino que conserva un punto de apertura y conexión con el afuera de la vida cristiana, o sea, el mundo profano, genera un efecto de flexibilidad y adaptación del mensaje religioso. Esto no significa que se pierda la dimensión de la heterogeneidad constitutiva de toda identidad (Algranti, 2008: 186).

Otra cosa sobre la “guerra espiritual” que me parece que es medular para situar esta interpretación de la cosmológica como una lucha del campo especializado actual, vigente y vigorosa en tiempos modernos, es la cuestión de que, en la modernidad, ha habido una crisis que ha llevado a los individuos y a las sociedades a la incertidumbre y vacío, y que, debido a ello, la religión ha logrado dar un paso adelante en la relevancia social pues de alguna manera sigue proveyendo sentido y paz espiritual a los seres humanos. A su vez se estabilizan un conjunto de símbolos privilegiados que definen las fronteras internas en donde se estructura la tensión constante entre el juego de equivalencias y diferencias. Las nociones de "Prosperidad", "Sanidad" y "Guerra Espiritual" son el resultado de la producción de *significantes flotantes* cuyos sentidos permanecen indecisos entre dos fronteras equivalenciales alternativas.

Paradójicamente, la cuestión de fondo es que más que pensar en una ruptura entre modernidad y religión, hay que ver esto como una continuidad, pues de cierto es que la propia modernidad planteó el progreso de la humanidad en una escala análoga a la escatología judeocristiana, en una línea histórica en la que el culmen sería el estado superior de bienestar del ser humano, como si se tratara de una salvación y de un estado paradisiaco alcanzado (Hervieu-Léger, 1991). Por tanto, es necesario situar bajo esa misma lógica de continuidad la “guerra espiritual”, con sus explicaciones míticas y mágicas como contenido primordial. No debe de extrañarnos que en la actualidad sigan presentes, dando explicación a muchos individuos, pues no hay ruptura radical con la modernidad para que impida su existencia, la racionalidad o irracionalidad no es un elemento determinante para que prevalezca.

La lucha contra las desigualdades distributivas que ocasiona el modelo neoliberal, las luchas por la reivindicación de derechos civiles y libertades de las minorías étnicas, sexuales, etc., es la lucha contra el mal que impide alcanzar la meta de la modernidad. De manera análoga la

guerra espiritual es la lucha contra el mal que impide alcanzar la salvación y bienestar del ser humano, creación de Dios. Si el común denominador es la búsqueda de la mejoría, con los valores individualizados del bienestar personal, lo anterior tiene sentido. Como lo explica Brigitte Meyer:

Esta religiosidad no es puramente materialista ni se consume en los asuntos mundanos. Hay mucha preocupación por las cosas físicas (cuerpos, cosas, imágenes) que, sin embargo, están sujetas a ser llenados y operados por fuerzas divinas o demoníacas. Los seres humanos necesitan estar activos para estar "llenos" y sentir el Espíritu Santo para desarrollar las sensibilidades necesarias para un creyente nacido de nuevo que siente, o ve, gracias al don del discernimiento, trampas perniciosas que son invisibles a simple vista. Ser lleno del Espíritu Santo no es solo una cuestión de espiritualidad interna contemplativa, sino también de encarnar el poder divino: solo aquellos llenos se vuelven invulnerables a los espíritus malignos y calificados para tener una vida feliz, saludable y próspera en general (Meyer, 2018: 31).

En la dualidad pentecostal los sentimientos y sensaciones conducen tanto a Dios como al pecado, puesto que para tener contacto con uno u otro es necesario que haya atracción. En el primer caso a través de emociones y sentimientos que hacen sentir a los sujetos capaces de tener acceso a Dios de una manera inmediata y portátil. En el segundo caso, porque el pecado es algo que se comete motivado por deseos o pasiones en muchas de las ocasiones.

En este momento puedo anticipar ciertos puntos. Por ejemplo, para el grupo de creyentes pentecostales de Pan de vida, la sanación es un tema central de su religiosidad, que en muchas ocasiones ha sido el detonante de muchas conversiones, pues varios relatan que al estar inmersos en una situación de crisis en la que su salud o la de un familiar querido se vio deteriorada, acudieron a la religión como una salida a esa situación.

Otro aspecto importante en el tema de la sanación es que hay una fuerte asociación de un cuerpo enfermo o que padece un malestar con una sexualidad incorrectamente ejercida, ya sea por cometer un pecado como fornicación, homosexualidad, o pornografía, principalmente. Es interesante que casi no se habla sobre el consumo de ciertos alimentos o ciertos hábitos, como la causa de los principales malestares de los individuos, aun cuando se reconozca que hay enfermedades como la diabetes que están relacionadas con ciertos hábitos de consumo. A lo más que se hace referencia como una prohibición de consumo es a la de sustancias que son consideradas pecaminosas como el alcohol o el tabaco.

Capítulo 5. Las trayectorias y movilidad religiosa. Los tránsitos de los sujetos de las devociones populares al pentecostalismo

5.1 Introducción

Como ya se ha visto en los primeros capítulos de esta tesis, el campo religioso de Ciudad Juárez se presenta actualmente como diverso, en el que las minorías han ido en aumento en los últimos años, y de manera destacada el pentecostalismo, así como las diversas devociones populares entre las que sobresale la de la Santa Muerte. En ese contexto, el tránsito entre religiosidades de carácter popular no es algo extraño, las cuales se definen así ya que tienen en común la llamada experiencia cosmológica (Semán, 2008), consistente en una perspectiva mágico-religiosa con una lógica profunda, en la que los poderes “sobrenaturales”, provenientes de seres divinos o con poder, están incidiendo e interactuando constantemente en el diario vivir. En otras palabras, esos sujetos tienen en común la creencia en la agencia de espíritus o fuerzas que inciden en la realidad que viven, en el ámbito de la salud, de la economía, de la protección ante la inseguridad, y de diversas necesidades en general, así como en un sentido de cura del alma, ante situaciones desafortunadas.

Por lo anterior, en este quinto capítulo mi objetivo es atender las trayectorias biográficas de movilidad religiosa (mediante historias de vida) para identificar los factores que estructuran el habitus de los individuos que transitaron de diversos cultos y devociones populares, como la Santa Muerte, el fidencismo y el espiritismo (principalmente) hacia el pentecostalismo.

La movilidad religiosa es definida como: “...la transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo a través de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y forma de vivir, cuando menos por un periodo determinado” (Garma, 2004: 204). Considerando las potencialidades que se expresan en su definición, este concepto es el más pertinente para dar cuenta de ese cambio y no el de conversión, porque me permite distinguir dos cosas en torno a dicho fenómeno: por un lado, permite dar cuenta de los tránsitos de una tradición religiosa a otra, considerando que hay de por medio aspectos que, si bien, suponen cambios (principalmente de referentes sagrados), también hay ciertas continuidades, aunque no son apreciables a simple vista. Además, dichos cambios o continuidades no son estáticos ni necesariamente súbitos, pues pueden ser temporales o procesuales. Con ello me refiero a que los individuos que se mueven a otra religión, sustituyen

una tradición religiosa popular, que muchas veces es heredada por los padres o familiares (aunque no siempre), por otra, pero ello no implica necesariamente una transformación radical de las prácticas y las creencias, pues en este caso, siguen estando en la línea cosmológica. No hay una ruptura de perspectiva totalmente distinta, aunque en el terreno de lo moral sí puede haber cambios marcadamente distintos a los de la religiosidad anterior. Contrariamente, el concepto de conversión me parece está muy desgastado, y no da cuenta del espectro del fenómeno. Carlos Garma (2004) señala, además, que el concepto de “conversión” tiene ya demasiados significados y usos. Sin embargo, al igual que lo hace ese mismo autor, el uso del término conversión sigue teniendo cierta utilidad para referirse sobre todo al testimonio de los creyentes que se refiere “al cambio de vida por una modificación drástica hacia la nueva fe” (Garma,2004: 196).

Además, hay que añadir que, la movilidad entre religiosidades populares es importante para la tesis porque su análisis da cuenta del marco de representación pentecostal, es decir el habitus (Bourdieu, 2006). Es decir, el creyente de un culto popular, es portador de un habitus espiritualista, caracterizado por una perspectiva cosmológica, que prevalece cuando se mueve al pentecostalismo, pues sigue siendo un habitus espiritualista. Desde el marco de representación pentecostal, ese fenómeno de movilidad que es denominado como “conversión”, conlleva a una reelaboración de la trayectoria de los individuos, en la que se sitúa al pasado biográfico y religioso como algo negativo, sin dejar de creer que es algo tan real como la nueva fe, solo que ahora es resignificado como un pasado bajo el dominio del Diablo y el pecado; mientras que el abrazamiento del cristianismo pentecostal es considerado como una victoria divina, como la salvación y el arrebatamiento de las almas al maligno. Por lo antes dicho, me atrevo a decir que más que un cambio radical hay una recomposición vital de los marcos de representación cosmológica, no se pasa del espiritualismo a una religiosidad racionalista, escéptica respecto a la convivencia con las fuerzas espirituales.

En ese sentido, los esfuerzos de las instituciones religiosas (pastores y congregaciones) es hacer invitaciones vehementes a los individuos para cumplir en su vida religiosa las demandas y compromisos hacia su nueva fe y los esfuerzos por seguir un modelo basado en una idea de “deber ser” del devoto cristiano, con todas sus implicaciones éticas, morales y dogmáticas. En eso se centra la tensión que se presenta en este capítulo, que a su vez se ubica en la tensión de la noción de guerra espiritual, idea transversal de la tesis. Un “deber ser” que es considerado el que responde acertadamente a los estatutos divinos legítimos, establecidos en las doctrinas que se

enarbolan a partir de su interpretación del texto bíblico y, que se representa, como la consumación de una victoria en la lucha contra el mal. Una máxima emblemática de esa concepción pentecostal (y evangélica en general) es la radical proscripción, retomada de la Biblia, sobre la práctica de la hechicería/brujería, consignada en el Levítico y otros pasajes de las escrituras, pues todas las otras devociones populares que se han mencionado son vistas como hechicería o brujería, de las que el cristiano debe alejarse y rechazar en su totalidad si no quiere pecar y condenarse. No obstante, el seguimiento de esas demandas no es en un sentido lineal, pues tiene sus crestas, valles, negociaciones y reapropiaciones personales que no necesariamente se apegan a las formas del deber ser.

Miriam Jimeno (2006) dice que, algunos antropólogos han insistido en la distinción entre realidad y experiencia cuando se estudian las narraciones y el registro de testimonios orales, éstos proponen que el investigador estudia expresiones de las experiencias vividas, puesto que diferencian entre la realidad, la experiencia misma y las expresiones de dicha experiencia. En estas diferenciaciones habría que agregar para este caso, la cuestión del “deber ser” puesto que, en una narrativa religiosa, esto se incrusta en la expresión de la experiencia, y es la experiencia religiosa la que hace apropiarse al sujeto del discurso del deber ser, aunque en la realidad su historia haya tenido algunas diferencias con lo que el sujeto está relatando. La siguiente cita reafirma lo que se quiere plantear:

Las expresiones, en este caso la narración, no son equivalentes a la realidad; existe un salto y una tensión entre ellas. La narración de una historia de vida o de una autobiografía, es una expresión simbólica de la experiencia vivida. Investigador y lector deben tomar en cuenta que esa expresión está influida por distintas circunstancias del contexto en el cual se produce; este contexto es cultural y social, pero también del individuo que la genera, de sus circunstancias y expectativas más personales (Jimeno, 2006: 44).

De manera similar a lo que señala Birgit Meyer, en sus estudios sobre Ghana, en África, y que deja claro en el subtítulo del ensayo que trajo a la circulación académica la expresión: "romper con el pasado", **la realización de tal ruptura es principalmente un asunto discursivo**, si se aprecia desde la perspectiva del deber ser. En la práctica, lo más notable es la incapacidad de los "creyentes" para romper completamente con lo que conceptualizan como "el pasado" (Meyer, 1998: 318). Aunque para mi análisis, sí encuentro una ruptura radicalmente distinta en la concepción moral. Se hace un rechazo explícito y condenatorio hacia el pasado, pero se rememora constantemente para afirmar su identidad pentecostal. Es decir, de la tradición anterior sobreviven elementos que se preservan en la memoria y que son usados de manera

ambivalente para construir la pertenencia a la nueva tradición en que se inicia. Por ejemplo, quien fue en otro momento previo a su iniciación y adhesión al pentecostalismo, creyente del Niño Fidencio, reconoce en esa devoción una práctica importante en su pasado, que no debe olvidar del todo, pero ya no es vista como divina, sino como demoníaca. Por tanto, se recuerda para exaltar que fue “salvado” del pecado de practicarla cuando aceptó y se hizo un creyente y practicante pentecostal. El fragmento del testimonio de un informante lo expresa muy claramente:

Mi vida era un caos, yo no era cristiano, no conocía del Señor, me inclinaba hacia Dios pero era por medio de una Virgen o por medio de una imagen que le llaman San Judas Tadeo...Hacia San Judas Tadeo y mucho por el lado de Fidencio, bastante por el espiritismo. Considerábamos que era nuestro protector, que era un auxiliador, consolador [...] son seres con poder [...]Fidencio, la Virgen; no divinos, porque no los considero divinos, tienen un poder demoníaco, y cuando el propósito de Dios interviene no hay poder ni humano y espiritual que los pueda ayudar, tienen un poder limitado, que se ve limitado por el poder de Dios. ¿Hasta dónde van actuar? Hasta donde el poder de Dios los deje actuar (Luis Aarón Uribe a Patricio Vázquez, 2019).

De lo anterior, se desprenden las preguntas que me hago para este capítulo, consistentes en: ¿Qué factores propician que un individuo se mueva de una devoción popular para iniciarse en el pentecostalismo? ¿cómo se articulan las orientaciones interpretativas nutridas de creencias y prácticas (habitus) previas a su contacto con la religión pentecostal? ¿qué elementos cosmológicos y/o simbólicos son atractivos para los individuos que resultan clave para la movilidad religiosa? ¿cuál es la importancia de las relaciones sociales, ya sean familiares, de amistad o de pareja, para que se elija el cambio religioso? ¿qué aspiraciones de mejoría o de posible mejoría son perseguidas por los individuos? ¿cuál es la importancia de las condiciones socioeconómicas y educativas?

Teniendo en cuenta lo anterior, muchas veces las motivaciones más frecuentes de aquellos que se inician en el pentecostalismo tienen que ver con la expectativa de resolver por medios religiosos alguna situación desafortunada, pero con resultados no deseados que decantan con el desencanto de alguna figura sagrada y el entusiasmo en la confianza de la eficacia de otra figura de poder alterna. Por ejemplo, la relativa pérdida de confianza en la eficacia de los poderes del Niño Fidencio, o de la Santa Muerte¹⁰⁷ y el convencimiento subjetivo del poder de Cristo o el Espíritu Santo, como mejor alternativa. Esa confianza no se presenta de manera fortuita, sino

¹⁰⁷ No se está planteando que dejen de creer que esas figuras tienen poder, sino que se desencantan porque consideran que no les ayudaron lo suficientemente o

que es construida mediante el contacto personal y la confianza y efectividad que inspiren los encuentros con la religión pentecostal, por medio de asistir a un culto, o de una relación de amistad; estos pueden tener, incluso, efectos terapéuticos o generar un sentimiento de acompañamiento que suelen ser definatorios para esa movilidad religiosa. Se trata de aspectos de su entorno sociocultural más amplio en el que estos individuos han socializado, pues la transformación, o adopción, de nuevas creencias y prácticas a través del contacto intenso con manifestaciones religiosas diferentes, es un fenómeno en el que intervienen más que las solas motivaciones de mejoría.

Los primeros contactos suelen ser con personas ya conocidas y cercanas a su círculo social. En los casos que conocí en trabajo de campo, encontré que existieron contactos con personas cercanas, ya sea que se traten de familiares, amigos o de pareja, mediante los cuales los individuos que posteriormente se iniciaron en el pentecostalismo, conocieron de las creencias porque fueron invitados a asistir a un culto, a alguna celebración, conocieron algo que les llamó la atención o les dio curiosidad, como un pasaje de la Biblia, por ejemplo, que les redujo ansiedades o temores y les ofreció cierta base para actuar al respecto de una situación determinada. Esas situaciones pueden tratarse de infortunios y experiencias propias que no siempre pueden ser explicadas sin ser cuestionadas y sin que su veracidad sea puesta en tela de juicio. Sobre todo, la expectativa en la eficacia para resolver situaciones desafortunadas de salud, sucedió con dos casos muy claros: el de Ana Martínez y el de Erika Carrillo. La primera se definía como bruja y la segunda como sacerdotisa en preparación para el culto a la Santa Muerte.¹⁰⁸ Estos casos etnográficos que presento son representativos de un universo más amplio. Por ejemplo, algo similar, guardando sus distancias, ocurre en las experiencias de individuos que se inician en la santería en México, como lo ha afirmado Nahayeilli Juárez (2014).

Retomaré los casos de seis sujetos pertenecientes a tres distintas congregaciones de Ciudad Juárez, las mismas tres ya estudiadas en capítulos anteriores: Pan de vida, Jehová Nissi y Dios vivo. En los testimonios que recuperé para esta investigación hay hombres y mujeres, de diferentes edades, que presentan ciertos elementos que son constantes: trayectorias similares,

¹⁰⁸ Estas autodefiniciones son un tanto imprecisas, pero son tal como ellas me lo plantearon. En el caso de Ana, ella dice que en su pueblo natal en Veracruz es muy común la “brujería”, aunque no me preciso de qué tipo, o si en su práctica había alguna corriente o grupo que se defina con un nombre específico. En el caso de Erika, ella dice que iba a recibir clases para hacer hechizos y que le rendían culto a la Santa Muerte, de manera que se preparaba para ser sacerdotisa. Hasta donde tengo conocimiento no hay una ordenación sacerdotal formal en el culto a la Santa Muerte, pero ella dice que ese era su propósito.

condiciones socioeconómicas semejantes, relaciones familiares fragmentadas y una búsqueda por conseguir salud, física y mental, así como una atracción hacia una potencial alternativa de mejoría de sus condiciones de vida en general, de cara a una crisis existencial personal, y una paulatina pérdida de fe en la eficacia de sus referentes sagrados anteriores.

5.2 Marco teórico

La discusión teórica de este capítulo se desarrolla a partir de dos ejes primordiales: el primero respecta a la revisión de algunos de los enfoques utilizados para estudiar el cambio religioso. Se hizo la revisión de algunos autores que sintetizan los aportes más destacados y frente a esas aportaciones se inserta el planteamiento de esta tesis. El otro eje, parte del anterior, se trata de lo que atañe a la movilidad religiosa, la cual es entendida como “conversión” desde la perspectiva de creyente pentecostal. En esa movilidad hay un continuum de esquemas que orienta las prácticas y creencias que se adoptan. Se trata del habitus, como aquella estructura estructurante de los modos de pensar y actuar (Bourdieu, 2006) que ha sido interiorizada por los individuos a través de sus biografías y de su posición particular en el campo religioso. Si bien es cierto que existe un discurso moralizador que restringe muchas cosas que considera pecaminosas, desviadas del camino correcto a la salvación, ello no impide que haya prácticas, representaciones y esquemas provenientes de la confesión previa con las que el individuo ha socializado a lo largo de su vida religiosa, y que permanecen en lo fundamental como un marco de interpretación que le abre el camino hacia el pentecostalismo. En ese sentido me parece que algo fundamental de lo que no dan cuenta los enfoques que han atendido el cambio de religión, es precisamente el habitus religioso de los individuos como una base que reúne elementos y estructura factores que permiten la movilidad. Por lo tanto, en esta sección del capítulo trataré de responder a la pregunta: ¿cómo se articulan los factores con las orientaciones interpretativas nutridas de creencias y prácticas (habitus) previas a su contacto con la religión pentecostal?

5.2.1 Una revisión breve de los modelos explicativos de cambio religioso

En este apartado se hará un breve abordaje general de los aportes de los modelos explicativos de cambio religioso. A lo largo del desarrollo de estos modelos, el concepto que ha prevalecido para explicar es el de conversión. Uno de esos modelos que destaca es el clásico de Lofland y Stark (1968), que propone la conversión como una sustitución de una visión por otra. Sin embargo, este presenta algunos inconvenientes, pues la idea central sobre el cambio que ha prevalecido se asocia con una ruptura radical en la biografía de los individuos. Según autores

como Snow (1984) esta concepción se remonta al uso bíblico del término y al grupo de palabras que se usan para referirse a él: la palabra en hebreo *shub* y las palabras griegas *epistrephain*, *strephein* y *metanoia*. Estas palabras indican un cambio dramático, un cambio de un punto de vista a otro, o un retorno a los principios de los cuales uno se ha desviado. Por lo anterior, el propio Snow (1984), ha señalado ya, que en la literatura que estudia el tema, hablar de cambio radical no es muy preciso, pues no hay una medición de qué es lo radical, cuantos cambios en el individuo son suficientes para considerarlo radical, qué aspectos tienen más importancia para considerar la radicalidad. Además, el término hace referencia principalmente a un tipo de cambio instantáneo y radical, también conocido como conversión paulina, pero deja fuera otros fenómenos relacionados con el cambio religioso que son más lentos, procesuales y no definitivos.

En cierta medida es comprensible que los científicos sociales no solo estén inquietos acerca de la tendencia teológica de asociar la conversión con alguna concepción de una deidad o con el logro de algún "estado ilustrado", sino que también están en desacuerdo sobre la naturaleza precisa del cambio involucrado. Argumentar que implica un cambio personal que es radical, drástico, fundamental o dramático simplemente distingue entre grados de variación, pero no específica, ya sea conceptual u operacionalmente, cuánto cambio es suficiente para constituir la conversión. Ese problema ya ha sido muy señalado también por otros autores, además de Snow, como Gooren (2007) y también Carlos Garma (2004; 2018), entre otros. Estos dos autores han hecho algunas de las revisiones más recientes sobre el tema.

En el caso de Garma, como ya se ha adelantado, propone en su lugar, utilizar mejor el concepto de movilidad religiosa, "porque permite abarcar un mayor número de manifestaciones del campo religioso que requieren de una especificidad particular para su análisis y comprensión" (2018: 98). También anteriormente he señalado que el cambio de las devociones populares al pentecostalismo no puede ser entendido simplemente como una conversión, por las implicaciones que encierra este concepto. Hay muchos matices en el cambio de religión entre los que puede detectarse también continuidades en las aparentes rupturas, que el concepto de movilidad sí me permite considerar. Sin embargo, eso no dista de que los aportes hechos previamente desde los modelos de conversión carezcan por completo de utilidad para argumentar y dar sentido a la explicación del cambio religioso que me interesa atender en esta tesis. Por el contrario, me parece que algunos de esos modelos señalan aspectos que son

importantes para propiciar la movilidad, como el modelo de redes sociales propuesto por Lofland y Stark (1968), por ejemplo, o como las crisis, señaladas por los modelos de privación.

5.2.1.1 El modelo de privación

El llamado “modelo de la privación” considera que los conversos son personas o sectores sociales sujetos a una situación de sufrimiento o carencia. De acuerdo con Garma (2018), muchos conversos que se adhieren a las nuevas religiones proceden de contextos de marginación o privación, tanto por su pertenencia a sectores subalternos como por factores de vida que han afectado su adaptación a la sociedad mayoritaria. Son muchas las críticas que ha recibido este modelo, entre las que destaca que no logra explicar el cambio en personas que no sufren de la privación. En los casos que analizo sí existe una realidad en esos términos de privación que sienta una base para la movilidad, sin embargo, no es suficiente para explicar el fenómeno que me interesa, pues no es simplemente una cuestión de voluntarismo personal motivado por un malestar. Según considero, la movilidad religiosa (Garma, 2004) de los individuos que transitan de devociones populares hacia el pentecostalismo sí tiene como un factor de arranque el malestar, pero por sí solo no hace posible la movilidad, ya que en la relación subyacente cosmológica entre los distintos cultos hay continuidades que permiten a los sujetos apropiarse de la religiosidad cristiana pentecostal por sus paralelismos y similitudes que radican en lo mágico, y que resultan atractivos o de interés para éstos, cuando una situación de privación hace que la religión original ya no sea tan atractiva. Si bien existen pugnas y tensiones entre la religiosidad pentecostal y las otras, éstas están orquestadas principalmente por las instituciones pentecostales, ellas producen la descalificación, la demonización hacia el otro, pero al mismo tiempo promueven y regulan prácticas y creencias cosmológicas (mágicas, extraordinaria y milagrosa), a través de los dones del Espíritu Santo, que se convierten en bienes simbólicos que auguran bienestar.

En mi análisis, aunque se contempla la crisis o el malestar, como un momento importante, que implica cierta privación, no se circunscribe del todo en esa línea. Ello obedece a que entre los factores que propician la movilidad, hay un deseo de resolver una situación desafortunada, pero este factor no es determinante por sí solo, sino que se vuelve potente para el cambio cuando se da un contacto con otras religiones a través de las relaciones sociales y afectivas, y las relaciones sociales abren camino a la movilidad porque posibilitan el contacto entre distintas personas que al mismo tiempo son detentadores de un habitus religioso similar

que es similar al de los potenciales conversos, en el que se puede dar un diálogo que está en el lenguaje de la perspectiva cosmológica.

5.2.1.2 El modelo de las redes sociales

El trabajo de Lofland y Stark es el que representa este modelo, principalmente, el cual ha sido criticado por ser demasiado específico y sin fundamentos empíricos (Snow y Machalek 1984: 184) y por ser demasiado estático e individualista. El papel de la socialización previa es mayormente ignorado. La alienación y la frustración solo se miden después de que las personas ya se han convertido en miembros; se ignora la variabilidad en la disponibilidad social de los reclutas potenciales; y existe una tendencia a explicar la afiliación a grupos marginales como resultado de la irracionalidad o la inestabilidad emocional. Respecto a lo anterior en este trabajo se busca distanciarse un tanto de ese modelo, sin embargo, no se excluye la cuestión de la importancia que tienen las redes sociales, como canales comunicantes entre individuos, que permiten el contacto con una oferta religiosa distinta a la propia. En este caso, me parece que el contacto de los individuos que se relatarán más adelante, con familiares o amigos, fue clave para que ellos se interesaran por el pentecostalismo.

5.2.1.3 Mercados religiosos y elección racional

Los exponentes de este modelo son Gartrell y Shannon (1985: 33)

Ve a los reclutas de los movimientos religiosos actuando como si sopesen las recompensas y sanciones de la afiliación con miembros y no miembros, además de sopesar el atractivo de las creencias e ideas de los movimientos". Las recompensas esperadas constituyen "resultados socioemocionales como aprobación, amor, respeto y resultados cognitivos : (. . .) creencias individuales sobre, por ejemplo, la naturaleza del mundo y el lugar que uno ocupa en él"(Gartrell y Shannon 1985: 34).

Gartrell y Shannon conceptualizan al individuo como un actor racional, cuya conversión pasa por un cálculo de si se gana más cambiando la afiliación religiosa que sin hacerlo. No distinguen entre otros niveles de actividad religiosa además de la conversión. La socialización dota a las personas de ciertas preferencias religiosas. Cuando se encuentran con nuevos problemas que no pueden resolverse con ideas religiosas convencionales, experimentarán con otros grupos religiosos y probarán nuevas ideas religiosas. Si les gustan las recompensas sociales y cognitivas de estos grupos, se quedarán y se convertirán en miembros. Así es como funciona la conversión, según Gartrell y Shannon. Aunque en este modelo se plantean elementos que me parece importante retomar, pues considero que efectivamente influyen en la aceptación de la oferta

pentecostal de parte los individuos, pues hay bienes simbólicos que les son atractivos y les motivan para abrazar esa religión, no considero que sea determinante en el cambio religioso, pues más bien, considero que se debe al *habitus* del que ya son portadores el elemento de credibilidad y plausibilidad que permite que haya interés en la oferta que se presenta en el pentecostalismo.

5.2.1.4 El modelo de factores culturales para la conversión

Rambo (1993: 16-18, 165-70) desarrolla un modelo de conversión de siete etapas orientado al proceso: (1) El contexto es el campo de fuerza dinámico en el que tiene lugar la conversión. . . Olvidamos que el mundo político, religioso, económico, social y cultural está formado por personas. Por el contrario, las personas son moldeadas por los procesos de socialización del mundo en general. Rambo (1993: 22) distingue el macrocontexto de los sistemas políticos y ecológicos del microcontexto de la familia, los amigos y la comunidad religiosa o étnica. (2) La crisis obliga a los individuos y grupos a enfrentar sus limitaciones y puede estimular una búsqueda para resolver conflictos, llenar un vacío, adaptarse a nuevas circunstancias o encontrar vías de transformación. (3) La búsqueda está, hasta cierto punto, influenciada por la disponibilidad emocional, intelectual o religiosa de una persona (...) la mayoría de los conversos participan activamente en la búsqueda de la realización. (4) El encuentro une a las personas que están en crisis y en busca de nuevas opciones con las que buscan dar una nueva orientación a los buscadores. Los conversos potenciales como agentes activos son hábiles para buscar lo que quieren y rechazar lo que no desean. (5) Interacción: las relaciones son a menudo las avenidas más potentes de conexión con la nueva opción. Aquí son importantes los rituales, la retórica y el aprendizaje y la interpretación de roles. (6) El compromiso es la consumación del proceso de conversión. En el proceso de conversión es fundamental la reconstrucción de su memoria biográfica y despliegue de un nuevo sistema de atribución en varias esferas de la vida

5.2.2 El *habitus* espiritualista como elemento central para la movilidad religiosa

En este campo religioso popular conformado en las relaciones cosmológicas entre las distintas religiosidades populares, incluido el pentecostalismo, se reproduce un *habitus* religioso que entiendo como espiritualista. Si el *habitus* se define como el “principio generador de todo pensamiento, percepción y acciones conformes a normas de una representación religiosa del mundo natural y sobre natural” (Bourdieu, 2006: 62), añádase a eso un énfasis en la creencia de la injerencia del mundo sobrenatural, es decir el mundo de los entes espirituales, sean ellos

benignos o malignos. En otras palabras, el *habitus* es la interiorización de la estructura religiosa en el sujeto.

Es importante aclarar que, si bien, el espiritismo, el fidencismo, la devoción a la Santa Muerte, la “brujería” y otros cultos no son la misma cosa, para el pensamiento de los pentecostales no hay una diferenciación que sea necesaria hacer, ya que se considera que todo es obra del “enemigo”, todo se agrupa bajo la categoría de “ocultismo”. De modo que la brujería, la devoción a la Santa Muerte, el espiritismo, entre otros cultos no cristianos, en la concepción del pentecostalismo, están categorizados como demoniacos, pues se cree que la manipulación de la esfera de lo sobrenatural, la adivinación, el uso de remedios mágicos para resolver problemas prácticos, es un grave pecado, pues solo a Dios le corresponde el dominio de esa dimensión de la realidad (Garma, 2013). Es interesante este punto porque entonces para el pentecostal esa lógica profunda cosmológica es válida y aplicable a todos esos cultos porque comparten la creencia en lo que antropológicamente se define como magia.¹⁰⁹

Considerando lo anterior, aquí retomo una de las preguntas que me he planteado al inicio de este capítulo: ¿qué factores propician que un individuo se mueva de una devoción popular para iniciarse en el pentecostalismo? planteo que los factores tienen que ver con hechos de sufrimiento personal, como lo apunta el modelo de la privación, pero no solo eso, pues aunque es un factor importante no es determinante, sino que la conjunción con otras situaciones

¹⁰⁹ Lo que se entiende aquí por magia, parte de los conceptos proporcionados por Marcel Mauss (1979), Malinowski (1948) y Pierre Bourdieu (2006). Primero, hay que señalar que ésta es un hecho social, un conjunto de agentes, actos rituales y representaciones en las que actúan fuerzas ocultas y espirituales, donde reina un mundo de ideas, que hace que los movimientos y los gestos rituales se consideren dotados de una eficacia especial, diferente de su eficacia mecánica. De esta definición, me interesa destacar el elemento del rito mágico, sobre el cual Mauss (1979:55) agrega que como todo rito que no forma parte del culto organizado, es “...privado, secreto y misterioso, que tiende, como límite, al rito prohibido...” de ahí obtenemos la principal determinación de la noción. Como puede verse, no se define la magia por la forma de sus ritos, sino por las condiciones en que se llevan a cabo, que, a su vez, determinan el lugar que el rito ocupa dentro del conjunto de las costumbres sociales (Mauss, 1979). Para Malinowski (1949) “tanto la magia como la religión surgen y funcionan en momentos de carácter emotivo: las crisis de la vida, los fracasos en empresas importantes, la muerte y la iniciación en los misterios de la tribu, el amor infortunado o el odio insatisfecho”. Ambas, ofrecen soluciones ante esas situaciones y atolladeros, no se trata de un modo empírico de salir con bien de tales cosas, sino a través de los ritos y la fe en el dominio de lo sobrenatural. De acuerdo con el mismo autor, tal “...dominio comprende, en la religión, la creencia en los fantasmas, los espíritus...; en la magia, la creencia en su fuerza y poder primordiales”. Agrega que “...ambas existen en la atmósfera de lo milagroso, en una revelación constante de su poder de taumaturgas. Ambas están rodeadas por tabúes y ceremonias que diferencian sus actos de los que el mundo de lo profano ejercita” (Malinowski, 1948: 32). Es importante incluir este término ya que en la teoría del campo religioso de Bourdieu (2006), la magia tiene una posición particular, como falsa religión anatemizada, pero esta posición es otorgada a las religiosidades rivales del pentecostalismo. Agrega que “la magia como el conjunto de las creencias y de las prácticas características de los grupos o de las categorías dominadas (como las mujeres) o que ocupan *posiciones sociales estructuralmente ambiguas* (como el herrero o la vieja dama en las sociedades bereberes).

biográficas y contextuales, entre las que se cuentan las relaciones sociales con otros sujetos religiosos, en este caso pentecostales, contribuyen considerablemente al cambio y, sobre todo, el elemento central es el habitus religioso del que son detentadores los devotos del Niño Fidencio y la Santa Muerte. Me parece que en las propuestas revisadas y en las síntesis de otros autores que también han revisado los modelos explicativos del cambio de religión, no se contempla el habitus religioso. En ninguno se hace un planteamiento explícito de la importancia del habitus como un elemento que estructurador que crea un camino de cara a los factores en la trayectoria de los individuos, que identifica en el pentecostalismo una religiosidad con la que comparte una perspectiva cosmológica. Considero que está ausente dicho elemento porque esos modelos de entrada están postulados desde la conversión, y buscan ante todo el cambio-ruptura, de manera que no dan cuenta de la continuidad, y justamente en el habitus hay una continuidad, que puede ser retomada analizando el fenómeno desde la trayectoria.

5.2.3 La crisis en la biografía de los individuos

Las crisis personales son un factor que considero detonante de una apertura a un posible cambio religioso. Hay relatos de vida en que los individuos cuentan que en numerosas ocasiones a lo largo de sus vidas vieron ocurrir cosas sobrenaturales o milagrosas cuando eran devotos de la Santa Muerte o del Niño Fidencio, sin embargo, llegó un momento en que lejos de ayudarles a resolver las situaciones contingentes que se les presentaban, o incluso consideran que en muchos casos les acarrearón otros problemas o se sintieron decepcionados de esa figuras que eran sagradas para ellos. Un caso muy explícito de ello es el de Erika Carrillo (la cual ya se ha mencionado en capítulos anteriores y se retomará de nueva cuenta en la parte etnográfica de este capítulo. Ella que por ser devota de la Santa Muerte padeció la enfermedad de esquizofrenia, así como problemas en sus relaciones familiares y de amigos. Cuenta que en un principio esto no era así, pues al inicio de la Santa Muerte obtuvo muchos favores y poderes, dones, útiles para realizar cosas sobrenaturales, como el desdoblamiento y telequinesis. Según su relato actual, posteriormente esto ya no le brindaba la satisfacción que en un inicio tuvo y según ella dice que la Niña Blanca le estaba cobrando por esos favores destruyendo su vida con enfermedades y acosándola de diferentes maneras. Su crisis fue principalmente de salud.

También Aarón Uribe (otro de los casos incluidos en este capítulo) relata una situación similar. Cuenta que él tuvo oportunidad de observar manifestaciones sobrenaturales en su vida como devoto del Niño Fidencio, tanto en su familia, como en sus peregrinajes a su santuario en

Espinazo, Nuevo León. Uno de sus hermanos fue encarcelado por estar relacionado con delitos de narcotráfico, y en cierta ocasión el Niño Fidencio les dijo a él y su familia (a través de una materia) que su hermano saldría libre, pero eso nunca sucedió. Esto causó gran decepción y pérdida de fe en dicho santo popular, y allanó el camino para que a través de una relación amorosa que tuvo con una mujer que ya era pentecostal, él posteriormente se cambiara de religión y dejase de practicar el fidencismo. Sin embargo, en la actualidad, al igual que sucede con Erika, ellos no han dejado de creer por completo en los referentes sagrados previos, pues les siguen confiriendo una eficacia y poder, aunque ya no los ven como entes sagrados, sino como malignos, aliados del Diablo.

Cada posible converso tiene una memoria su propia biografía personal, pero su relato actual está codificado por el universo del discurso del grupo cristiano al cual forma parte. Por lo tanto, las ideologías específicas no determinan estrictamente el carácter de las trayectorias de los conversos; más bien, proporcionan los marcos de representación básicos sobre los cuales el converso construye una narración "apropiada" de su experiencia de conversión. Por lo tanto, la construcción social de las trayectorias de conversión puede considerarse como una especie de "proceso de alineación" que involucra la vinculación de biografías individuales con objetivos grupales, ideología y rituales (Snow y Rochford 1983).

5.2.4 La adopción de una nueva fe

En este apartado abordo las conexiones que he encontrado respecto a las semejanzas que hay entre los cultos, digamos esos puntos en los que a partir de un conocimiento previo de los sujetos obtenido en su religión de origen, previa a su conversión al pentecostalismo, le es útil porque debido a la asociación que puede hacer de ese conocimiento con elementos nuevos que va adquiriendo en su trayectoria, es posible tener una lectura de su nueva fe. Un ejemplo más concreto de esto, útil para aclarar un poco más lo que quiero plantear, es el siguiente fragmento del testimonio de Aarón Uribe. El es un exfidencista:

Siempre, yo ahora que estoy ya en los pies de Cristo, y que he revisado su escritura, he enlazado muchos episodios similares. Por ejemplo, les decía ahorita de la persona que se sentó con el Niño Fidencio en vida y pidió alimentos para que le hiciera milagros sobre eso. Él iba cuidando unas chivas y se le pierden, entonces al perderse lo quieren matar; y yo leo Samuel [libro bíblico del Antiguo Testamento] y pasó lo mismo con Saúl. Saúl pierde unos burros, y unas burras y lo ponen a buscarlas. Siempre trata de ir a la par. Milagros que se realizaron allá fueron así como que... (Aarón Uribe a Patricio Vázquez, 9 de mayo de 2017)

Gracias a esas conexiones hacen una lectura más minuciosa de su fe, que les es útil para reelaborar su pasado religioso, y que eso a su vez le abona a la narrativa de conversión y a la concepción dualista pentecostal de: bueno y malo, salvo y no salvo (mundano). Sin embargo, en el caso de las conversiones al pentecostalismo, se ha dicho sobre todo que hay una renuncia y pérdida total de la fe anterior, o la creencia en los referentes sagrados anteriores; lo cual no es precisamente así, sino más bien ocurre una resignificación de los mismos. No se repara lo suficientemente en que los referentes que antes eran sagrados siguen siendo considerados verdaderos, aunque ya no son sagrados. Por ejemplo, para alguien que era devoto de la Santa Muerte, y que la consideraba un ángel creado por Dios para ayudarlo, en adelante como pentecostal seguirá creyendo que es un ente espiritual real y con poder, pero ahora será considerado un demonio disfrazado que engaña a las personas.

En el caso de esta tesis, podremos observar en los ejemplos que se abordarán que el cambio hacia una nueva fe no es precisamente un cambio de ruptura total sino, más bien, por el contrario, se trata de un cambio más en la superficie, es decir, en la apariencia externa, que en el fondo. En ese sentido, hay muchas cuestiones que no resultan tan nuevas, aunque haya otras que sí. En este capítulo me interesa más destacar las que no son tan nuevas y pueden entenderse más como continuidades. Ello porque me parece que en otros trabajos previos se ha privilegiado más el abordaje de los cambios/rupturas, que los cambios/continuidades. Esta continuidad es posible, según veo, porque la existencia de una lógica profunda radicada en la experiencia cosmológica es transversal en las religiosidades populares. Si bien, es cierto que hay una movilidad de una religión o devoción a otra, con diferentes referentes sagrados, con prácticas distintas y rituales, también es cierto que hay características similares, paralelas. Si consideramos los casos de individuos que se han convertido al pentecostalismo, provenientes del fidencismo o la Santa Muerte encontraremos que, aunque son religiosidades que evocan a referentes sagrados distintos, e incluso rivales, la continuidad se da en términos de que tanto en una como en otra religiosidad hay una matriz de sentido cosmológico (mágico) que plantea la existencia de milagros, de dones, de hierofanías, así como la creencia en seres de dimensiones espirituales con agencia en la realidad material. Un tanto paradójicamente, una de las motivaciones principales que he encontrado en los casos de estudio es que la movilidad se da cuando se presenta una crisis de sentido muchas veces asociada directamente con los referentes sagrados del individuo. Es algo frecuente el menguamiento de la fe y consecuente desencanto, ocurrido por la falta de eficacia para resolver situaciones de salud, u otros problemas, de los referentes sagrados,

predecesores en la trayectoria de los individuos. Así también, la incidencia de varios factores que se vinculan con: la influencia de las relaciones familiares, de amigos e, incluso, de pareja en varios casos.

5.2.5 El pasado visto negativamente y la reelaboración del testimonio de conversión

Este punto me parece indispensable abordarlo, pues hay un peso simbólico que se le otorga en las congregaciones a la práctica de contar el testimonio de conversión, ya sea de manera ritualizada o de una manera más informal, en una conversación cotidiana. No obstante que, en tiempos recientes, en los últimos años, he notado que ahora la persuasión para alentar esa práctica incluye cierta crítica. En repetidas ocasiones durante el trabajo de campo escuché en las diferentes congregaciones que contar un testimonio, a partir de otro acto ritualizado, el de declarar públicamente el abrazamiento de la nueva fe, con una oración ante la congregación en que “se acepta a Jesús en el corazón”, no basta para ser salvo, porque esto bien puede ser alentado por presión social, por compromiso, o por una emoción pasajera, mas no por una convicción profunda, la cual es indispensable. Se añade que una muestra del verdadero convencimiento es una transformación real en la vida del individuo. En este apartado será conveniente retomar los casos más representativos de la reelaboración del testimonio y del uso discursivo y simbólico que se le otorga. Tratar de destacar que no necesariamente esto coincide en la realidad con lo que los sujetos narran, pero que a pesar de ello así mismo sigue siendo valioso como una forma de autodefinirse y de definir su fe.

Un segundo factor frecuentemente utilizado como indicador empírico de conversión es el evento de demostración. Estas actividades son esencialmente exhibiciones públicas de conversión que funcionan como rituales de confirmación de estado. Ostensiblemente proporcionan evidencia dramática tanto para uno mismo como para otros de que uno está imbuido del espíritu o la fuerza apropiados y, por lo tanto, es un auténtico devoto o convertido. Los ejemplos incluyen bautismos, dar testimonios, glosolalia y otras expresiones y trances extáticos.

El fin de esto me parece que se encuentra en lo que señala Ruth Marshall (1991) al respecto de sus investigaciones sobre el pentecostalismo africano:

Los pentecostales, con su tema central de renacimiento personal y social, como una poderosa metáfora de nuevos tipos de práctica, así como un recurso simbólico y material para la elaboración de un desafío conceptual a los monopolios de poder, para la creación

de 'espacios autónomos' de práctica que desafían la lógica opresiva de los 'monopolios de poder' actuales (en los cuales la violencia estatal y la explotación económica ocupan un lugar destacado), y para la articulación de estrategias para crear, ejercer y legitimar nuevas relaciones de poder y nuevas oportunidades de supervivencia (Marshall, 1991: 21).

Además de ser moldeados por temas ideológicos relevantes, los relatos de los conversos también pueden variar temporalmente. Es decir, no permanecen fijos durante toda la duración del estatus de converso; más bien, se reconstruyen o elaboran con el tiempo. Este hecho no es sorprendente, especialmente en el caso de la conversión religiosa, dada la naturaleza dinámica de la vida religiosa. Un elemento clave en muchas tradiciones religiosas es la idea del crecimiento espiritual como un fenómeno continuo y de desarrollo personal. Por lo tanto, es razonable esperar que las cuentas de los conversos a largo plazo se vean afectadas por los cambios en su vida espiritual o religiosa.

El pasado de los sujetos es visto por ellos mismos como negativo, principalmente en lo moral y en lo religioso. En lo moral porque se considera a la vida fuera del cristianismo (evangélico/pentecostal) como pecaminosa, alejada de la verdad, muchas veces llena de vicios y de cosas que alejan a las personas de la salvación. En lo religioso precisamente porque se considera a todas las religiones que no sean cristianas evangélicas, como falsas, si se trata de catolicismo, se considera idolatría, si se trata de otra no evangélica es sectarismo, apostasía. Es importante abordar el punto porque esta representación dual, como el pasado negativo y el presente, situado en la nueva religión, como positivo, marca ponderantemente la vida religiosa de los sujetos. Sus trayectorias están evaluadas desde esa óptica.

De manera paralela a otros contextos, como el de Ghana, en África, que ha sido estudiado por Birgit Meyer, en el pentecostalismo juarense, se “busca la ruptura de una 'tradición' o 'pasado' que previamente le ha ayudado a construir, y de este modo se involucra en una dialéctica de recordar y olvidar” (Meyer, 1998: 318). En este sentido, la reconstrucción biográfica se refiere a un proceso selectivo de doble filo que implica el desmantelamiento del pasado, por un lado, y su reconstitución, por el otro. Algunos aspectos del pasado se descartan, otros se redefinen y algunos se agrupan de formas que antes no se podían concebir. En resumen, la biografía se reconstruye de acuerdo con el universo nuevo o ascendente del discurso y su gramática y vocabulario de motivos.

5.2.6 Las relaciones sociales

Para el desarrollo de este apartado retomo la pregunta: ¿cuál es la importancia de las relaciones sociales, ya sean familiares, de amistad o de pareja, para que se elija el cambio religioso? Este es uno de los factores clave que permiten la movilidad, ya que generan el punto de contacto con la religión hacia la que se desplaza. Las redes sociales son muy importantes para explicar cómo las personas son reclutadas en nuevos movimientos y organizaciones religiosas (Lofland y Stark, 1965). No cuento con un dato duro sobre cuántos se han hecho pentecostales a través de estas redes, sin embargo, en los testimonios que he recopilado es muy frecuente encontrarse con ese hecho.

Las redes de amistad y parentesco a menudo proporcionan las vías a través de las cuales las personas se unen a grupos religiosos, aunque no está claro que las dinámicas de reclutamiento de redes puedan ser responsables de la transformación psicológica social que implica la mayoría de las concepciones de conversión. Más bien, el habitus espiritualista es definitivo para que el contacto entre individuos de distintas religiosidades produzca un diálogo en el que aparecen elementos atractivos y eficaces en el pentecostalismo para los practicantes de otras religiones populares.

Uno de los medios por los que muchos de mis entrevistados me contaron que se hicieron pentecostales fue por la influencia de otras personas cercanas a ellas que los invitaron a su congregación o les hablaron de sus creencias y les instaron a conocerlas más. Estas relaciones interpersonales son fundamentales para entender la movilidad religiosa. En la gran mayoría de los casos de los testimonios que recuperé para esta tesis, esos vínculos fueron definitorios. Unas veces más y otras menos, pero en casi todos lo hubo. Ya sea que se trate de relaciones familiares, de amigos, o de una pareja, fueron los casos que más se presentaron. No se puede entender la movilidad religiosa sin este elemento que es central, pues hasta donde recuerdo ninguno de los casos registrados carece de algo de esto.

Las relaciones familiares como uno de los vínculos a través de los cuales los sujetos son acercados a la nueva fe, mediante invitaciones a ir a la congregación, persuasión, e incluso a veces como una manera de preservar la estabilidad de las relaciones familiares que se presentan vulnerables o fragmentadas, como en el caso de los matrimonios o de las parejas que están cercanas a un posible divorcio. También como parte de las enseñanzas o la educación del núcleo familiar en el que se desarrollaron y que les acompañan hasta la vida adulta. Muchos de los casos

de los sujetos que se analizarán en este capítulo han testificado que cuando niños su abuela, o un familiar cercano a ellos, les llevaban a una congregación, o les enseñaban cosas de la Biblia, y que eso en algún momento de su vida les hizo sentido y decidieron acercarse por cuenta propia.

Los amigos también son un conducto y un impulso para que los sujetos se acerquen al pentecostalismo. Básicamente siguiendo la misma fórmula de invitar a las personas con las que entablan una relación de amistad, para que asistan a un servicio religioso en sus congregaciones. Destaca un poco con respecto a el apartado anterior que muchas veces los sujetos se sienten acompañados, o tienen confianza en las personas que les extienden la invitación, y por compromiso asisten a un servicio religioso, o bien porque buscan perpetuar o reforzar la amistad y ven en ese espacio un nicho de redes de apoyo, en temas diversos: economía, acompañamiento emocional, etc. Las **relaciones de pareja** también ha sido una de las otras maneras semejante a las dos anteriores.

5.2.7 El perfil socioeconómico de los sujetos

El perfil socioeconómico es un factor que no se puede desatender entender pues es necesario tener en cuenta que los perfiles de los individuos corresponden a personas que son de clase baja, popular, en su mayoría. Sin embargo, no es uno de los factores principales según encuentro en los testimonios, pues ninguno hace alguna referencia sobre un interés de mejoría económica. Incluso algunos de ellos señalan que cuando no eran pentecostales tuvieron momentos de bonanza que ya no han vuelto a tener (ya sea porque se dedicaban a actividades que no eran legales, pero sí redituables o porque no tenían empacho si participaban en algún acto de corrupción que les trajera alguna buena ganancia). Ahora como pentecostales su ética y moral les señala que es pecado cometer esos actos y por ello se han abstenido de seguir cometiéndolos.

La marginación educativa de los individuos es un elemento evidente, pues la mayoría de ellos solo tiene educación básica y su concepción de la realidad y del mundo está basada en una perspectiva popular, no es un pensamiento crítico y científico. Algunos de ellos señalan que, a pesar de no contar con mayor educación, les ha interesado por leer cosas o informarse en la medida de sus posibilidades, sin embargo, al no contar con una formación, las orientaciones que han seguido sus interpretaciones de la realidad están moldeadas por sus experiencias, creencias, representaciones, algunas heredadas de sus padres o familiares, otras adquiridas con el paso del tiempo, etc.

5.3 Ruta metodológica

El análisis se desarrolla en una escala microsocia, en el nivel de los individuos. Propongo analizar las trayectorias de individuos de sus religiones anteriores al pentecostalismo, dentro de los cuales me interesan los que provenían de la Santa Muerte, el espiritismo y el fidencismo, ¿Sobre qué áreas de su vida voy a trabajar y qué me interesa de su trayectoria? Me interesa identificar en su trayectoria los elementos que propiciaron su movilidad religiosa, sus motivaciones, las crisis de sentido, el desencanto de su anterior religión, la confianza en la efectividad para resolver malestares o situaciones desafortunadas, a través de su nueva fe. La manera en que se representan lo bueno y lo malo, lo mágico y lo divino, la salvación y la condenación. Se seleccionaron seis casos representativos de individuos pertenecientes a tres congregaciones pentecostales, a saber: Pan de vida, Jehová Nissi y Dios vivo.

Gracias a esos elementos los individuos pueden caminar hacia una religiosidad que no rompe radicalmente con su habitus espiritualista cosmológico; pero al mismo tiempo se ofrece un cambio hacia una religiosidad que también brinda, además, promesas de mejoría individual, cultivados en el esfuerzo personal (aunque en el discurso toda mejoría se le atribuye a la gracia divina) y fidelidad a una fe hacia Dios que es considerada la correcta. En la religiosidad pentecostal se adhiere además una moralización de sus adeptos, que su observación y cumplimiento es también clave para alcanzar la salvación.

El criterio para seleccionar a los individuos con este perfil se debe a que son estos sujetos los que simbólicamente mejor representan en el marco de representación pentecostal, el “dominio del Diablo” sobre sus vidas y, por tanto, el rescate de ellas y su salvación como un acto de victoria en la guerra espiritual. La articulación de este capítulo con el resto de la tesis radica en que aquí se analiza el habitus de los individuos, y en los otros capítulos se analiza un marco de representación que estructura ese habitus. Sus historias de vida permitirán finalmente articular el estudio de las trayectorias y la movilidad religiosa que se planteó en apartados anteriores. Será necesario atender el contexto social y cultural del sujeto, contrastar entre condiciones sociales, niveles educativos, edad y sexo, que produce la narración. Según las recomendaciones de otros investigadores este punto debe ser tomado muy en cuenta pues “la experiencia de la etnografía muestra que, quien quisiera evitar hacer etnografías que sean ‘discursos sobre discursos’...quien quisiera complejizar la visión del proceso de encuadramiento sociocultural que estudia, necesita crear una familiaridad no solo con ‘lo que el entrevistado

piensa' sino con el contexto intersubjetivo en que el entrevistado piensa" (De Pina y Pedroso, 2005: 358). De lo contrario "nos arriesgamos a coleccionar una serie de discursos con un elevado contenido de autovalidación personal cuyo contexto interpretativo será necesariamente el contraste entre los lugares sociales (de clase, etnicidad o género) que los entrevistados atribuyen a sí mismos y al entrevistador" (De Pina y Pedroso, 2005: 358).

5.4 Los relatos de trayectoria

Algo que pueden mostrarnos lucidamente estos casos que se presentan es justamente que el cambio de filiación religiosa consiste sobre todo en una sustitución de referentes sagrados distintos¹¹⁰ y en la resignificación de los que son sustituidos (Santa Muerte y niño Fidencio). Otro cambio que también se presenta y es notable, es la moralización adquirida a partir del marco de valores del cristianismo pentecostal, que se desprende de su interpretación del texto bíblico y los mandatos y exigencias divinas. Este es quizá el cambio más destacado resultante de la movilidad religiosa. Algunas prácticas también son abandonadas o sustituidas pero, no el habitus religioso, espiritualista en este caso, pues prevalece la lógica transversal de religiosidad popular, cosmológica (Seman, 2008). Ese punto de inflexión es fundamental para sostener que no se puede hablar de una conversión, sino de un proceso de movilidad. En resumen, se trata más de un desplazamiento de una tradición a otra que, si bien, no son lo mismo, guardan semejanzas o paralelismos entre sí, de modo que es posible hablar mayormente de una continuidad que de rupturas radicales.

En general los puntos antes expuestos coinciden en todos los casos, aunque con sus matices, mismos que permiten plantear que la hipótesis que se ha enarbolado es acertada, consistente en que la movilidad puede darse con mucha mayor frecuencia entre religiosidades populares porque la lógica cosmológica estructurada en el habitus es la misma. El pentecostalismo entra en esa dimensión, a diferencia de otros grupos evangélicos, como los protestantes históricos. Como podrá apreciarse, los elementos de orden cosmológico, están presentes de una manera decisiva a la hora de hacer los tránsitos. ¿Por qué puedo afirmar eso? Porque las hierofanías, epifanías, u otros poderes extrasensoriales, como las revelaciones, es algo que está plenamente familiarizado en la religiosidad de los sujetos previamente a su paso hacia el pentecostalismo.

¹¹⁰ Por referentes sagrados considero a las figuras que son objeto de devoción: la Santa Muerte, el niño Fidencio, el Espíritu Santo, Jesús.

Por ejemplo, Rosa Barroso asegura que cuando ella pertenecía al espiritismo kardesiano, un espíritu era el que le daba recetas e información para curar y para hacer conjuros o cosas semejantes, de la misma manera que sucedía con las sesiones en el fidencismo en las que participaba Jazmín Márquez y Marina Uribe. Todas a su vez coinciden que en sus estados actuales como pentecostales es ahora el Espíritu Santo el que les otorga ese conocimiento o revelación extrasensorial con fines similares. De manera análoga una de ellas, Marina Uribe, habla de dones negativos, que dice que son otorgados por los demonios o espíritus malignos, en contraposición con los dones de Dios que son otorgados por el Espíritu Santo. Y En su caso, Rosa Barroso dice que ella para estar segura de una decisión o de algo que viene a su mente en forma de pensamiento o como una especie de revelación extrasensorial lo consulta con Dios a través de la oración para garantizar que es él el que pone ese pensamiento y no otro ente, pues dado su pasado en el espiritismo teme que pueda ser por las capacidades que antes tuvo para discernir cosas espirituales.

Aquí vale la pena retomar una de las preguntas iniciales: ¿qué elementos cosmológicos y/o simbólicos son atractivos para los individuos que resultan clave para la movilidad religiosa? Me parece que la respuesta está relacionada con lo anterior, pues en los relatos y trayectoria que se verán en lo sucesivo se apreciará que los mensajes religiosos, las promesas de mejoría así como de la eficacia del poder del Espíritu Santo, hacen que los individuos depositen su confianza en el valor de esos bienes simbólicos que terminan siendo apropiados por ellos. Eso también nos lleva a otra de las preguntas que consiste en: ¿qué aspiraciones de mejoría o de posible mejoría son perseguidas por los individuos? De acuerdo con lo que relatan los individuos esa mejoría se centra en la resolución de una situación de salud, ya sea física o emocional, principalmente. Los casos más notorios son los de Erika y de Marina, por el lado de la salud, y en lo emocional, los de Rosa y Jazmín.

Algo importante que destaca en estos casos es que los dialogantes no mencionaron aspectos como alejamientos o retrocesos en su proceso de movilidad, sino que construyeron su relato de acuerdo con una idea del deber ser actualmente interiorizado. Quizá haya habido o haya esos momentos de duda, ruptura y regreso, pero no puedo asegurarlo porque ellos no me dieron evidencias para afirmarlo. Lo que sí mencionaron es que no fue un cambio súbito y radical al “convertirse al pentecostalismo”, sino que fue algo más lento. En algunos casos al inicio experimentaron resistencias para hacerse pentecostal.

Tabla de las trayectorias religiosas. De las devociones populares (fidencismo y Santa Muerte, espiritismo) al pentecostalismo.

Nombre	Religión anterior	Religión actual	Lugar de origen	Estado civil
Rosa Barroso	Espiritista kardesiana/católica	Pentecostal (Asambleas de Dios)	Poza Rica, Veracruz	Casada, tiene dos hijos
Jazmín Márquez	Fidencista/espiritista/católica	Pentecostal (Asambleas de Dios)	Ciudad Juárez	Soltera, tiene tres hijas
Marina Uribe	Fidencista	Pentecostal (Asambleas de Dios)	Ciudad Juárez	Casada, tiene un hijo
Ana Martínez	Espiritista/católica	Pentecostal (Concilio Dios vivo)	Poza Rica, Veracruz	Soltera, tiene tres hijos
Erika Carrillo	Santa Muerte/católica	Pentecostal/bautista (Jehová Nissi)	Ciudad Juárez	Casada, tiene dos hijos
Aarón Uribe	Fidencista/católico	Pentecostal (Asambleas de Dios)	Ciudad Juárez	Soltero, tiene cuatro hijos

5.4.1 Rosa Barroso

La señora Barroso tiene alrededor de 50 años. Es originaria del estado de Veracruz pero ya tiene cerca de 15 años residiendo en Ciudad Juárez, lugar donde nacieron sus dos hijos y donde se congrega en la el templo Pan de vida, perteneciente a las Asambleas de Dios A.R.. Su esposo también es de Veracruz. Su padre fue un “hechicero”, en su natal Veracruz, del cual ella aprendió a comunicarse con los espíritus. El administraba un templo Espiritista Kardesiano y daba consultas a los vecinos de la población para resolver sus problemas cotidianos. Además del

espiritismo, practicaba la lectura de cartas, las limpias, la lectura de caracoles, entre otras cosas, provenientes de distintas tradiciones religiosas esotéricas. Ella se definía como espiritista kardesiana antes de volverse pentecostal. Cuenta únicamente con educación básica, sin embargo, actualmente se encuentra finalizando sus estudios de bachillerato en teología en el Instituto Bíblico Antioquia, perteneciente también a las Asambleas de Dios. En la congregación es maestra de la escuela dominical, y participa activamente de otras actividades que se llevan a cabo dentro y fuera del templo, como visitar la clínica 66 del IMSS, para llevar comida a los familiares de los enfermos que se encuentran hospitalizados y orar por ellos para que sanen. Para puntualizar más los distintos momentos de su vida religiosa, he dividido en subapartados los puntos en los que considero se presentan los factores que he planteado como clave para la movilidad y en la conformación de dicha trayectoria.

5.4.1.1 Contradicciones que para ella no tenían sentido

Entre las situaciones que le hicieron dudar del espiritismo en el que había crecido desde su niñez, fueron las contradicciones que ella veía entre la vida de su padre como un ministrador de bienes espirituales y la vida que tenía en lo privado. Según cuenta, con las personas era alguien amable, atento, que daba consejos sabios, pero en la casa maltrataba a su esposa, y a sus hijos. Esa situación siempre fue reprochada por Rosa, al grado que según su testimonio su padre una ocasión le dijo que no le enseñaría todo lo que sabía porque temía que lo usara en su contra, como una venganza. Se trataba de una escatimación en compartir los secretos de salvación, en términos de Bourdieu (2006) para mantener un control mayor sobre sus posibles oponentes y las situaciones que se le presentaran.

Sumado a lo anterior, también marcó su vida, la muerte de su madre para que ella terminara de decepcionarse del espiritismo. Según su relato fue en Ciudad Juárez en donde se hizo cristiana (pentecostal), tras tener poco tiempo de haber llegado y también posterior al fallecimiento de su madre. Acontecimiento que la sumergió en una depresión y la hizo dudar de la efectividad de los poderes que conocía en el espiritismo para ayudar a su madre a sanarse. Se sentía responsable de no haber podido ayudar a su madre a recuperar su salud y no morir. Esto porque, según cuenta ella, tenía comunicación con un espíritu que era su protector y quien le revelaba cosas para ayudar a sanar o para hacer conjuros, pero con su madre no le funcionó nada de eso. Estos acontecimientos los interpreto como un elemento de privación, que sentó la base para que ella estuviese abierta a un cambio religioso.

Un día mientras acudió a una campaña evangelística en un lugar público, escuchó una predicación de un hombre que en sus propias palabras “hablo muy bonito”, y que contó que él había sido sanado de cáncer por el poder de Dios. También dijo que si alguien estaba cansado y quería una nueva vida se entregara a Cristo. En ese momento puntualiza que no estaba por completo segura de lo que estaba escuchando, pero la duda fue disipada cuando se le invitó a participar en aquel evento, y experimentó algo que le hizo sentir paz. Su relato es el siguiente:

Yo decía: ¿será que esto es lo correcto? ¿será que en realidad esto es así como dice aquel hombre, en realidad será? y él decía: si quieres experimentar la paz, la tranquilidad. Entonces yo quería eso porque yo no dormía en las noches, yo me desvelaba, no dormía, me daba el insomnio de mi vida pensando en que yo no pude hacer nada, en muchas cosas, todo lo que había vivido con mi mamá. Entonces fue todo eso, yo decía: ¿será cierto todo eso, o no será?; pero sabe que cuando yo pasé el hermano John, él me dijo a mí, porque él hablaba más o menos español: ¿quieres aceptar a Cristo en tu corazón?. Y le dije: sí, porque me siento así y así. Y él me dijo: Dios puede hacerlo, Dios puede sanar tu corazón, Dios puede quitar eso que tú sientes, Dios lo puede hacer. Y cuando yo hice la oración de fe, el Espíritu Santo tocó mi vida.

5.4.1.2 Búsqueda espiritual y atracción por los bienes de salvación pentecostales

A ella le hicieron eco las palabras que había escuchado en la campaña en la que hizo pública su “aceptación de Cristo” y se sintió motivada además por la música religiosa y por el mensaje que en una de las piezas se cantaba. Ese canto hablaba del apóstol Pedro y de cómo su sombra sanaba a los enfermos (suceso que hace referencia a un pasaje bíblico en el libro de Los Hechos de los Apóstoles). Según cuenta, esas palabras le sorprendieron mucho al grado que se sintió esperanzada de una vida mejor si atendía a las exhortaciones que le hacía aquel hombre que predicaba:

yo decía: bueno, como puede estar tan tranquilo después de que le diagnosticaron que se va a morir, porque prácticamente eso le dijeron los doctores, que ya su cáncer estaba muy avanzado y que no tenía remedio, pero el hombre se veía bien, no se veía ni flaco ni nada (.....) se veía bien. Entonces...y la confianza que él tenía!; pero eso fue como el entró, fue su testimonio, en realidad fue la palabra [de Dios] la que permitió (....) fue la palabra y aunque él habla en inglés y traía su traductor fue la palabra (....) porque él decía que en la palabra decía que Dios había dado su vida por nosotros, era un mensaje evangelístico, él dio su testimonio y decía que Cristo había muerto por las enfermedades y por todo eso, fue todo, fue un complemento, porque fue el testimonio del hermano, fue la predicación y fue la música, también la alabanza porque yo me acuerdo que (.....) de que cantaban bajo la sombra de Pedro sanaban a los enfermos, entonces todo eso yo creo que fue lo que hizo en mí, pues fue Dios ¿verdad? El Espíritu Santo, él fue obrando en mí, de modo que cuando él terminó de predicar dijo: ¿Quién quiere aceptar a Cristo en su corazón?, había una fila bien grande (.....).

Si bien este no fue el primer contacto que ella tuvo con el pentecostalismo o con algún grupo evangélico, sí fue el primero en el que ella decidió dar un paso hacia la aceptación de esa fe. Anteriormente había conocido a varios evangélicos que ella consideraba puros hipócritas y que decía le caían mal. Cuenta que en su natal Veracruz varios de ellos visitaban a su padre para pedirle favores espirituales, para conseguir pareja o cosas semejantes. Sin embargo, ella misma relata que aunque ya se había decidido por aceptar la fe pentecostal, su vida no cambió mucho, al menos en un principio, sino gradualmente. Esto es también parte de lo que concierne a la moralización cristiana, como uno de los signos más notables del cambio. En el siguiente párrafo amplío un poco más esto.

5.4.1.3 Descalabros y luchas

Es necesario precisar que, tras la aceptación de la nueva fe fue, ella dice que los cambios y compromisos demandados fueron paulatinos. Aunque el ritual de iniciación se llevó a cabo como en la mayoría de los casos en los que el individuo declara públicamente su “aceptación de Cristo”, muchas cosas no cambiaron en ese momento, sino que sería paulatinamente y pasando por varias situaciones de conflicto, en parte interno, por la renuencia a dejar ciertas actitudes. Rosa primero dijo que cuando ella aceptó ser cristiana decidió perdonar a las personas por las que sentía algún rencor y que le ocasionaban conflictos internos, sin embargo, conforme fue avanzando la entrevista confesó que al principio era indiferente a muchas cosas y que le costaba trabajo ser sensible con otras personas, de su familia incluso, como su esposo. Esto se enmarca en las demandas institucionales relativas a la moral y valores que el creyente es conminado a aceptar o bien con las que tiene que negociar.

...Lloré mucho, pero hubo algo que impactó mi vida porque después de eso dijo el hermano que predicaba: “ahora, sí ya aceptaste a Cristo, tienes que perdonar a todos los que te han hecho daño en tu vida, todos los que te han lastimado. Entonces yo decía “¿Cómo voy a perdonar?”. Pero ya el Espíritu había limpiado eso en mí, y yo decidí desde aquella noche, (porque era noche), decidí perdonar y ...cuando uno anda en las cosas de los espiritistas uno guarda rencor, uno dice, “no, es que me las paga, porque me las paga, uno no tiene la capacidad de perdonar. Uno piensa que es soberbio, o sea aquí se va a ser lo que yo digo...lo más importante fue el cambio que el vio en mí (refiriéndose a su esposo), y sabe ... cuándo yo venía a la iglesia las primeras veces yo no cambiaba, yo seguía gritándole. Él me decía una cosa y yo le decía muchas ¿verdad?...a mí me enseñaron a defenderme, mi papá me dijo: “nunca te dejes de nadie” y en fin...

Si nos detenemos un poco a pensar en esto que ella dice, queda la duda si esto de perdonar y olvidar, cambiar actitudes, todas cosas que tienen que ver con una escala de valores

morales, no son una relectura posterior a su adhesión al pentecostalismo. Tal vez esta manera como ella las ve ahora este permeaba por la visión de su fe pentecostal.

5.4.1.4 “Las luchas con el enemigo”

Sobre este tema no relató mucho, sin embargo, sí dijo que en 2017, cuando yo la entrevisté, estaba teniendo problemas de salud en su casa, con su esposo, y que ella pensaba que eso sucedía porque eran ataques del Diablo para desestabilizar su vida y sabotear su fe en Dios. Igualmente se refirió a una situación que le aconteció en la clínica del IMSS en donde asegura tuvo que “luchar con una fuerza espiritual demoniaca” que en ese momento atacaba a una mujer que pedía auxilio. Este pasaje es un tanto oscuro, pues no se trataba de un exorcismo propiamente, pero la lucha se dio porque la mujer atacada deseaba acercarse al grupo de la congregación que estaba predicando y la “fuerza maligna” se lo impedía, literalmente, como una fuerza magnética que repelía. La intervención de Barroso hizo que la fuerza cediera y ella interpretó el episodio como un don que Dios le dio para enfrentarse a los demonios en el nombre de Jesús. La causa de ese ataque, según Rosa, se debió a que la señora había abierto una puerta al ir a que le leyeran las cartas con una vecina suya. Este tema de “abrir puertas” se ha abordado en otro capítulo y no me extenderé más por el momento. Este relato como el de su iniciación, dan cuenta de dos aspectos importantes que me menciono en torno a la movilidad: una situación de privación y la continuidad del habitus espiritualista, pero refigurado con la inserción de los valores morales del cristianismo pentecostal.

5.4.2 Jazmín Márquez

Jazmín es una mujer originaria de Ciudad Juárez, de alrededor de 45 años, es madre soltera de tres hijas de alrededor de los 20 años. Actualmente es miembro regular de la congregación Pan de vida, a la cual pertenece desde hace seis años aproximadamente. Por algún tiempo estuvo desempeñando labores ministeriales en su congregación como coordinadora de las actividades de los niños.¹¹¹ Se dedica a trabajar en empleos temporales, a veces por periodos en Estados

¹¹¹ Este puesto consiste en organizar distintas actividades enfocadas a los niños con el fin de impartirles doctrina y darles entretenimiento “sano”. Por ejemplo, el 30 de abril que se festeja el día del niño la persona coordinadora se encarga de hacer un festejo para ellos al tiempo que se les imparte doctrina. También en ciertas fechas como el 31 de octubre, día del Halloween, se realiza una actividad similar con el propósito de evitar que los niños salgan a las calles a pedir dulces, ya que los pentecostales consideran que esta fecha y las actividades que en ella se realizan son inapropiadas, cuando no pecaminosas, porque se trata de una fecha satánica.

Unidos, y durante algún tiempo en un salón de eventos sociales en Ciudad Juárez. Cuenta únicamente con educación básica.

Gran parte de su familia, al igual que ella, eran practicantes del fidencismo, y sus abuelos eran practicantes del Espiritismo Trinitario Mariano¹¹². Además, practicaba la invocación de espíritus de indios apaches, como Gerónimo o Vitorio, y la lectura de cartas (hasta donde tengo entendido en el fidencismo esto tampoco es bien visto). Durante ese tiempo se consideraba católica, aunque dice que nunca fue de asistir a misa ni de recibir los sacramentos. Una de sus hijas, la de en medio, estaba siendo preparada en su momento para ser materia o cajita.¹¹³ Dentro de su familia, ella era una de las que más se había preparado en distintas prácticas esotéricas con la asistencia a retiros y cursos. Durante la entrevista le pregunté por esos cursos y retiros, pero no me dio muchos detalles, señaló que había cosas que ya no se acordaba muy bien, solo dijo que eran cosas esotéricas. Desconozco si no lo hizo por sentirse incómoda de decirlo o porque realmente había olvidado cosas. Como quiera que sea es un dato interesante porque eso me parece que da cuenta de la ruptura simbólica que se ha mencionado páginas atrás, en la que los pentecostales al mismo tiempo que rememoran su pasado como parte de su “testimonio de conversión”, rechazan esa parte de su vida y desean borrar ciertos elementos.

5.4.2.1 Antecedentes familiares con el cristianismo evangélico

Al igual que otras personas, Jazmín refiere que desde niña ella llegó a asistir a una iglesia evangélica a la que la llevaba su abuela, con la que se crió. Según relata durante ese tiempo pasó por la escuela dominical para niños y otras actividades que ahí se realizaban. Sin embargo, a la par que eso sucedía en casa de sus abuelos también se realizaban prácticas de espiritismo

¹¹² Se trata de una religiosidad popular con más de 130 años de existencia, que surgió en el año de 1886, fundada por Roque Rojas Esparza, disidente de la religión católica instaurada como hegemónica desde la Colonia. En sus inicios se asentó en el medio urbano popular de la ciudad de México, en una población desposeída, con características rurales y cultura tradicional de los barrios marginales del siglo antepasado. En la actualidad cuenta entre sus practicantes, varios millones de adeptos, difundidos por todo el país y fuera de él. Cifras oficiales no existen. El espiritualismo es manejado aquí, como el desarrollo del espíritu sobre el materialismo. Trinitario, porque se cree en la divina trinidad: Dios padre, Dios hijo, Dios espíritu santo. Mariano porque se cree también, en la Virgen María. La práctica de este espiritismo, se realiza en los “templos” o “casas de oración”, en los que se encuentran una serie de símbolos fundamentales como lo son: el ojo avizor, la escala de perfeccionamiento y los cirios, los cuales ocupan un lugar especial en el altar. Este es el espacio de mayor significación dentro del templo. Una de sus prácticas fundamentales son las curaciones, que se llevan a cabo por medio de “facultades”, quienes han pasado por un periodo de desarrollo requerido como antecedente para su integración a la jerarquización, como facultades curativas, videntes, etc.

¹¹³ Es el nombre que se le da en el fidencismo a la persona que recibe en su cuerpo a los espíritus del niño Fidencio, de Chuyito, de la Virgen de Guadalupe o San Judas.

trinitario mariano, aunque de manera muy soterrada. Ella refiere que, “pese a ellos”, ese primer acercamiento sembró algo que dio fruto a la postre en su vida de adulta. En su relato me contó:

yo soy criada de abuelos, yo me crié con mis abuelitos. Ellos eran cristianos, pero hoy entiendo que no eran al cien por ciento cristianos, porque dentro del cristianismo en esa casa había también la practica en lo espiritual, mi abuela era materia, estem... pero dentro de eso mi abuela era muy poco lo que lo realizaba, pero si lo llevaba a cabo, ella sí iba a la iglesia cristiana. Entonces...no había mucha enseñanza ni doctrina, pero hubo semilla sembrada, pues yo había escuchado, entonces ... muere mi abuela y en alguna ocasión que una hermana de esa iglesia quiso ir a buscarnos para seguir llevándonos, mi abuelo ya no nos lo permite, -digo no nos lo permite, porque fuimos mi hermana y yo...Sabe que mi abuela fue una de las fundadoras de la iglesia, fue una de las iniciadoras de las que trabajó para la obra, para que se fincara. Entonces mi abuelo agarró como un sentimiento porque cuando fallece nadie va a verla. Nadie así en absoluto. Nadie va pues a cantarle, a orar, por su descanso, qué sé yo ¡nadie!. Entonces mi abuelito se lo tomó así, como que, personal, de decir, Ah!, pues si no estuvieron, ya no quiero nada con ellos.

Del mismo modo que a través de su familia tuvo el primer contacto con una iglesia evangélica (no sabemos con precisión si pentecostal), también lo tuvo con el espiritismo trinitario mariano, razón por cual posteriormente ella se uniera al fidencismo. Más específicamente su abuela era la que le introdujo en esa práctica, de la que recuerda que:

...ella trabajaba con espíritus de luz, se les llama así y son... venia de un templo trinitario mariano en Guanajuato, entonces eso no era muy conocido acá en Juárez, entonces esa práctica la realizaban solamente como para la familia, pero la mantenían como tipo oculta.... Porque así como que...encerrarse y estar a solas como sin nada de ruido, y que nadie sepa, y lo hacían básicamente como para necesidades de la familia, a esos seres se les podía consultar de lo que iba a pasar, o de lo que paso y quien fue, o así esas cuestiones, entonces lo mantenían muy...muy oculto.

Estos pasajes ilustran que desde muy joven tuvo un contacto tanto con el cristianismo evangélico (no sabemos con exactitud si pentecostal), como con el espiritismo, por medio de sus lazos familiares más cercanos, de los cuales en su vida adulta se inclinó hacia el espiritismo fidencista principalmente. También muestra que las relaciones sociales, en este caso familiares, han sido un factor importante en la definición de su trayectoria religiosa, como se ampliará más adelante. Antes veamos un factor que es indispensable, el de la privación, pues previo a su iniciación en el pentecostalismo, Jazmín relata que se sentía desmotivada en el fidencismo, y que gracias a sus hijas que comenzaron a asistir a la congregación pentecostal donde ahora todas asisten, ellas la invitaron y motivaron para que continuara haciéndolo, hasta iniciarse en esa religión. Al igual que en el caso anterior me parece que el paso del fidencismo al pentecostalismo

está precedido por una situación de privación y un acercamiento a una alternativa religiosa por medio de una relación social.

5.4.2.2 Insatisfacción en el fidencismo

Recuerda que cuando tuvo sus primeros contactos con el pentecostalismo, en su vida adulta, ya no se sentía plenamente satisfecha en el fidencismo y en lo que practicaba. Aunque también señala que se sentía protegida por los espíritus de los indios apaches que cuidaban su casa, y que no permitían que nadie les hiciera daño. De cualquier manera, lo que ella refiere es que en cierta ocasión que fue invitada al templo Pan de Vida, escuchó una predicación de un evangelista que la puso a dudar de su situación en términos religiosos. Una frase que ella señala que describía la condición en que se sentía era: “estar muerta en espíritu”. En realidad, en su testimonio no hay muchas referencias a qué otras situaciones o conflictos haya tenido durante su vida como fidencista, solo lo que ella señala que sentía cuando empezó a tener contacto con el pentecostalismo y que saco a flote sus dudas e insatisfacciones respecto a la otra religión. Razón por la cual es dudoso si esto en realidad fue así o es una reinterpretación de su vida a la luz de su fe pentecostal, mediada por el deber ser y la moralización propios de este cristianismo. Sin embargo, sigue apareciendo el factor de privación como un precedente a su iniciación como pentecostal. Su relato es el siguiente, en él cuenta que Franklin Vázquez, un evangelista chicano de Texas, estuvo en Pan de vida y durante su predicación hizo la siguiente pregunta:

¿Que es estar sin Dios?, y ya unos le respondían :-“¡No, pues estar sin él no es nada!” y no sé qué y, me pregunta a mí: ¿para ti qué es, para ti estar sin Dios?, -y yo le respondí: “muerta en espíritu”, porque pues realmente así me sentía yo. Lo que yo practicaba antes, ya no había como una convicción o una satisfacción de decir ¡ay, aquí estoy bien!, ya no me llenaba, ya no, espiritualmente yo estaba mal, pero era lo que había entonces, cuando él me pregunta eso y yo le respondo “muerta en espíritu”.

Llama la atención que en la respuesta de Jazmín utiliza una metáfora que refiere al espíritu, lo cual me parece que habla de su habitus espiritualista, que he señalado como un elemento crucial para la movilidad, pues en éste se maneja un lenguaje y representación, que está situado en la misma línea del habitus pentecostal. Concibe al espíritu como parte fundamental de la vida, y a Dios como el ente sin el cual muere el espíritu. Es un lenguaje cosmológico.

5.4.2.3 Atracción por los bienes de salvación pentecostales

De lo que no hay duda es de la atracción que Jazmín tuvo por la oferta religiosa que se le estaba haciendo en aquel momento desde el pentecostalismo. Con dudas al inicio, pero, finalmente

accedió a ir al templo en aquella ocasión cuando predicó Franklin Vázquez, por invitación de sus hijas, quienes ya anteriormente habían estado asistiendo y les había gustado. Relata ella que:

...recuerdo que en lo que, todo lo que se predicó ese día, el Señor hablaba a mi vida, **hoy lo entiendo así**, y yo decía: “¿este tipo cómo sabe que eso me está pasando?”...Entonces, yo pienso que muy en mi interior yo sí tenía la necesidad de buscar a Dios y, pero yo era como un caparazón, que siempre fui la fuerte, siempre fui la inquebrantable, siempre fui la que (decía): tú nomas sabes llorar, por algo que tú me hiciste, ¡así!..., así era yo, entonces le digo como le respondí a las niñas cuando me dicen que fueron –¿ y qué?, o sea nada me... Tenía una barrera bien puesta, y yo todavía dije: “¡bueno voy a ir!”. Yo a solas en mí me dije voy a ir, y que pase lo que tenga que pasar y si tú Señor, -todavía como que retándolo-tienes algo para mí pues ahí va a suceder, ahí va a pasar y que sea lo que tú quieras, no lo que yo quiera, todavía iba yo enojada porque me calaba el zapato y porque ya iba tarde, porque yo iba renegando, ¡por todo!

Mi lectura del fragmento anterior, me hace corroborar mi planteamiento, porque Jazmín, exclama que se sintió sorprendida que el predicador supiera lo que ella estaba sintiendo, era como una revelación que ella consideró que era verdadera. Además, expresa que antes de ir al templo ese día, como creyente (aunque no pentecostal todavía), le dijo a Dios que si tenía algo para ella pues ahí iba a suceder. Es decir, en otras palabras, estas declaraciones ilustran su manera de pensar y de actuar, conforme a su habitus religioso, que hizo conexión con el mensaje religioso que escuchó ese día.

Además, en el mensaje que se vertió en la predicación de esa visita al templo, fue muy significativo para Jazmín, según nos cuenta, que estaba cargado de un componente psicológico y emocional importante, porque era eso lo que en aquel momento generaba conmoción en ella. Esto no puede interpretarse como un lavado de cerebro, como han planteado otros enfoques de la conversión, pues se trata de un proceso en el que hay un razonamiento muy claro, y que tiene, insisto, la lógica del habitus de la persona. Este componente emocional es sumamente importante en todos los testimonios aquí analizados, no solo en el de Jazmín, pues es algo que genera credibilidad en los individuos y al mismo tiempo atracción. Cuando le pregunte de qué trataba ese mensaje y esta fue su respuesta:

Ah... de la muerte en espíritu, de la necesidad de tener a Dios, de que vivimos por que respiramos, pero no hay una orientación hacia Dios, solo vivíamos por la misericordia de él. Hoy también, pero ya reconocemos que es él, el que ha tenido misericordia para nuestra vida. Y entre eso pues también, tantas cosas que él decía, hablaba sobre la soledad, sobre el abrazo que necesitábamos de Dios, y yo todo eso me llegaba, pero aun así yo estaba con mi careta de fuerte, de ¡jum! a ver qué más dice, y hubo ya de un momento a que acabara la predicación que ese hombre no me quitaba la vista de encima,

y yo decía: “-Ah!, este hombre algo quiere y no es dinero”. Desde ese momento fue como que “contigo voy a tratar esta noche,” -dijo el Señor, ¡y sí!; me pasa y me hace la pregunta del millón, pues que si quiero aceptar a Cristo, yo todavía si me quedé callada porque no lo esperaba y yo veía que toda la iglesia me miraba, y me paso a mí, y a mis tres hijas,- éramos las cuatro y el vuelve con el micrófono y me dice: “No es una obligación, yo solo te pregunto, pero pues si el Señor, tú lo aceptas, va a hacer fiesta hoy en el cielo”-. Me habló muy bonito, y cuando yo digo sí, se derrama la gloria del Señor sobre mi vida de una manera especial, cuando yo digo: - “¡sí!, sí quiero”. ¡Sí!, riéndome de gusto, o sea esto lo hice yo, esto lo hizo Dios con yo decir “sí quiero”, porque al instante les dicen: ellas dijeron, ahora son hijas de Dios y pasa el hermano, y dele un abrazo y entonces ella, y yo era nervios cuando me reía, me dolía aquí (jajaja) me dolían mucho mis mejillas, y estem... yo decía: “¿Por qué esto, por qué aquello?”, me sentí integrada, me sentí acogida, me sentí bien recibida, querida, y eso me hizo sacarme mucho de onda y decir: ¡Ah, caray no todo está perdido!

En la parte final del fragmento testimonial Jazmín hace referencia a la gratificación emocional que también es un componente importante en el proceso de movilidad religiosa, porque es parte de los bienes simbólicos que ofrece esta religiosidad, y resultan atractivos para muchas personas, además de lo propio del habitus espiritualista. No solo la gratificación que sintió en ese momento en que participa del ritual de iniciación como cristiana pentecostal, sino a lo largo de su vida en la congregación, con los otros miembros de Pan de vida. Debido a su naturaleza dramática y presunta espontaneidad, muchas personas, tanto de fuera como de dentro de la congregación, a menudo han tratado los eventos de demostración como evidencia válida y confiable de conversión.

Además de lo anterior, otro de los atractivos para Jazmín, y que quedaron más grabados en aquella visita, además de los mensajes religiosos, fue otro de los bienes simbólicos más apreciados por los pentecostales y, evangélicos en general: la música. Esto mismo sucedió con Rosa Barroso, como podrá recordarse. Jazmín dice que: “¡No! sabe que yo todo el día en el trabajo se me venía mucho una alabanza a la mente, esa que dice: renuévame Señor Jesús, ¡ya no quiero ser igual!”. La música es un medio por el cual los mensajes o aquellos bienes simbólicos que resultan atractivos de la oferta pentecostal, pueden ser reiterativos porque es fácil recordarlos y reproducirlos en cualquier momento.

5.4.2.4 Los “ataques del enemigo”

Algo muy importante en las trayectorias de estos individuos y sin duda lo fue en la de Jazmín, más que en la de otros casos, es lo que concierne a las “luchas espirituales” que refiere, acarreadas por su cambio de religión. Según ella, cuando decidió hacerse cristiana, “el enemigo se molestó

porque perdió un alma que estaba en sus manos”, entonces por ello decidió mandarle ataques para amedrentarla y hacerla desistir de seguir en el camino de la fe recientemente abrazada. Las descripciones de Jazmín al respecto son numerosas y detalladas. La importancia de esto radica en que precisamente nos da cuenta del habitus espiritualista que continua en la fe pentecostal, aunque con una re significación notable, pues aunque antes era común que Jazmín viera o escuchara manifestaciones de entes espirituales en el fidencismo, o las posesiones corporales, en la vida pentecostal ahora son vistas muchas de ellas como demoníacas, como ataques del Diablo en una “guerra espiritual” que se levanta contra los creyentes nuevos, para castigarlos o perseguirlos, por su traición a las fuerzas oscuras. Según nos cuenta desde los pocos días de haber participado del ritual de iniciación en el pentecostalismo:

... empezó la lucha tremenda también, porque no todo fue bonito. Yo dije ¡sí! y al instante, bueno toda la iglesia aplaude y yo me sentí extraña, y dije: “¿por qué les da tanto gusto que yo haya dicho sí quiero?”; yo no comprendía la magnitud de lo que yo estaba haciendo, y se dejan ir y me abrazan, y yo me cansé de reírme, me cansé de mis mejillas, porque la gente me abrazaba y me palpaban, y me decían....Entonces a partir de esa noche empiezan cuestiones más difíciles porque el Diablo se enoja, está perdiendo un alma que él ya tenía ganada, entonces...esa noche que me pasó no pude dormir, empezaron luchas grandes, ataques, ataques espirituales, ataques materiales. Recuerdo que esa noche yo dormida, bueno ni dormida, no pude ni dormir, estaba pensando en todo lo que había pasado...ya acostada, y yo tuve un ataque material, yo vi cómo se abría de la puerta de mi closet, y sale un hombre vestido de negro, para esto mis hijas aún no dormían, ellas estaban en la sala, y sale un hombre vestido de negro, pero pues no sé si le parezca muy fantasioso o...pero de aquí para acá era la cara de un perro, del cuello hacia arriba era la cara de un perro...pero con cuerpo humano, y estaba vestido de negro. No me dice nada, pero lo veo, pero ya no pude yo gritar, yo hice el intento de gritar, sentí asombro, no sentí miedo, sentí asombro y me empieza a apretar el cuello y quedaron marcas en mi cuello -¡quedaron marcas en mi cuello! Y me empieza a apretar, no me dice nada, sus ojos miraban mis ojos y fue así como debilitarme y no podía y yo luce como pude, pero en esa lucha yo le hablé al Señor, yo le dije: “pues tú me prometiste que no iba a estar sola, ¡ayúdame, ayúdame!,- yo creo en ti” y al instante él huyo, y cuando él huye, yo empiezo a toser y entran mis hijas al cuarto, me dicen: “¿má, que está pasando?” y yo no quise decirles porque (jaja) -se van a espantar, no quise decirles nada, “solo se me atoró algo y me estoy ahogando,- ¡ tráiganme agua!” , y como ese ataque varios (Jazmín Márquez a Patricio Vázquez, 2017).

Cuando le pregunté por qué había sucedido eso, la respuesta de ella fue que es una manera de amedrentar. También, como el ataque anterior, ella dice haber sido objeto de muchos otros, entre los que recuerda mucho uno en el que el Diablo se le apareció como se ve en el juego tradicional de la lotería. Esto es interesante porque nos habla de una representación muy

conocida que hay de esa figura popular. Suena incluso caricaturesco, pero cuando ella lo contaba lo decía con mucha seriedad:

pues yo pienso que para difundir miedo, él es un miserable y puede agarrar la forma de lo más hermoso como lo más vil, para engañar él es astuto, pero pienso que fue así más bien para espantar, pienso que fue de esa forma, porque de ahí vinieron más ataques pero no de la misma forma; no sé si ha visto la lotería y...en donde viene el Diablo...así tal cual se manifestó, solo cambió el color a obscuro, ese lo vi de día, yo estaba trabajando y paso enfrente de mí.

Otro acontecimiento relatado es el que le sucedió en el templo, en pleno servicio religioso. Allí tuvo una posesión demoniaca. No recuerda claramente qué sucedió, porque explica era como haber estado ausente de conciencia y solo presente de cuerpo. Muchas cosas de las que sucedieron, las sabe porque se las contaron las otras personas que estaban ahí.

¡Sí, en la iglesia me atacó cañón!, no quería que llegara, me tropezaba, no encontraba el zapato...de muchas formas. Estoy en la iglesia, yo solo recuerdo que empezaron como que a juntar la ofrenda y yo ahí, dicen las personas que yo empiezo a burlarme, burlarme, burlarme, dicen que mi cara no era mi cara, dicen que me distorsioné muy fea de la cara, que hacía movimientos muy extraños, no tuve como que conciencia al cien por ciento de eso...No, no me acuerdo, ya cuando yo reacciono estoy sentada al lado de la pastora, pero dicen que sí lucharon con lo que se había posesionado -era un demonio-...Dicen que no podían controlarme, después dice mi hija, mis hijas me platican que en el lugar en el que yo estaba, quitaron sillas alrededor porque era mucho el ataque que había a través de mí...De hecho hace poco platicaba yo con mi hermana, yo me acuerdo cuando a usted la atacaron y...estaba en el piso desgreñada y los ojos eran otra mirada y como que ahí se manifestó a través de mí...y dice un hermano que me tocó que yo lo quemé y no era fuego del Espíritu Santo...y él le dijo a mi primo: “¿con quién viene ella?” y le dijo mi primo: -“es mi prima y está mal”, y todos oran y mis niñas lloraban y dice que le dijo: “¡yyy...está bien pesada, la toque y me quemó!”, pero pues, o sea, quemarlo. Y pues yo todo eso obviamente no era de mí (Jazmín Márquez a Patricio Vázquez, 2017).

Otra situación similar ocurrió durante una reunión en casa, en la que se llevaba a cabo un estudio de la Biblia. Ese día, se habló del tema de “la hechicería”, y esto fue significativo para Jazmín, porque una de las mujeres que también participaba en la reunión en su momento también fue practicante de “hechicería”. Entonces Jazmín recuerda que pensó: “¡va!, pues si ella pudo, yo también puedo...si ella hoy la veo tan metida, yo también puedo”. Sin embargo, momentos más tarde, empezó a no querer estar ahí, le dieron ganas de vomitar, sentía que le caían mal, los veía y no los toleraba, pero eso sucedía porque según ella no era ella al cien por ciento si no “eran esos demonios atormentándome y...el demonio se aprovecha de eso. Tanto pudo ser para mí, como pudo ser para ella, hacerla caer otra vez en que yo le pudiera remover fibras; el demonio es muy astuto y va a utilizar a cualquiera”, afirmo al referirse a la otra mujer

que estaba relatando su testimonio. La razón de ello es porque según afirma, el Diablo “va a hacer hasta lo imposible por querer envolvernos, y lo sigue haciendo, precisamente hoy que yo ya no quiero nada con la hechicería, ni con la hechicería, ni con la santería, ni del fidencismo”. Pero ese día las cosas no llegaron hasta ahí, sino que se complicaron al borde de salir de control, se dieron “manifestaciones sobrenaturales”, pues se encontraba poseída por demonios, ya siendo pentecostal, y éstos se rebelaron:

...cuando quisieron orar por mí los hermanos yo ya no me dejo, yo ahí otra vez ya no recuerdo al cien por ciento, yo sé que dicen que yo los atacaba y les gritaba y me retorció y ofendía al Señor y, que de mi boca salían varias voces; no era mi voz las ofensas que hacía, hacía como con varios tonos, tonos de voz, varios tonos de voz a la vez... ¿por qué? – pues porque yo traía legiones, demonios en mí, o sea no era como que un demonio, ¡nunca andan solos!, entonces ese fue también otro ataque muy fuerte que tuve (Jazmín Márquez a Patricio Vázquez, 2017).

5.4.3 Marina Uribe

Es originaria de Ciudad Juárez, miembro de la congregación Pan de vida, lugar donde también se congregan su madre, su esposo, su hermana y por un tiempo también su hermano, Aarón Uribe, de quien hablaré después. Es una mujer de alrededor de 30-35 años, está casada con Miguel Jordán, quien es hijo del pastor pentecostal de la congregación El Tabernáculo. Fue a raíz de la relación amorosa que inició con Jordán que ella conoció del pentecostalismo y posteriormente pasó a formar parte. Como miembro de Pan de vida está involucrada en las diversas actividades que ahí se llevan a cabo, aunque no con un cargo como tal, hasta ese momento en que yo la entrevisté en 2017.

Sus abuelos, al igual que los de Jazmín Márquez --quien es su prima hermana-- eran los que los que iniciaron practicando la devoción al niño Fidencio. Antes de ser pentecostal practicaba el fidencismo, al que consideraba que era magia blanca, y servía para ayudar a otros, a diferencia de la magia negra, que es usada para hacer daño, según su opinión. En la actualidad, Marina considera a todo lo que antes practicaba como “hechicería”, y está condenada por Dios, pues en su relato testimonial, al igual que las otras personas, ha dado una resignificación de su anterior religiosidad desde la perspectiva del pentecostalismo. Ella dice que no conocía nada del cristianismo ni conocía nada de la Biblia, pero cuando conoció se le abrieron los ojos. Cabe señalar que la entrevista con Marina Uribe fue una de las más herméticas, pues no me contaba muchos detalles personales de su trayectoria, ni religiosa, ni de su biografía personal. Su discurso se situaba más que el de otros informantes en el deber ser.

5.4.3.1 Antecedentes familiares en el pentecostalismo

Como ya se ha adelantado, conoció el cristianismo (pentecostal) a través de una relación sentimental con el que ahora es su esposo. Él le habló del cristianismo como él lo conoce, y le dijo que lo que ella creía era una mentira, es decir el fidencismo, y a ella le molestaba. Según dice que le molestaba que le dijera “la verdad”, que le dijera que lo que hacía era “idolatría” y que todo estaba mal, porque la Biblia lo prohíbe. Incluso me citó algunos pasajes con la Biblia en la mano cuando me decía esto. Sin embargo, desde ese momento que inició una relación sentimental con Miguel, se empezó a interesar en lo que dice la Biblia. Según dice que ella creía que la Biblia era la verdad, pero le molestaba lo que dice sobre la “hechicería” porque se consideraba muy arraigada en las creencias en que había sido inculcada. Posteriormente los papás de su ahora esposo, particularmente su suegro, que es pastor, le empezaron a predicar y ella poco a poco empezó a aceptar que lo que creía era mentira.

5.4.3.2 Dudas y cuestionamientos

Marina empezó a dudar de la eficacia de lo que creía estando en el fidencismo ya que según ella tuvo muchos procesos y enfermedades que no había podido resolver en esa vida y entonces es cuando dice que se percató que no era el máximo poder, el del fidencismo, que se dio cuenta que existe alguien más que es el que le da el poder. En su opinión ese es Dios, el Dios cristiano de la Biblia. Según dice una de esas dudas se las sembró una situación de salud, cuando su hijo estuvo muy enfermo y en ese momento le pidió a Dios que lo sanara y empezó a hacer una oración y le prometió que si él sanaba a su hijo ella se iba a comprometer a orar y a conocer mejor de la fe cristiana. En este punto vuelve a presentarse una situación de privación, que sienta la base para la futura movilidad. Ella misma también estuvo enferma, tuvo un paro cardíaco, y eso la impulsó a tener “la necesidad de buscar de Dios y conocerlo mejor”. En su pasado como fidencista practicaba curaciones, pero cuando se vio en la situación de peligro de su hijo y de ella en su salud, ya no las practicaba porque ya estaba casada con Miguel y había dejado todo eso porque ya no lo veía correcto.

Otro aspecto destacable que le generó cuestionamientos es lo que respecta a la moral cristiana pentecostal, pues ella señala que en la “hechicería” no es necesario vivir una vida “en santidad” pero en el cristianismo sí, y esto es parte de la moralización que es insertada con el cambio religioso, es uno de los cambios que hay en la movilidad de un culto al otro. Según puedo entender, aunque ella no me lo dijo personalmente cuando la entrevisté, sino su hermano Aarón,

durante algún tiempo se dedicó a la prostitución y se vio envuelta en situaciones escandalosas en las que la policía intervino, porque en una ocasión la detuvieron. No me expuso muchos detalles, pero en general esa es la idea que compartió. Eso hace entendible el por qué quizá Marina le da cierta importancia a la moral que según dice ella aprendió en el cristianismo.

5.4.3.3 La atracción de los bienes simbólicos

La escritura según dice es lo que le convenció para convertirse en el cristianismo, específicamente los pasajes que hablan sobre espiritismo y sobre la consulta a los muertos, que era la práctica que ella realizaba en el fidencismo. Marina se hizo cristiana (pentecostal) en una reunión de matrimonios en la iglesia, en Pan de vida, su hermano le regaló las entradas a esa cena reunión, y a partir de ahí le gustó mucho la convivencia, el lugar, lo que se hizo, hubo una gratificación emocional de aceptación. Después de eso ella fue vacilante en aceptar el cristianismo, porque dejó de ir y después volvió a ir, y cuando se enfermó decidió ir de nueva cuenta y afianzarse en su nueva fe. Le dio un paro cardíaco después del parto de su hijo, y ahí sintió temor de morir y morir sin ser salva. A partir de ese suceso empezó a ir a la iglesia de manera continua, es decir que su proceso de “conversión” se concretó paulatinamente. Aquí se puede ver claramente que no hubo una conversión radical al estilo paulino.

El apoyo de los suegros fue clave para que fuera adoctrinada para ser convertida. Curiosamente no menciono a sus familiares directos, como su hermano o su mamá. Las prédicas sobre idolatría y los pasajes en los que se menciona en la Biblia fueron los que según cuenta la impactaron. Me leyó algunos pasajes del Deuteronomio mientras me explicaba esto. También parte de lo que testificaba con su familia eran “las experiencias con el Espíritu Santo”. Este punto me parece muy importante porque nos da cuenta del habitus espiritualista de esta persona, pues siendo antes espiritista estaba familiarizada con la interrelación con entes espirituales, por lo que en su faceta ya como cristiana pentecostal esto adquiere un lugar también importante. Según cuenta de estas experiencias con el Espíritu Santo: “Son sobrenaturales, porque son toques de la presencia que hacen cambiar totalmente el sentido del pensar de uno. Y todos esos momentos que pasamos, y llorar más que nada, llorar. Darse cuenta, pues el arrepentimiento y de la convicción de que las cosas no eran como uno las pensaba” (Marina Uribe a Patricio Vázquez, 2017).

5.4.3.4 Roces con los familiares que la juzgaban

Cuenta Marina que sus familiares comenzaron a criticarla cuando decidió hacerse cristiana, la cuestionaron, pero ella comenzó a hablarles de su nueva fe, sintió desesperación porque sus familiares conocieran de ello. Los familiares la empezaron a ver con extrañamiento y decían que estaban cambiando, esto quedó de manifiesto mayormente porque ella y una de sus hermanas eran las que más problemas les dieron a sus papás, eran hijas rebeldes y cosas semejantes. Ella le habló de su “conversión” a su hermana primero y luego a su mamá y aunque hubo algo de resistencia al principio vieron los cambios (cambios en sus conductas morales) en la vida de sus hijas y por ello se convenció que era cierto.

Oye hablamos con tu mamá y ella dice que estas cambiando, y fue la manera que nos empezamos a dar cuenta, algo están mirando que se estaban dando cuenta del cambio, y siempre insistimos que, aunque nos juzgaran y aunque dijeran ahora sí muy cristianas jajaja cuando anduvieron de rebeldes, y aunque había todas esas críticas siempre estuvimos insistiendo al hablarles de Dios, de la palabra. Traía a mí una paz y Lili y yo éramos así como que muy peleoneras. Entonces empezó a traernos Dios paz en nuestro corazón. Fue lo primero que empezó. Y de salir del lugar y sentir, respirar la paz. Era totalmente distinto, y yo le, le decíamos a ellos, hoy la palabra trató de esto, y hablamos de lo que había predicado el pastor o la persona que había predicado (Marina Uribe a Patricio Vázquez, 2017).

También refiere que, en esta trayectoria, al igual que en el caso de Jazmín, hubo manifestaciones del maligno, pues él se molesta cuando alguien se convierte al cristianismo porque le es arrebatada su vida para entregarla a Dios. No fue muy específica en los detalles, pero dijo que en una ocasión sintió una presencia que la espiaba por la ventana de su recámara, y que salió a ver si alguien estaba ahí pero no había nadie.

5.4.4 Ana Martínez

Ella es una mujer originaria de Poza Rica, Veracruz, de alrededor de 50 años de edad. Radica en Ciudad Juárez desde hace más de 20 años. Es miembro de la congregación Dios vivo, pero anteriormente estuvo en otra congregación llamada Puerta del cielo. Es divorciada. Tiene tres hijos; dos de su matrimonio y una más de una relación que tuvo posteriormente. Previamente a ser pentecostal, ella testifica que fue “brujería” en su natal Veracruz, en buena medida por la inculcación de su madre, quien también lo fue. Su testimonio es uno de los más enfáticos en referirse a la práctica de la “brujería” como algo demoníaco. “A los 15, 16 fue cuando yo empecé a meterme más fuerte en la brujería, más fuerte, más fuerte”, relata Ana.

5.4.4.1 Antecedentes religiosos en la familia

Ana, como muchas de las otras personas, refiere que ella y su familia eran católicas, aunque nunca iban a la iglesia, ni habían recibido los sacramentos o participaban de alguna manera más activa en alguna de sus actividades. A lo mucho, creían en los santos, a los que les festejaban cada que había fiesta patronal en el pueblo. Según lo que cuenta en su relato de vida, ella vivía con su madre y sus hermanas, quien era una bruja reconocida en el pueblo, muy solicitada por una diversidad de personas de la región, entre políticos, artistas y otra gente conocida. Recuerda que desde:

la edad de doce años fue cuando yo, después de mirar a mi madre todo lo que ella hacía, de ver las cantidades enormes de línea que hacía la gente esperando consultarla a ella: las cartas, el tarot; porque ella era de esas que le llaman médiums, traía un espíritu para consultar la persona y yo me sorprendía mucho, me sorprendía porque yo decía cómo, cómo podía hacerlo ella eso, y ver tanta gente, y siempre mi casa olía a sahumero, había hierbas de todo tipo con las que ella limpiaba; gente de dinero, artistas, políticos, pues de ese lugar. Omitimos los nombres por razones obvias jajaja. Entonces mi mamá pues era muy conocida ahí en la región, y por lo mismo manejaba mucho dinero, y pues siempre, siempre me cuidaba mucho. Yo recuerdo siempre había una persona y esa persona buscó tres más como sus guaruras porque muchas veces la quisieron a ella asustar y así. Ella me decía es que este mundo no es fácil-y le decía yo- ¿por qué no se sale de eso?- es que ya no puedo, esto es como el narco hija, ya no puedes salirte, una vez que sales, o te sales con los pies por delante o ya no.

Como puede notarse en el fragmento anterior, desde temprano a ella no le parecía del todo que su mamá se dedicara a ser bruja, pues además eran señaladas por los vecinos y conocidos en el pueblo. Las personas se expresaban de ella y sus hermanas como “las hijas de la bruja”, y sentían que eran rechazadas. A demás de eso, tiempo después vino una situación de enfermedad que la puso al borde de la muerte. En este caso nuevamente encontramos una situación de privación que sienta un precedente importante para la movilidad.

5.4.4.2 Crisis de salud

Cuando era una muchacha apenas, Ana se enfermó de gravedad de hepatitis C y los médicos no podían curarla y no le diagnosticaron muchas posibilidades de recuperarse. La mamá de Ana era también devota de una de las vírgenes de la región a la que le pidió que sanara a su hija. El relato de ese episodio es el siguiente:

Entonces pasa el tiempo y como a los 15 años, 15-16 años me enfermo yo, me da hepatitis, hepatitis C, de la más peligrosa. Entonces viene...eso y me debilita a mí...Entonces me enfermo de esa enfermedad, y fue como 15 días, yo bajé como 12 kilos, pero yo no podía comer nada; Había un médico que mi mamá apreciaba mucho,

ese médico iba a la casa a verme; inclusive yo ni retenía líquido, no retenía ni alimento, nada, porque era una cosa de estar devolviendo. Entonces él me mira y me dice: le voy a poner este suero. Entonces le dice [a su mamá] esperamos en Dios que lo reciba su cuerpo porque si no ya no yo puedo hacer más, ya prepárate porque yo a ella ya la veo muy mal. Amarilla. Entonces pasan los días y va el doctor después a ver mis reacciones y me ve igual, y me dice: ¡Mija, no has comido nada!- -No he comido nada doctor. Inclusive el agua la devolví, ¡el agua que no tiene sabor!-. Entonces ya se lleva a mi mamá para allá, pero yo ya presentía algo así, y le dije: Mira, hasta aquí llega mi trabajo. Ve si quieres internarla, pero para mí ella ya no tiene remedio, ya no tiene remedio, solamente un milagro puede salvarla. Y pues ella en sus creencias, pues aparentemente era católica pero, pero pues practicando eso, ¿verdad?. Entonces ella le pidió a una virgen que si ella me sanaba que iba a traer una imagen de ella. Entonces pues viene mi mamá y le pide. Y me dice ella, ¿sí oíste lo que dijo? -sí, hasta acá oí todo-, le dije. Yo inclusive ya no tenía fuerzas, se me marcaban aquí los huesos, bien feo, en el cuerpo. Y yo le dije: mami, no ya no te preocupes. Que sea lo que Dios quiera, pero ya no tengo fuerzas, ya no quiero. Ya no me muevas de aquí, aquí déjame, aquí me voy a morir. Y mi mamá lloraba y me decía: no hija, tú no te vas a morir, tú no te vas a morir.

Aparte de la crisis de salud que vivió, también relata que, uno de esos días en que estaba enferma, tuvo una aparición extraña de unos ojos, en la que sintió que era una fuerza maligna que la oprimía y quería acabar con su vida. Después de unos momentos de angustia, comenzó a pedir a Dios que le ayudara y la librara de esa opresión, a lo cual obtuvo una respuesta positiva. Rezó el Padre Nuestro y pidió que preservara su vida. A la luz de su religión actual, ella atribuye a que esa opresión se debió a que ella era también practicante de brujería, pero aunque fue en otro momento, ella asegura que conocía que había un bien y un mal, Dios y el Diablo, y que lo que ella hacía era malo. Queda la duda si realmente así lo veía en ese momento, o si lo reformuló ahora como creyente pentecostal, pero de cualquier manera me parece que aquí pueden apreciarse varios elementos que ya he mencionado son clave para el cambio religioso: primero la situación de crisis o sufrimiento, después la experiencia sobrenatural que es interpretada desde una perspectiva cosmológica.

Entonces pasan como dos días, y una tarde, eran precisamente como las dos, una y media de la tarde, así estaba, tan clarito como ahorita, y mi cuarto donde yo estaba era un cuarto como de cuatro por cuatro, y solamente en una esquinita una ventanita pequeña y allí ante mis ojos se puso todo oscuro, todo oscuro, y pude mirar afuera y se veía oscuro. Entonces yo me sorprendía tanto, y de repente así en una esquina yo miro unos ojos, unos ojos así diabólicos. Entonces esos ojos me miraban, y hablaba, pero yo no le veía la boca, solamente me decía: es que ya se te acabó el tiempo, ya no, ¿sí sabes lo que te espera?-y le dije: yo sé que sí. Entonces yo solo cerré mis ojos y no recuerdo más, sentí la muerte al lado de mí, la sentí. Porque uno sí la siente, y solamente clamé a Dios, porque yo no tenía ni 20 años. Entonces me dice esa voz: es que ya se acabó... Se me paralizaron las quijadas no puede ni gritar. Como yo pude empecé a rezar el Padre Nuestro, y en mi

corazón yo le decía al Señor: Señor, dame otra oportunidad, Señor. Yo no he conocido, no he tenido ni siquiera, todavía no me casaba. No de hecho nada. Y yo le dije; dame una oportunidad. Yo no lo conocía a él, realmente cómo es él...y yo dejé mis ojos cerrados, pero yo sentí como que esa presencia así mala se quitó, pero yo ya no podía abrir mis ojos, tenía un miedo, terror. Entonces yo dije en mi corazón, no pues este, tengo que abrir mis ojos. Y abro mis ojos y ya estaba claro así como ahorita. Entonces Dios escuchó mi clamor, porque ese mismo día empecé a sentir muchísima hambre, y los síntomas que yo sentía ya no los tenía. Vive el Señor, como que está ahorita aquí conmigo y con usted, que digo la verdad, que pude experimentar la misericordia del Señor ahí conmigo y ahí empezó todo. Porque yo no quería morir y yo sabía que si Dios tenía algo para mí, él se iba a manifestar a mi vida, porque pasaron muchas cosas en mi mente. Yo sabía que había un infierno; yo sabía que había un cielo, porque a pesar de que conocemos religiones y vivimos en una quizás equivocada nos hablan, nos dicen que hay un cielo, nos dicen que hay un infierno. Entonces yo sabía que practicando esas cosas no había otra esperanza para mí. Entonces yo le dije: yo no te conozco Señor, yo no sé cómo eres y quién eres.

A propósito de la petición expresa a la providencia para que la salvase de aquella situación, Ana recupera repentinamente su salud y esta es atribuida a la respuesta positiva de parte de Dios. Su mamá en cambio consideró que era la virgen la que había hecho ese milagro de sanación, pero Ana le replicó aseverando que ella no había clamado a la virgen, sino a Dios.

Entonces viene él y se manifiesta, y así rápido abro mis ojos y en una escasa media hora empecé a sentir mucha hambre, y ya mi cuerpo empecé a sentirlo fortalecido, pero no me paré porque estaba débil no tenía nada de alimento ni agua. Entonces le grito a mi mamá y mi mamá oyó y pensó que me había pasado algo y le digo: no mamita, ¿sabe qué? Tengo hambre - cómo?—dice. Le digo tengo mucha hambre y tengo mucha sed, y ya entonces ella me llevó agua y me hizo de comer un caldito de pollo con verduras, y comí, pero comí desesperada, desesperada. Entonces, vi que no me hacía daño, entonces pude creer que fue el Señor. Y ella me decía, es que fue la virgen-le digo: ¡no, mami, porque a quien yo clamé fue a Dios!

5.4.4.3 Iniciación en el pentecostalismo

Pero la iniciación de Ana en el pentecostalismo no fue en ese momento, solo fue un preámbulo, que ahora aparece en su relato de conversión, como parte importante en su trayectoria. Fue más tarde, cuando Ana conoció al que fuera su esposo, quien ya era pentecostal, y fue él el que empezó a hablarle de su fe y a decirle que lo que ella practicaba estaba mal, como sucedió en el caso de Marina. Aunque después ella se divorció considera que su exesposo fue una persona muy importante porque él fue un medio para que ella se convirtiera al cristianismo pentecostal. Ahora, en su religión actual, ella lo contempla de la siguiente manera:

El Señor me decía es que solo fue un propósito [...]yo no lo quería a él para ti, pero él era el único propósito porque tenía yo que sacarte de tu casa, como lo hice con Abraham, me dijo; cuando le dijo sal de tu tierra y de tu parentela. ¿Por qué? Porque esa tierra era

de idólatras, había muchas abominaciones entonces ahí él saca a Abraham de esa tierra, y lo mismo me hizo a mí...Yo te tenía que sacar a ti de ese lugar, de donde estaba el pecado, donde abundaba la maldad... El empezó a hablarme [su exesposo], conforme a la palabra-¿sabías tú que lo que tú haces está mal? [dijo su exesposo]-le dije yo: ¿por qué? Cada quien sobrevive a su manera. Yo no entendía, ¿verdad? A pesar de que ya me habían pasado las cosas...[luego su exesposo le dijo] Yo que me había apartado de los caminos empecé a investigar más palabra para darte, porque no sé, yo siento que debo de darte palabra. Y me muestra con la palabra que, ni los brujos ni los hechiceros heredarán el reino de los cielos. Él lo que me decía a mí, que tenía que conocer a Cristo para que él rompiera todas las cadenas de maldiciones.

Una vez más, vemos de manera explícita la condenación que se hace a la práctica de la brujería como un pecado, aunque no se niega su existencia y su eficacia, pues aún siendo pentecostal, prevalece la creencia en los poderes de esa práctica.

5.4.4.4 Luchas espirituales y discordancias con la congregación

Al igual que Jazmin y Rosa, Ana también relata que ha tenido “luchas espirituales” ahora como pentecostal, y le atribuye las mismas causas: el Diablo ataca a quien lo traiciona cuando se convierte a Dios, porque pierde la posesión de su alma.

Mis luchas eran espirituales, porque el Diablo reclamaba ese pacto que yo no sabía que existía. El reclamaba porque ahí estaba mi nombre, y mi nombre fue escrito por mi madre. Entonces yo no entendía, eran manifestaciones de demonios que yo tenía por dos años se puede decir. Porque, así como el Señor pelea por nosotros él también reclama las almas.

Respecto a estas luchas sobresale que ella dice que ha pasado por situaciones al igual que sus hijos, y afirma que esas enfermedades llegaron por mano del Diablo. También relata que cuando ella recién se convirtió fue necesario que la exorcizaran porque su cuerpo estaba poseído por demonios que habían entrado ahí cuando ella era bruja.

5.4.5 Luis Aarón Uribe

Luis Aarón es hermano de Marina y primo de Jazmín. Él al igual que ellas dos, era fidencista. En sus años de más actividad en esa religión, fue guardia¹¹⁴ de la materia en el templo fidencista al que asistía. Es un hombre de 40 años de edad, originario de Ciudad Juárez, asiste con regularidad a una congregación de nombre Templo de Dios. Antes de ser pentecostal, cuando era devoto del Niño Fidencio, se consideraba católico, aunque más fidencista que católico (reconoce que no conocía mucho de la religión católica) y, año con año, iba a Espinazo, Nuevo León, a las

¹¹⁴ La función de un guardia según me ha relatado es la de cuidar y acompañar a la materia durante los momentos en que esta está recibiendo a un espíritu. Esta actividad la desempeñó principalmente en Espinazo, durante las celebraciones que se llevan a cabo allá con motivo del niño Fidencio.

celebraciones que se realizan allá con motivo de dicho santo popular. En cuanto a su ocupación, se dedica a ser *parquero* (término usado en la jerga juarense para designar a la persona que ordena y guía el estacionamiento de los vehículos) en un salón de eventos sociales, no cuenta con un sueldo fijo, ya que sus pagos los obtiene de las propinas de los clientes del salón. Tiene cuatro hijos y es divorciado.

Aarón es uno de los creyentes en su familia más devotos en el pentecostalismo. Podría decirse que en el caso de él hay un cambio importante, respecto a su anterior religión. Especialmente en la parte moral, pues cuando se inició él estaba en una relación con una mujer que no era su esposa, pero al poco tiempo la dejó porque considera que era pecado de fornicación y adulterio. Sin embargo, no le llamaría tampoco a su cambio religioso conversión, porque sigue manteniendo un *habitus* religioso espiritualista. Insisto que esa es la razón principal por la que estos cambios en las trayectorias de los individuos que aquí presento no son una conversión, pues aunque hay una renuncia a la religión anterior, el esquema estructural y estructurado del *habitus* sigue siendo en lo fundamental el mismo. El siguiente fragmento de la entrevista es una de las muchas evidencias de eso. Ya no es devoto del niño Fidencio, pero sigue considerando que es un ser de poder, aunque resignificado como maligno. En el siguiente fragmento se refiere a Fidencio y a otros santos que ya no los considera seres de luz, sino enemigos: “En la religión que practicamos antes, lo que hacíamos antes y como llevaba poco de haber llegado a Cristo, consideraré que eran seres de luz, porque todavía no tenía el conocimiento suficiente para poder discernir y entender que no era eso, sino el enemigo” (Luis Aarón Uribe a Patricio Vázquez, 2017).

5.4.5.1 Las luchas en sus pesadillas

Al igual que los casos anteriores, Luis Aarón, manifiesta que recién se inició como pentecostal comenzó a tener luchas espirituales, aunque dormido, pues fueron constantes las pesadillas en las que se enfrentaba a seres demoníacos que lo querían dañar a él y a su familia. El siguiente relato ilustra con muchos detalles que forman parte de la manera de pensar de pensar de Aarón, y aunque se trata de un sueño o que describe, él considera que lo que le sucedió en sueño le puede suceder despierto. Este tipo de narrativas forman parte de su *habitus* como pentecostal, pero ya estaban antes de serlo, pues cuando era fidencista le ocurrieron cosas similares.

Cuando recién inicié en esto de aceptar al Señor Jesús y decidir seguir su camino, se me venían unas pesadillas tremendas, yo no conocía mucho de la palabra, tendría unos meses

apenas, y se me venían unas muy fuertes pesadillas con la persona que yo estaba viviendo, ella me decía que el cuerpo se me ponía muy tenso como si fuera una tabla y yo me quejaba, pero era por la pesadilla que yo estaba teniendo. Con el tiempo, incluso hace un par de días, tres días tal vez, estaba leyendo Apocalipsis y habla de una figura con forma de leopardo, hablando sobre el enemigo, cuando lo leí me acordé de esos sueños. Esos sueños fueron muy peculiares, sueño una multitud de bastante gente, y sobre un altar, un pedestal, sobre algo alto, una plataforma, yo en ese tiempo lo veía como un gato montés, pero no en cuatro pies, sino parado y vestido como un militar, camuflajeada pero detrás de él había muchos seres malos, demonios con forma de animales. Él era el único que vestía así y era como el que dirige a todos esos. Yo me veía entre toda esa gente y así a lo lejos alcanzo a ver a mi hermano mayor que ya falleció y más hacia el fondo a mi mamá. Cuando él se para, todos tenían que caer postrados con la cabeza hacia el piso, y yo también pero yo no agachaba la cabeza yo me le quedaba viendo y volteaba a todos lados, y alcance a ver a mi hermano en una orilla y más para atrás a mi mamá y me empezaba a mover y esa figura me gritaba: Aarón no te muevas quédate donde estás, no te muevas, pero yo agachado, gateando trataba de acercarme a mis familiares. Cuando logro llegar hacía con ellos, la multitud había descendido bastante, ya era menor, yo volteo y alcanzo a ver cuándo agarra a alguien de abajo y le abre las entrañas y se las está comiendo. Todo mundo estaba espantado, porque si se movían los jalaban, pero yo a pesar del miedo, logré llegar hasta donde estaba mi hermano. Atrás de mi hermano estaban dos soldados con forma de humano, todavía con sus armas, pero ellos no estaban postrados, estaban sentados en una banqueta, como derrotados con la cabeza agachada, brazos bajos, y su arma a un lado, desilusionados, desfigurados, desanimados y del otro lado observo a mi mamá. Yo le digo a los soldados que le disparen con sus armas, y un soldado sí es cierto, y el otro dice no, no vamos a poder, él bajó la guardia inmediatamente. El soldado que me dice sí vamos a dispararle, baja del pedestal y se dirige hacia donde estábamos, porque ya no estábamos postrados, ya estábamos de pie, tanto mi mamá, mi hermano, uno de los soldados y yo. Cuando el soldado que sí se animó, agarra su arma y empieza a disparar, las balas no daban, se desviaban y él se reía. Mi hermano decía lo hicimos enojar, nos va a comer, pero mi mamá dice ya sé cómo, la sangre de Cristo tiene poder. Si es cierto le digo a mi mamá, y me abalanzo hacia él, brinco y le caigo encima, y empiezo a orar eso que mi mamá dice, la sangre de Cristo tiene poder. Mi hermano cuando ve esa acción, le quita el arma al soldado que no participó y le digo: ¡dispárale Benja! y es cuando comienza a disparar y le entran las balas, entonces me despierto muy espantado. Esto lo soñé varias veces y era igual, entre otros sueños, el repetido fue ese, se repitió como unas cuatro veces.

5.4.6 Erika Carrillo

Es una mujer originaria de Ciudad Juárez, de alrededor de 45 años, está casada y tiene varios hijos. Es miembro de la congregación Jehová Nissi, a la que asiste desde hace 5, 6 años, aproximadamente. Anteriormente se consideraba católica y también fue devota de la Santa Muerte; y según cuenta, se estaba preparando a través de cursos y estudios para ser poder impartir una misa a la Santa. A raíz de ello asegura que se enfermó de esquizofrenia auditiva y “la muerte” no la dejaba en paz. Fue entonces que más tarde su mamá, por recomendaciones de terceros, la

llevó con el pastor de la congregación de la que ahora es miembro, con la esperanza en que le pudiera ayudar a resolver su problema de salud, el cual consideraban tenía una raíz espiritual. Fue así que el pastor le practicó un exorcismo para sanarla. El relato más detallado del exorcismo ya se ha tocado en el capítulo anterior, por lo que en este momento no me detendré a detallarlo más.

Erika relata que ella proviene de una familia disfuncional, en la que sus padres se divorciaron, luego comenzó a tener amistades que considera eran malas, tuvo una vida en la que tomó malas decisiones y considera que fue “un poquito extrema”. Ya siendo adulta, relata que el primer acercamiento que tuvo con la Santa Muerte lo tuvo a través de una amiga suya.

Una de mis mejores amigas, ella era adoradora de la muerte. Yo la primera vez que vi una imagen de la muerte yo la regañé-¿qué te pasa?! ¿cómo puedes tú pedirle a quien va a venir por ti. Yo vengo de familia católica, no practicante, son católicos porque les inculcaron, pero no son de los que domingo tras domingo van, sino que son por convicción, por la enseñanza que les dio su familia. Pues nosotros sabíamos lo que era bueno, lo que era malo, hasta cierto punto, como que tenía la claridad. Cuando veo esta imagen, yo la regañé, le dije qué pasa, ¿por qué estas creyéndole a...?-No, no, te preocupes, ella me cuida, ella me protege, y que no sé qué y no sé qué tanto-ah bueno.

Cuenta Erika que, cuando era menor de edad, estuvo en el tribunal para menores por una falta que cometió en un momento que fue un “poquito extrema”, aunque no me precisó en qué consistió su falta. Cuando cumplió su pena, y fue liberada, fueron a recogerla su mamá y una tía. Su tía era muy creyente en las salaciones (maldición también conocida como mal de ojo) y en las limpias y pensó que era buena idea llevar a su sobrina a que le hicieran una limpia para que le quitaran todo lo malo que pudiera haber sido tomado en el tribunal para menores. Con la persona que la llevaron fue una materia del niño Fidencio, aunque Erika personalmente no creía en el fidencismo. Sin embargo, accedió y cuenta que para ella fue revelador porque ahí supo que la Santa Muerte la protegía:

Una vez cuando estaba yo chiquilla, yo creo que fue una de las primeras experiencias que tuve yo con la muerte. Tuve un pleito, me pelié [sic] y no sé qué tanto y fui a dar al tribunal para menores. Y en el tribunal para menores, cuando salí, mi familia, había varias tías más que eran de... ¡no no, una limpia, para que no se le pegue la cárcel!. Y mi mamá en cuento salí de ese lugar me dijo: vístete de colores claros y vámonos. Y le dije: ¿a dónde vamos? Y me llevaron hasta por allá por las orillas, por Anapra, con una persona que limpiaba con el Niño Fidencio, se manifestaba Chuyito, que era el Niño Dios en niño y que hablaba con la Virgen directamente. Y llegamos al lugar, y me vio y me dijo cómo estás?-bien. Y me empezó a hacer su ritual ¿no? cuando está haciendo su ritual yo quedo como en una postura en lo que ella termina, y me dice cierra los ojos, y yo quedo en una postura. Escucho a lo lejos que dice mi tía, mira es la virgencita-y le dice la señora: ahorita hablamos, y ella sigue haciendo su ritual y sigue haciendo todo. Entonces cuando

termina me dice: ¿tú adoras a la muerte?-no. Pues alguien cercano a ti adora a la muerte...¿sí sabías tú que a ti la muerte te cuida? Y así como que ni al caso, ¿no?. Total que eso no queriendo se me quedó grabado ¿eh?. Yo me imaginé han de ser las oraciones de mi amiga, ha de ser que por eso está el espíritu de la muerte tras de mí.

En el relato pasado encontramos que ese fue su segundo acercamiento con la Santa Muerte, aunque todavía en ese momento no era creyente. Pasarían varios años, hasta que volviese a encontrarse con la figura de la niña blanca, durante un viaje que hizo a la Ciudad de México en el camino vio una imagen y en aquella ocasión le dirigió unas palabras pidiéndole que le diera conocimiento para afrontar sus problemas del diario vivir, que eran muchos, según relata.

Pues total, pasan muchísimos años, no sé, un lapso de siete, ocho años. Yo voy en un viaje para México. Yo iba con muchos problemas, una vida de, pues traía demasiadas dificultades y todo. Un día veo una imagen de la muerte, y empiezo a hablar con ella- oye ¿sabes qué? a partir de hoy tú me vas a...yo le pedí a la muerte. En el mundo en el que yo me movía había palabras que casi no se utilizaban, ¿no? y a la muerte yo le pido sabiduría. Le digo: ¿me puedes dar sabiduría? Para sobrellevar mi vida día a día ¿no?

A partir de ese momento ella asegura que su vida cambió, empezó a informarse más del culto a la Santa Muerte, asistió a reuniones que se hacían en Juárez con otros devotos, en las que había policías, políticos y otras personas de lo más variado, pero todas tenían en común el querer saber más del culto a la Santa Muerte. Erika señala que en una ocasión estando ella leyendo un libro que decía que Dios es más poderoso que la muerte, eso la dejó inquieta y pensando. Señala que a partir de ahí su vida como devota comenzó a cambiar, porque ahora se la pasaba cansada, ojerosa, su aspecto físico se deterioró y empezó a escuchar voces. Dice que una de las voces era la de “la Muerte”, que la acosaban y ya no se sentía en paz. Ante eso decidió ir con una psicóloga, que a su vez la mandó con un psiquiatra, el cual le recetó medicamento que la mantenía adormecida para evitar que estuviese escuchando voces que la incomodaban. Tal fue su situación, que su mamá se empezó a hacer cargo de su cuidado, hasta que un día le dijo: “Un muchacho me ve y le dice a mi mamá: ella está mala, ¿verdad?. La medican. --¿Me permite llevarla a un lugar donde la van ayudar?-- --Lo que sea, adelante”-- respondió su mamá. Fue a partir de ahí que, en su condición de deterioro de salud, la llevaron a Jehová Nissi, con el pastor Rafael Guzmán, quien indicó que era necesario practicarle una liberación, porque según él, el problema de Erika era espiritual, ya que ella había abierto una puerta al Diablo, cuando se inició en el culto a la Santa Muerte. De esa manera según afirma Erika, recuperó su salud, dejó de escuchar voces y de sentirse mal, incluso dejó el medicamento. Esta historia de su exorcismo y de cómo se llevó a cabo ya la he relatado en otro capítulo, por ello aquí me limitaré a decir que precisamente fue

una situación de privación la que colocó a Erika en una posición de apertura al cambio religioso, pues al ser sanada por este pastor, ella decidió hacerse “cristiana”. Su “conversión” no fue inmediata, pues relata que al principio le costaba mucho adecuarse a las exigencias de la congregación, como por ejemplo dejar de fumar. Ella lo había hecho durante mucho tiempo, e incluso cuando el pastor la visitaba en su casa para darle un seguimiento a su padecimiento, a veces la encontraba fumando. Dice que ella sabía que no estaba bien, pero no podía dejar de hacerlo súbitamente. Desconozco si en otros aspectos también tuvo este tipo de dificultades, pues no lo mencionó. De cualquier manera, es interesante destacar que aquí tenemos un ejemplo muy claro de movilidad religiosa, pues encontramos que, en la trayectoria de Erika, desde muy joven, ha recurrido a distintos grupos u ofertas religiosas cuando se ha visto en una situación desafortunada. Hay un factor de privación. Sin embargo, no lo ha hecho por cuenta propia, sino que por medio de sus relaciones familiares o de amigos es como ha tenido contacto con las distintas ofertas religiosas. En ese sentido hay también un factor de relaciones sociales. También el elemento habitus es crucial pues cuando ella llega con el pastor para ser “liberada”, ese tipo de prácticas de sanación ya le eran familiares. No como tal, pues sus referentes eran las limpias, sin embargo, de fondo es algo similar.

5.5 A modo de cierre

El pentecostalismo, al tratarse de una religión de origen extranjero (estadounidense, de raíces protestantes evangélicas) que tras su implantación en este país, y particularmente en ciertas regiones en la que ha crecido más su presencia, como la frontera norte, en otras investigaciones se ha puesto el énfasis en el rechazo hacia las creencias, el misticismo, la ritualidad, las entidades sagradas de las religiones rivales, como resultado de las vehementes invitaciones de pastores y líderes a la conversión de los sujetos a la nueva fe, en los que desde un discurso del deber ser, se les ha demandado una ruptura radical con su vida religiosa anterior para así crear “sujetos nuevos”. De modo contrario, en esta investigación se pone el énfasis en la continuidad con esa religiosidad popular previa, que se aprecia de manera más visible en su cosmología, impregnada de elementos mágicos y en la resignificación de ciertas prácticas y creencias, desde la moralización cristiana pentecostal. Sin embargo, sin restar el aporte de las investigaciones anteriores, en ellas no se atendía suficientemente la relación profunda en el sustrato cosmológico, y con ello se hacía un tanto de menos las continuidades o paralelismos entre las religiones, para privilegiar los cambios culturales y sociales. Al menos en el contexto urbano no se trabajado.

Considero que el crecimiento del pentecostalismo en las últimas décadas necesariamente tiene que verse como el resultado de su capacidad para atraer a ciertos segmentos de la sociedad, que deciden sumarse a él porque encuentran ahí el capital simbólico mágico que facilita su tránsito desde otra religión. El habitus religioso pentecostal, no es radicalmente diferente al de otras religiones populares, y en virtud de eso, pueden encontrarse con facilidad casos en los que individuos que son o han sido devotos de algún santo popular, un culto esotérico o espiritista mudan hacia el pentecostalismo. Por ello es que los modelos explicativos basados en la conversión, especialmente bajo el modelo paulino, son insuficientes para entender los reacomodos religiosos en la vida de los individuos. Ya que no dan cuenta de la complejidad del fenómeno cuyos matices son muchos, pues se centran en las rupturas, poniendo énfasis en los factores que propician el cambio de religión, pero no en las continuidades que también son importantes, y que están estructuradas en el habitus. Aunque a veces no sean tan visibles. Es por ello que me parece más útil hablar de movilidad religiosa para describir esos desplazamientos. El acercamiento o abrazamiento del pentecostalismo, tampoco es sinónimo de un anclamiento definitivo en esa religión, pues no asegura que los individuos permanezcan ahí para el resto de su vida. Más bien, las evidencias parecen apuntar a que la movilidad es posible y constante, pues la vida religiosa no es algo estático.

De manera general, el abordaje que se ha venido haciendo en esta tesis y particularmente en este capítulo, es distinto de otros que se han hecho sobre el fenómeno religioso del pentecostalismo, pues se plantea su relación profunda con otras religiosidades, en términos de la experiencia cosmológica, ya que pone el énfasis en las continuidades en la religiosidad de los sujetos, aprendidas en otras religiosidades populares. Anteriormente, se ha abordado con frecuencia, sobre todo en las investigaciones pioneras sobre el pentecostalismo en México, el carácter purista de la fe pentecostal, como religión de fronteras cerradas (Fortuny, 2000), y su rechazo a los sincretismos y a las prácticas que se consideran pecaminosas. En ese sentido, el abordaje que se propone aquí contempla al pentecostalismo no como una religiosidad de fronteras cerradas que rompe de manera radical con las otras religiosidades populares, sino como una religiosidad que dota a sus seguidores que se suman posteriormente a haber sido practicantes de otra religiosidad popular, un marco de **resignificación** de referentes sagrados, de prácticas y de creencias, no precisamente un abandono, pues no anula la creencia en fenómenos paranormales ni en la manifestación de entidades espirituales en la vida cotidiana, como tampoco la relación con ellos a través de diversos rituales. También se suma un marco de valores

moralizantes, que regula conductas, especialmente las asociadas a la vida sexual, a la monogamia y a la orientación e identidad de género. Es decir, en la trayectoria religiosa de los individuos sí se pueden apreciar cambios cuando se mueven de religión, sin embargo, estos movimientos pueden evidenciar también muchas continuidades que son sutiles pero que nos hablan de la prevalencia de una forma de religiosidad que es propia de la larga tradición popular mexicana que existe en muchos otros grupos religiosos, de la cual el pentecostalismo no está exento. Es distinto a otros estudios, que han privilegiado en el análisis del cambio religioso, aspectos como el ascenso social, educativo, ni las negociaciones entre lo tradicional y lo emergente (Rodríguez, 2010). Como se puntualizó en el capítulo 2 de esta tesis, en la frontera norte de México hay una mística popular que tiene una larga historia, de la cual pienso que los casos de estos sujetos que mudan de religión, se circunscriben en esa mística, en una línea de continuidad.

Me parece que la adopción del pentecostalismo como religión para muchos de estos individuos no representa una movilidad social ni cultural profunda. Teniendo eso en cuenta, tampoco debe pensarse con ligereza y suponer que no puede haber un cambio radical en alguno de este tipo de casos, ni en otros casos con una trayectoria biográfica distinta a la aquí vista. Pueden existir cambios de conversión en el extenso mar de posibilidades y diferentes historias que hay de los sujetos que se hacen pentecostales. No es este el caso. Algo que me parece que permea en los trabajos que explican la conversión o el cambio religioso es que muchos intentan definir un modelo que tiende a buscar una generalización de todos los casos. Considero que eso no es posible. No es lo mismo estudiar la movilidad religiosa de un individuo de clase media que pasa de ser católico a ser budista, ni un creyente a su manera que se hace testigo de Jehová o mormón. Son historias y circunstancias muy diferentes. Razón por la cual es preciso enfatizar que, en los casos de movilidad entre religiosidades populares, hay que considerar necesariamente el pasado, la religiosidad previa del individuo antes de hacerse de la otra religión. Creo que el habitus y no los factores económicos, emocionales o relacionales, es el principal elemento que hace posible esa movilidad. Los otros factores, aunque sí son importantes son más bien medios o circunstancias que facilitan la movilidad, pero la cual se concreta porque es posible la realización la continuidad del habitus.

Muchos de estos individuos señalan que para ellos un cambio importante que reconocen tiene que ver con aspectos de su carácter, su temperamento, y sobre todo su conducta moral. Eso fue mencionado principalmente por personas como Rosa Barroso, Jazmín Márquez y

Marina Uribe y Aarón Uribe. Aunque en este caso no se priorizó estudiar esos cambios, me parece que sería conveniente estudiarlos a futuro. La razón por la cual se priorizó centrarse más en las continuidades es porque en muchos de los trabajos que abordan el tema de la conversión, no toman a fondo cuál es el pasado religioso y la historia de los individuos. En ese sentido y como lo he expuesto en este capítulo, ese pasado no es cosa menor, pues sí es un elemento que de alguna manera condiciona la elección del pentecostalismo. Muchos de esos individuos señalaron que en su niñez tuvieron contacto con el cristianismo evangélico, por sus abuelos o alguien cercano a ellos en su familia.

Conclusiones generales

El crecimiento exponencial del pentecostalismo juarenses en las últimas décadas (evidenciado en los censos) tiene que verse como el resultado de su capacidad para atraer diversos segmentos de la sociedad, que pueden ser muy distintos entre sí, tanto culturalmente como socioeconómicamente. En distintos contextos mundiales, latinoamericanos y en México, hay numerosos ejemplos paralelos.¹¹⁵ En Ciudad Juárez tienen presencia grupos que se identifican principalmente con un modelo pentecostal clásico o tradicional, otros con el pentecostalismo apostólico (como es el de La Luz del Mundo), aunque de este modelo es el que menos representatividad tiene en la ciudad, y otros más con denominaciones que se renuevan con los rasgos del neopentecostalismo, definidos y diferenciados por la clase social, el nivel de educación y por el grado de involucramiento, de participación y postura en temas políticos y de actualidad, como derechos humanos, de reproductividad y democracia.

Los modelos explicativos más actuales que han analizado el pentecostalismo, trabajados en los estudios de colegas mexicanos y latinoamericanos, han advertido de las transformaciones sustanciales de este fenómeno carismático; sin embargo, no dan cuenta del todo de la gama diversa de congregaciones pentecostales presentes en este movimiento religioso. También faltan estudios que analicen las modalidades socio culturales que pueden adquirir estas iglesias cristianas en situaciones coyunturales y en distintos contextos locales, como es el caso aquí estudiado de Ciudad Juárez. Me parece que el pentecostalismo estudiado en esta tesis exige un esfuerzo de definición que intentaré realizar en los siguientes párrafos, pues no corresponde del todo con los modelos referidos anteriormente.

Principales aportes de mi investigación al estado de la cuestión o al estudio específico del tema que aborda la tesis

Para definir al fenómeno pentecostal que ha sido estudiado en esta tesis, ya no se puede considerar al pentecostalismo bajo la caracterización del pentecostalismo clásico o tradicional que en sus inicios era asceta y apolítico. Tampoco se puede definir por su carácter purista, ni como religión de fronteras cerradas que rechaza a los sincretismos y a las prácticas que se consideran pecaminosas, como lo definió Patricia Fortuny (2002), a partir de sus estudios del pentecostalismo en Jalisco y Yucatán. Carlos Garma (2004) quien señaló los aspectos doctrinales para su caracterización, en su estudio del pentecostalismo en Iztapalapa, en la ciudad de México,

¹¹⁵ Revítese el estado de la cuestión que se ha expuesto en la introducción.

puntualizó que se trata de un tipo específico de iglesias protestantes que, a pesar de las diferencias y variantes que podrían encontrarse entre ellas, comparten rasgos comunes que posibilitan a sus miembros considerarse como herederos directos y escogidos que continúan participando del Primer Día de Pentecostés. Eso sigue teniendo vigencia en el pentecostalismo estudiado en esta tesis, sin embargo, en la actualidad tampoco se limita a la participación religiosa cuyo eje se define por el día de pentecostés, sino que incursiona eventualmente en otros ámbitos como el social/político. La incursión en estos campos puede ser intermitente y coyuntural, mas no estructural. La evidencia más clara de ello se encuentra en el abordaje que hice en el capítulo 2, en la que pastores y congregaciones pentecostales salieron a las calles a manifestarse, haciendo marchas en contra de la violencia y haciendo un llamado a la sociedad en general, incluyendo a autoridades gubernamentales a “acercarse a Dios”. Los niveles de violencia que se suscitaron a partir del año 2008 en adelante y se mantuvieron así hasta 2013, trajeron masacres de estudiantes, ejecuciones en la vía pública a plena luz del día, un ataque de carro bomba, asaltos a mano armada en la calle, robos express de automóviles, mejor conocidos como carjacking, secuestros, cobros de extorsión y quema de locales de negocios de distintos giros comerciales. Razón por la que no es sorprendente que la coyuntura social haya puesto las condiciones para que se diera la incursión de los grupos religiosos en el ámbito social/político.

Tampoco son suficientes las definiciones que caracterizan al neopentecostalismo (Frigerio, 1994; Mansilla, 2006) para entender las congregaciones pentecostales populares que han sido estudiadas en este trabajo de investigación. Es cierto que en el fenómeno estudiado hay una religión con la política, elemento que ha sido característico del neopentecostalismo, pero no hay una visión y organización empresarial, construida a través de los *massmedia*, ni la mayoría de sus miembros pertenecen a una clase social media o alta, con estudios más allá de lo básico. También es insuficiente la definición de neopentecostalismo porque, aunque de hecho estas iglesias se han actualizado y retoman algunos elementos que otros autores han atribuido al neopentecostalismo, como el énfasis en la “guerra espiritual” y la solución de problemas sociales por medios espirituales (Frigerio, 1994; Wynarksyk, 1993), hay un marcado elemento popular en su habitus, apreciable sobre todo en las trayectorias de movilidad religiosa, pero también en la narrativa de algunos pastores. Es el caso de aquel pastor que aseguraba que la ciudad había sido pactada por seguidores de Satanás, para llevarla a los niveles de violencia que se vivieron. Mismo que comenzaron a descender cuando un anciano indio de los Estados Unidos, visitó Ciudad Juárez con el propósito de orar para expulsar a los demonios que eran causantes de tanta

violencia y crimen. No menos llamativa es la narración de un pentecostal que afirmaba que en la ciudad operaban alrededor de 200 secas satánicas que estaban aliadas con los cárteles de la droga para provocar violencia y cometer actos de maldad.

Se requiere entonces de una categoría especial para atender un pentecostalismo que, por un lado, corresponde a un modelo tradicional, pero no por su ascetismo, sino por su origen popular, (como lo afirma Mansilla, 2009) en el que sus integrantes están conformados en una buena parte por individuos de clase media/baja y baja, y cuentan solo con educación básica en su mayoría (aunque hay excepciones). Sobresale en este segmento, el énfasis en la experiencia cosmológica (que pudimos evidenciar tanto en los relatos de los pastores, en los rituales de exorcismo, como en las trayectorias de movilidad de los fieles) que mantienen una continuidad con otras religiosidades populares, a las que satanizan por ser especialistas en la manipulación de poderes mágicos.

Un aspecto que me parece que no ha sido lo suficientemente tratado es precisamente la relación entre el pentecostalismo y otras religiones populares, y que es central en el aporte que esta tesis propone. Una excepción en México es el trabajo de Carlos Garma (1987) en el que se abordan estas relaciones, pero está situado en un contexto rural e indígena en el estado de Puebla. También los estudios que tratan la relación entre pentecostalismo popular y religiones afroamericanas o indígenas lo han señalado en países como Brasil, Colombia y Guatemala. Lo propio han hecho los estudios de colegas en África. En esta tesis el abordaje se diferencia en que se hace en un contexto urbano y fronterizo. ¿Qué relevancia tiene esto? Pienso que la complejidad de las relaciones adquiere matices propios en un contexto urbano. Las relaciones están configuradas principalmente bajo la tensión, en un contexto de conflicto, pero esa tensión está asociada a las interpretaciones pentecostales de los problemas sociales más notables como la violencia, los homicidios, feminicidios, y demás crímenes asociados, que tienen lugar por las condiciones que se generan a partir de múltiples factores asociados con las estructuras económicas, políticas y sociales de una urbe. No se trata de relaciones que se configuran a partir de la interpretación de problemáticas rurales, como una mala cosecha, despoblamiento de asentamientos en búsqueda de mejores condiciones de vida en otro lugar, afectación de fenómenos naturales, etc. Este asunto lo retomaré más detalladamente en las siguientes páginas.

Además, en el caso particular de Ciudad Juárez no se ha trabajado ni desde la historia, ni la sociología, ni la antropología, lo suficientemente los temas de religión en general. Son muy

escasos los textos con los que se cuenta. Algunos artículos y no más. No hay un estudio extenso, ya sea libro o tesis, que dé cuenta del campo religioso juarense, mucho menos del pentecostalismo. En ese sentido, me parece que además de proponer una conceptualización para el pentecostalismo que aquí se ha estudiado, esta tesis es un aporte considerable a los estudios del tema en la región. Respecto a la región Juárez-El Paso porque abona a un vacío de literatura en primer lugar; pero si nos referimos a la región fronteriza en general, me parece que también hay un aporte considerable. Si bien en otras localidades a lo largo de la frontera, sí hay muchos trabajos sobre el tema, como es el caso de Tijuana, no hay tampoco un estudio que aborde el pentecostalismo que he llamado popular, y sus relaciones con otras religiosidades populares.

Se han hecho muchos estudios desde distintas disciplinas sociales sobre la realidad de Ciudad Juárez y sus distintos problemas, en los que se ha privilegiado el abordaje del tema de la violencia, el género y la política. Sobre todo, los dos primeros se han estudiado más, se ha dicho mucho de cómo esa violencia ha impactado en la economía, cómo ha afectado a la imagen de la ciudad, cómo lo ha hecho a las estructuras familiares, a las mujeres o a los más vulnerables, pero no se ha hablado cómo ha afectado o incidido en los grupos religiosos, ni tampoco cómo los grupos religiosos se han plantado frente a ella, qué respuestas han dado a esos problemas que derivan de la violencia. Me parece que de entrada muchos de los estudios sociales sobre Juárez, en términos muy generales, no han articulado todavía las distintas esferas de lo social, o por lo menos no es el caso de la religión, con la violencia, con la política, etc. Aunque falta mucho por hacer en más estudios que profundicen al respecto, creo que a algo de eso también contribuye esta tesis.

En ese sentido, el abordaje que se propone en esta tesis contempla al pentecostalismo no como una religiosidad que rompe de manera radical con las otras religiosidades populares que históricamente le han precedido, sino más bien al contrario mantiene un habitus de explicación, representación y acción cosmológico popular que es sumamente relevante para entender el fenómeno de la movilidad religiosa. Comúnmente, en otras investigaciones se ha puesto el énfasis en el rechazo hacia las creencias, el misticismo, la ritualidad, las entidades sagradas de las religiones rivales, como resultado de las vehementes invitaciones de pastores y líderes a la conversión de los sujetos a la nueva fe, en los que desde un discurso del deber ser, se les ha demandado una ruptura radical con su vida religiosa anterior para así renacer como “nuevas criaturas”, modernos en cuanto a la visión de prosperar, respecto a un ascenso en la

escala social, el abrazamiento de valores modernos que las otras religiones no proponían, y que en ocasiones han redundado en mejorías económicas y educativas. De modo contrario, en esta investigación se pone el énfasis en la continuidad con esa religiosidad popular previa, que se aprecia de manera más visible en su cosmología, impregnada de elementos mágicos y en la reapropiación de ciertas prácticas y creencias, resignificadas desde la moralización cristiana evangélica. Sin restar el aporte de las investigaciones anteriores, en ellas no se atendía suficientemente la relación profunda en el sustrato cosmológico, y con ello se hacía un tanto de menos las continuidades o paralelismos entre las religiones, para privilegiar los cambios culturales y sociales.

Aportes al debate académico de la discusión teórica en que se inscribe esta investigación

Por tanto, considero que este pentecostalismo exige ser explicado y definido de manera propia, pues posee rasgos que lo caracterizan como un pentecostalismo clásico, aunque también tiene sus matices que son identificables con el neopentecostalismo, como su religión con el ámbito político. El termino más adecuado sería **pentecostalismo popular**. Podría sonar redundante, pues el pentecostalismo con sus “dones milagrosos”, que han sido su sello distintivo, ya lo inserta en el campo de la religiosidad popular, según la definición de autores como Pablo Semán (2008). Sin embargo, el adjetivo de popular enfatiza el rasgo de magicalización en las interpretaciones religiosas sobre la realidad en la que se desenvuelve este pentecostalismo. Además, el habitus religioso de este pentecostalismo, tiene muchos paralelismos con el de otras religiones populares que han sido sus adversarias en el campo y que también han sido objeto de lectura desde las interpretaciones de la “guerra espiritual”.

En el pentecostalismo aquí estudiado se tiene la creencia que hay dos grandes categorías de personas: las que son los creyentes convertidos a la “verdadera” fe cristiana¹¹⁶ y los que no son, a quienes etiquetan como personas que pertenecen “al mundo”. Este criterio de clasificación está basado en la interpretación que dan al texto bíblico, específicamente en el Evangelio según San Juan, pues en él se apoyan para afirmar que quienes han “aceptado a Cristo como salvador”, tienen la potestad de ser “hijos de Dios”: “Mas a todos los que le recibieron, a los que creen en

¹¹⁶ Eso excluye a los católicos y a otros grupos cristianos, como la Luz del Mundo, los mormones y los testigos de Jehová, entre otros. Solo consideran “verdaderos” cristianos y “hermanos” en la fe, a quienes profesan sus mismos dogmas, tales como la autoridad de la Biblia, la fe en Jesucristo, que no “adoran” imágenes ni creen en la Virgen o en los santos, pues eso lo consideran idolatría. También consideran idolatría la exaltación de líderes que se autoproclaman como apóstoles o profetas, como ocurre con la Luz del Mundo o los mormones.

su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios” (Juan 1:12), y por tanto ser “salvados” de la condenación; mientras que los que no lo han hecho están en el mundo y más aún, “son hijos del Diablo”, están bajo su dominio y viven en la oscuridad espiritual. Para argumentar eso retoman otro fragmento del Evangelio en el que Jesús le dice a los fariseos que no creían en él: “Vosotros sois de vuestro padre el diablo, y los deseos de vuestro padre queréis hacer. Él ha sido homicida desde el principio, y no ha permanecido en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, de suyo habla; porque es mentiroso, y padre de mentira” (Juan 8:44). Esto no significa que sean vistos como satanistas ni como autores de hechos sangrientos o inhumanos, pero sí que no pertenecen a Dios, porque no creen en Jesús. La postura es sumamente radical en cuanto a catalogar a quienes conforman el “nosotros” y el “los otros”, de manera que, a partir de eso, todas aquellas personas que no forman parte del “rebaño de Dios”, necesitan ser “salvados”, porque están “lejos de Dios”. Según su dogma, quienes “son hijos de Dios” hacen cosas que “agradan a Dios”, pero quienes no lo son, hacen cosas que “agradan al Diablo”. Hasta aquí, este pensamiento no es muy distinto al de otros cristianos evangélicos¹¹⁷ pues más o menos es homogéneo, pero la diferencia importante viene a continuación: en el pentecostalismo popular, se radicaliza la creencia de que en esta separación entre hijos y no hijos de Dios, las fuerzas espirituales, divinas y demoniacas, constantemente libran una lucha real, que incluso puede manifestarse materialmente, en la que se disputan las almas de los individuos. Esa lucha se puede librar tanto en el ámbito personal individual, o en lo colectivo, en los problemas sociales. La justificación de esto se retoma de la interpretación de un fragmento de las epístolas paulinas: “Porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores de las tinieblas de este siglo, contra huestes espirituales de maldad en las regiones celestes” (Efesios 6:12). Con ello se abre la plausibilidad de que quienes no son devotos creyentes están mayormente expuestos a ser atacados o afectados por las fuerzas malignas de Satanás y, los que sí son, están comprometidos a combatir a su enemigo, hacerle la guerra. Entonces, ¿Qué significa una “guerra espiritual”? ¿para qué sirve?.

La “guerra espiritual” que ha sido estudiada en esta tesis se trata de un marco de representación pentecostal en el que se asume la existencia de una lucha entre fuerzas malignas

¹¹⁷ Los evangélicos históricos, por ejemplo, tienen una postura más racionalista sobre Dios y el demonio. Estos reconocen la existencia de ambos y una pugna entre ellos, pero no es un tema central en la conformación de su religiosidad, ni se instrumenta de una manera especial, de hecho tienden a no abordarlo mucho o consideran que “al Diablo no hay que ponerle mucha atención”.

(demoniacas) y benignas (divinas), idea que estructura medularmente el habitus religioso del pentecostalismo popular juareense. El habitus (Bourdieu, 2006), como estructura interiorizada en los individuos, por tanto, invisible, pero evidenciable en discursos y prácticas, está conformada por creencias arraigadas, ideas, opiniones y costumbres, que a su vez estructuran maneras de valorar e interpretar diferentes hechos. El habitus es una matriz interiorizada para representar, valorar y practicar una religiosidad con perspectiva cosmológica holística (como la llamó Pablo Semán), es decir, vinculada a la credibilidad y plausibilidad de fenómenos sobrenaturales que no encuentran una explicación racional empírica, como es el milagro, la magia y la hechicería, el mal de ojo, la intervención de los santos protectores, la agencia de entidades sobrenaturales en el transcurso de la vida diaria. De aquí se desprende la “guerra espiritual” que es comandada por distintos pastores de congregaciones pentecostales. Su enunciación y su performance ritual instrumenta un conjunto de prácticas, acciones, estrategias, rituales, creencias, y discursos con el propósito de que los creyentes combatan al Diablo y sus secuaces, y con ello se sumen a una cruzada para que Dios y el bien reinen en el mundo. A través de ese marco se han interpretado una serie de hechos y problemas de distinta índole y escala. En la escala a nivel social vale la pena detenerse un poco para pensar en lo siguiente.

Me parece que hay que subrayar la magicalización de las interpretaciones religiosas sobre la realidad social, como uno de los elementos que deben estar presentes en la discusión del fenómeno religioso actual en México. En los estudios existentes sobre la participación política o social de los grupos religiosos conservadores, como por ejemplo en el libro *Familias, iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos* (2018) se ha señalado su oposición a la agenda de los sectores más liberales y progresistas de la sociedad mexicana, en temas como familia, aborto, el matrimonio igualitario, la adopción, etc. Todos temas relevantes y actuales en las discusiones sobre los derechos humanos que se suscitan en México, y que con frecuencia tienen como un escenario común de discusión el espacio público. Sin restar importancia lo anterior, me parece que eso no es todo lo importante que se ha llevado a la discusión o, al menos a la exposición, al espacio público; no se ha dicho mucho de esta visión mágica que todavía es vigente para algunos de estos grupos pentecostales y que es el sustento de su actuación en el espacio público. Es cierto que la participación de los pentecostales que aquí se ha abordado no va dirigida en contra de los temas de derechos civiles citados sino en contra de la violencia, hecho que es un dato importante por sí mismo. De cualquier manera, en ese sentido pienso que el trabajo que se ha realizado en esta investigación abona un poco a la discusión de la participación ciudadana de un sector

religioso conservador, cómo es que se han justificado y organizado para intervenir en el espacio público, aspectos que llevan a hacerse la pregunta de si con su acción han contribuido al detrimento de la laicidad y democracia, o simplemente ha quedado en un intento fallido que de facto solo evidencia la existencia de libertad para expresarse, la cual les ha permitido visibilizarse. La respuesta no es simple, porque me parece que tiene muchos matices. Considero que hay elementos que bien pueden ser acciones de libertad de expresión, pero también hay elementos que rayan en la intolerancia o que atentan contra la laicidad, aunque solo queden en eso, en atentar. Es decir, el Estado sigue siendo laico pese a ello. Por ejemplo, en cuanto a las acciones como marchas y manifestaciones en contra de la violencia la participación de los grupos pentecostales no es tan distinta de las que han hecho otros sectores, ni están en contra de los intereses en común de la mayoría de los ciudadanos, por el contrario, la gran mayoría se opone a la violencia, sobre todo la que es generada por el crimen organizado. Estas marchas tampoco se trataron de una movilización que atente contra derechos civiles por los que pugnan otros grupos de la sociedad. Por tanto, en lo que concierne solo a eso, pienso que hay un ejercicio de libertad de expresión que no vulnera la laicidad ni la democracia.

No ocurre de la misma manera en lo que respecta a la intervención en espacios como la administración pública, las iniciativas como la policía celestial, la cercanía con los gobiernos y los beneficios obtenidos de esas instancias. Tampoco es un ejercicio muy democrático el obtener acceso a espacios administrados por el Estado de manera un tanto privilegiada, como los centros penitenciarios, tal como si se tratase de un derecho que no todos los grupos religiosos pueden tener, sino solo está reservado para unos cuantos. Recordemos, por ejemplo, que a los testigos de Jehová o a otros grupos religiosos fuera de los evangélicos y los católicos no se les permite el ingreso al Centro de Readaptación Social.

Además de lo anterior, este tema de la guerra espiritual también puede dar material para otras discusiones que tienen que ver con la movilidad religiosa. Creo que el planteamiento de considerar el habitus, como una estructura central que también define constantemente aspectos en la biografía de movilidad religiosa de muchos fieles cristianos de iglesias pentecostales es novedoso. La “conversión” de muchos individuos que anteriormente eran devotos de la Santa Muerte o del niño Fidencio, no implicó una ruptura con su habitus cosmológico popular, sino una reformulación en la cual se explican el bien y el mal presente en sus vidas como resultado de intervenciones de Dios y del mal. En el habitus pentecostal también es central la creencia en

el poder del Espíritu Santo y su acción sobre las personas; los fieles le atribuyen, entre otras cosas, la tarea de sensibilizar a los seres humanos para que tengan fe, de guiarlos en su vida diaria en la toma de decisiones, convencer de la maldad o bondad de una acción, pensamiento, o influir para que las personas se arrepientan de sus pecados. Para los creyentes es como la voz de la conciencia divina que les susurra en su conciencia individual para moldear su comportamiento moral. También se le atribuye a esa entidad divina la propiciadora de la conexión entre los creyentes y Dios, mediante la sensibilización de la parte emocional y psicológica de los individuos, así como el poder de inspirar a los creyentes o de revelar conocimiento sobre distintas cosas o hechos de distinta índole. En innumerables ocasiones escuché de boca de los feligreses con los que conviví durante el periodo de campo, frases como: “Dios me dijo que”, “el Señor puso en mi corazón que”, etc. como una especie de revelación extrasensorial. Muchas veces eran el elemento de justificación para la toma de decisiones. Otra cosa que se le atribuye es el poder de sanar problemas emocionales, dar motivación a las personas que sufren por alguna situación, o dar fuerza de voluntad para dejar vicios o adicciones. Cuando eso no es suficiente y los casos son extremos, parte de los instrumentos utilizados para sanar a los individuos, está la práctica del exorcismo y sanación que se realiza en las congregaciones con el propósito de librar del mal a los individuos y ha sido recurrente en el pentecostalismo popular juarense.

Desde tiempo atrás, en la historia del pentecostalismo, los trastornos psicológicos y de salud, muchas veces han sido vistos como resultado de la intervención del “maligno” en las vidas de los individuos, cuyos efectos pueden manifestarse en enfermedades, posesiones demoníacas, trastornos psicológicos; frecuentemente identificados por la ciencia médica en depresiones, alucinaciones, esquizofrenia, enfermedades terminales, etc. Cabe aclarar que no siempre y en todos los casos de estos padecimientos se les atribuye la incidencia demoniaca. Generalmente se considera como parte de ello, cuando los individuos cometen alguna acción que es considerada como pecaminosa (por ejemplo, cuando alguien participa en algún ritual o práctica esotérica o realizó una acción inmoral como la fornicación). A eso se le nombra abrir puertas para que el demonio tenga cabida en el cuerpo de los humanos. Dicho eso, es posible pensar que el análisis que se presenta de este fenómeno aporta elementos en las discusiones sobre la concepción de la salud y del cuerpo. Sé que hay muchos trabajos que han abordado el tema de la salud y el cuerpo en distintos contextos religiosos, sin embargo, creo que algo innovador en el trabajo que se realizó aquí es que estas prácticas están presentes en un contexto primordialmente moderno, urbano y no indígena.

El pentecostalismo popular en Ciudad Juárez

Las prácticas de exorcismo y rituales de sanación ya eran recurrentes, aún antes de la coyuntura social más fuerte en la historia reciente, pero considero que se exacerban a partir de ese periodo, porque la violencia, la inseguridad, la decadencia, y el narcotráfico son elementos que demandan una protección que muchas veces se busca y encuentra en las congregaciones evangélicas que ofrecen comunidad, pero también bienes simbólicos para enfrentar y controlar a las fuerzas del mal. Por tanto, es importante preguntarse sobre la relación de esta guerra espiritual con la realidad social de Juárez, pues la idea que sostiene la guerra espiritual se asocia estrechamente con la idea de perdición, que a su vez tiene relación, según considero, con la construcción histórica de una leyenda negra, asociada con el crimen, la ruina moral y cultural, la violencia, y la perdición. En ello radica que los pentecostales consideran que todas las personas deben experimentar esa conexión con lo divino para la cual es necesario convertirse a su fe. Esto se hace más relevante si esas personas han cometido actos que rayan en el delito, la violencia extrema, las violaciones, y todo tipo de crímenes pues son considerados pecados graves que requieren ser perdonados y las personas ser sanadas, para su salvación. En el contexto de Ciudad Juárez, en el que existe una realidad con múltiples problemas y conflictos, y por ello una cantidad considerable de personas que han sido partícipes o autores de actos de esa naturaleza, requieren con mayor razón arrepentirse y convertirse a Dios, según ese discurso religioso.

En esa línea discursiva religiosa los creyentes que forman parte como miembros de las congregaciones, junto con sus pastores y líderes, tienen la tarea y compromiso moral de compartir de su fe evangelizando a quienes no son creyentes para que se conviertan y formen parte de la grey, pero cuando eso no es suficiente para reducir la brecha entre Dios y los individuos, cuando se presenta una realidad que rebasa todos los niveles y los problemas adquieren dimensiones mayores, la interpretación de lo que sucede puede radicalizarse. En ese sentido, las ciudades como Juárez, que presentan una realidad en la que hay altos índices de violencia, delitos de alto impacto, feminicidios, problemas de salud como la adicción a las drogas, etc. necesitan con mayor urgencia “salvación y acercamiento a Dios”, y las causas de ello pueden ser entendidas como una influencia demoníaca extraordinaria, a la que es preciso combatir y emprender “una lucha espiritual para arrebatarse al Diablo las almas” de los individuos, para así rescatar a la ciudad.

Históricamente, desde inicios del siglo XX, Ciudad Juárez ha sido objeto de señalamientos negativos que han construido una leyenda negra de la frontera. Leyenda que se ha reproducido principalmente desde el interior del país, pero también desde Estados Unidos. Esa visión estigmatizante es compartida con otras ciudades fronterizas, pero en el caso de Juárez tiene una historia particular. Desde los años veinte y parte de los treinta la leyenda se construyó en torno a la idea de pecaminosidad, de libertinaje y de excesos, relacionados con el tráfico de alcohol, la prostitución y la vida nocturna. En la historiografía existente sobre Juárez está registrado un sinnúmero de críticas de ese tipo, proveniente de voces como la prensa nacional, la del sur de los Estados Unidos y también en crónicas de visitantes eventuales. Los años posteriores en la década de los 40 y 50, las cosas no cambiaron mucho, el estigma persistía. Incluso en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, el gobierno de los Estados Unidos comenzó a imponer una prohibición a algunos de sus ciudadanos, como los soldados acantonados en el Fort Bliss (ubicado a las afueras de El Paso, Texas), para que no visitaran la ciudad. Hacia finales de la segunda mitad del siglo, en los años noventa, este estigma recobró vida, pero ahora el señalamiento principal ya no era tanto la pecaminosidad inmoral, sino los feminicidios y la inseguridad, especialmente para las mujeres. En la primera década del nuevo siglo la violencia se incrementó estrepitosamente, cuando los índices de homicidios dolosos, cometidos en el contexto de la guerra contra el narcotráfico (durante el sexenio de Felipe Calderón), se dispararon significativamente, llegando con ello al culmen de los señalamientos como una ciudad sumamente violenta. Personalmente recuerdo que, entre 2008 y 2013, cuando viajé en varias ocasiones al interior del país, algo sobre lo que siempre se me preguntaba cuando otras personas sabían que provenía de Ciudad Juárez, era el tema de los feminicidios y de la violencia. Para muchas personas Ciudad Juárez era y aún sigue siendo sinónimo de violencia y asesinatos. La idea de Juárez como lugar peligroso y de perdición, de decadencia, había cobrado nuevas fuerzas durante las últimas dos décadas. Desde luego, no es que esa realidad fuera ficticia, ni la histórica ni la contemporánea, pero a pesar de ella, también es cierto que hay una idea parcial y sesgada al respecto-¿A qué me refiero?-Me parece que, más allá de la construcción de la leyenda negra de Ciudad Juárez, sus problemas sociales y conflictos no han sido suficientemente estudiados y explicados de una manera que esclarezca de fondo la compleja problemática, bajo un análisis riguroso y completo, sin los prejuicios o sesgos que tienden más a contribuir a reproducir la leyenda negra; desde la historiografía se ha abordado el tema de la leyenda negra en su construcción a lo largo del tiempo (González de la Vara, 2002; Martínez, 1982; Flores

Simental, 1996), pero estos esfuerzos se han enfocado a desmitificar sobre todo las opiniones y miradas de ciertos sectores, en la primera mitad del siglo XX, que no entendían la realidad juarense y la enjuiciaban desde una perspectiva moral. Por ejemplo, en el caso del trabajo de González de la Vara (2002), cabe destacar que se omite por completo el tema de los feminicidios así como otros que quizá resultan incómodos en la historia juarense; otros trabajos en el ámbito de la academia, me parece que tampoco atienden suficientemente el análisis de problemas sociales que se presentan en la ciudad; hay muchos artículos e incluso libros sobre temas sensibles como el de los feminicidios, pero considero que son insuficientes para explicar toda la complejidad de la realidad sobre esos crímenes y su relación con otros problemas. Se ha escrito y abordado pero, principalmente, desde el ámbito periodístico. Los temas más trascendentales en el periodo contemporáneo como lo son los feminicidios, la violencia y el impacto de la maquiladora, se han retomado sobre todo por la prensa y los trabajos de investigación de algunos periodistas, que de fondo no explican asertivamente los problemas de la ciudad. La realidad exige una mejor explicación, en una perspectiva crítica pero balanceada, sensible a la complejidad que se vive y no solo como un tema rentable. En ese sentido me parece que los esfuerzos de esos trabajos están más enfocados a vender que a esclarecer las problemáticas. Entonces, ¿qué relevancia tiene esto?. Creo que tanto las opiniones prejuiciadas de la leyenda negra, como la relativa parcialidad y sesgos de los trabajos que han abordado los temas de problemática social de Juárez, han contribuido a formar una percepción sobre la ciudad que constituye la visión que más permea en la sociedad en mexicana en general, incluyendo una buena parte de la juarense. De ahí que no es de extrañar que esa visión que más permea haya sido retomada por diversas instancias y actores de acuerdo con sus intereses. En el caso de los grupos religiosos como los pentecostales, por ejemplo, el interés es el proselitismo, a partir de la justificación e instrumentación de una guerra espiritual que le permite enarbolar la realidad problemática de Juárez. Es decir, si hay feminicidios, esto sirve como punto de partida para que desde los intereses de los grupos religiosos se pueda justificar que hay una fuerza maligna operando en la ciudad que debe ser combatida.

En las últimas dos décadas, la guerra espiritual dentro de las iglesias pentecostales ha cobrado especial relevancia a raíz de la crisis social más apremiante en la historia reciente de la localidad. Desde esa perspectiva se han interpretado también hechos suscitados en el nivel social o institucional: la violencia e inseguridad social más cruenta, por ejemplo. Aunque esto tiene sus matices, pues antes de que estallara la crisis de descomposición social en Juárez hacia finales de

la década anterior, ya era común atribuir la presencia de problemas y malestares a la acción demoníaca; eventualmente los hechos sangrientos o crímenes de gran violencia, como los feminicidios, podían verse como actos influenciados por el Diablo, por citar un ejemplo. Cuando la violencia llegó a niveles inéditos, a finales de la década pasada (a partir de 2008), muchas congregaciones de creyentes pentecostales dejaron la oración en los templos y salieron a las calles, no con pancartas políticas, sino a hacer política manifestando su fe pública, como demanda social de la urgencia de acercarse a Dios para enmendar a la sociedad. Posteriormente, algunos pastores decidieron ir más lejos y buscaron participar en las instancias políticas para regenerar los ambientes y conquistar el espacio público y el reino secular para Dios.

En el plano de las competencias entre los evangélicos con otras minorías religiosas, en particular con las religiosidades populares, también ha sido efectiva la Guerra Espiritual. Muchos pastores entrevistados consideran que las prácticas vinculadas con el espiritismo, la adoración a la Santa Muerte, o el Niño Fidencio son manifestaciones de la influencia demoníaca a través de las cuales se abren puertas para que se adueñe de las personas y les haga mal. El demonio y sus huestes son espíritus que tienden a anidarse en los cuerpos de los no cristianos. Desde ahí busca operar el mal: destruir a las personas y “alejarlas de Dios”, y usarlas como instrumentos de la maldad. De esta manera los pentecostales explican que un segmento de la sociedad juarense y una parte del crimen organizado opera bajo influjo del demonio o Satanás. Según esta interpretación, de ahí se derivan: la violencia en las calles, las narcoejecuciones, las violaciones, la corrupción de las corporaciones policiacas y su colusión con el crimen organizado, especialmente visibles partir de 2008. Se cree que las personas que cometen tales actos están bajo la influencia dominante del Diablo y sus secuaces. Y por ello las ceremonias de liberación y exorcismo no solo contribuyen a la salvación de individuos, sino de la sociedad en su conjunto. Aquí se hace necesario preguntarse: ¿bajo qué intereses se instrumenta una guerra espiritual? ¿Cómo se justifica?

La guerra espiritual y la política

Para responder a la primera pregunta, me parece que los creyentes pentecostales consideran que tienen el compromiso moral/religioso de actuar frente a esas problemáticas y hacer una limpieza a través de ciertos instrumentos entendidos como “armas espirituales”, entre los que se incluyen acciones religiosas: oraciones, plegarias a Dios por la paz, etc. Pero la guerra espiritual también se realiza mediante actos cívicos y hasta políticos: marchas, manifestaciones en contra de la

violencia, participación más activa en partidos políticos (PES). Como respuesta a la segunda pregunta, me parece que la justificación descansa sobre el discurso de buscar la paz para la ciudad, la cual ha sido una de las necesidades apremiantes para Juárez. Cabe destacar, que históricamente, aunque Juárez ha padecido mucha indolencia de parte de sus gobiernos, la ciudadanía, contrariamente, ha sido muy activa. En los tiempos más recientes no es tampoco la excepción, pues existen un amplio número de colectivos feministas, de grupos de madres que buscan a sus hijas desaparecidas, así como de ciudadanos que protestan y exigen la revocación del presidente municipal en turno, por ejemplo.

Para llevar a efecto la guerra espiritual en el espacio público, que inicio a partir de 2008, ha sido fundamental el papel de los pastores y líderes, sobre todo de aquellos que participan en las alianzas con otras congregaciones. El combate al mal ha sido una justificación ideológica evangélica para hacer política. Eso porque la organización y coordinación de esfuerzos encaminados para abatir el mal, no se da de manera espontánea ni aleatoria. Son esos actores que están legitimados por sus comunidades, para poder organizar y guiar las actividades desarrolladas por ellos y los creyentes miembros de sus congregaciones.

Bibliografía

- Algranti, Joaquín (2008). "De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma - estudio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino". En *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 179-209
- Anderson, Justo C. (1978) *Historia de los Bautistas, Sus bases y principios*. El Paso, Casa Bautista de Publicaciones
- Anderson, Justo C. (2001). *Historia de los Bautistas*, tomo I. El Paso, Casa Bautista de Publicaciones.
- Anderson, Justo C. (1990). *Historia de los Bautistas*, Volumen 3. El Paso, Casa Bautista de Publicaciones.
- Argyriadis, Kali. (2014) "Católicos, apostólicos y no-satánicos": Representaciones contemporáneas en México y construcciones locales (Veracruz) del culto a la Santa Muerte. En *Cultura y Religión* Vol. VIII/ N°1/enero-junio/pp.191-218
- Argyriadis, Kali y Nahaycilli Juárez (2). "Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano" en *Raíces en Movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*
- Aziz Nassif, Alberto (2012). "Violencias en el Norte de México: el caso de Ciudad Juárez", en *Iberoamericana*, XII, 48
- Bastian, Jean Pierre (1991). *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México, FCE.
- Bastian, Jean Pierre (2006). "De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa" en *Diversas miradas a los protestantismos latinoamericanos*.
- Bastian, Jean Pierre (2011). "Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas" en *Pluralización religiosa de América Latina*. Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte; México, D.F.: CIESAS.
- Beckford, James (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge, University Press
- Beltrán, Rubén (2010). "La llegada del protestantismo a la ciudad de Chihuahua" en *Chihuahua. Horizontes de su historia y su cultura*, Tomo I. México, Grupo Editorial Milenio
- Berger, Peter (2006). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Editorial Kairós.
- Bourdieu, Pierre (1971). "Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber" en *Archives de Sociologie*, tomo II, número I, pp. 1-15

- Bourdieu, Pierre (1988). *Cosas dichas*. Barcelona, Gedisa.
- Bourdieu, Pierre y Loid J.D. Wacquant (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México, Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (2006). “Génesis y estructura del campo religioso” en *Relaciones*, 108, otoño, vol. XXVII.
- Campos Machado, Maria das Dores (2007). A magia e a ética no pentecostalismo brasileiro. En *Estudos de Religião*, Ano XXI, n. 33, 12-26, jul/dez
- Cantón Delgado, Manuela (2001). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona, Ariel.
- Cantón, Manuela (2009). “Simbólica y política del diablo pentecostal” en *Revista Cultura y Religión*
- Colabella, Laura (2014). ‘O te vamos a ir a buscar... Un caso de brujería en los límites de la observación participante’. En Rosana Guber (comp) *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogos de campo*. IDES. Mino Dávila. Buenos Aires, Argentina.
- Chesnut, Andrew (2016). Prólogo. En *La Santa Muerte : espacios, cultos y devociones* /Alberto Hernández Hernández, coordinador.— Tijuana : El Colegio de la Frontera Norte ; —San Luis Potosí : El Colegio de San Luis.
- Convención General Bautista de Texas (2002). *Los Bautistas. Historia, Distintivos, Relaciones*. Dallas, Baptist Way Press.
- Cornejo, Cantón y Blanes (2008). *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión*. España, ANKULEGI Antropología elkarte.
- Cornejo Valle, Mónica (2016). “Las definiciones de lo religioso en la antropología social. Conceptos y discusiones clave en la búsqueda de un universal cultural” en *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, IX, enero, pp. 67-88
- Csordas, Thomas (2010). “Modos somáticos de atención” En *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Editorial Biblos.
- De Certau, Michelle (2000). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana, México.
- De la Torre, Renée (2000). *Los hijos de la luz: discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*. México, ITESO/CIESAS/UdG.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.) (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*, El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/ Universidad de Quintana Roo, México D.F.

De la Torre, Renée (2007). "El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical" en *Revista de Universidad de Guadalajara*. Consultado en <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu5.html>

De la Torre, Renée (2013). "La Religiosidad Popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)" en *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2015). Creer, habitar y practicar el territorio: tipos ideales de identidad y residencia en los cristianos no católicos de Guadalajara, Jalisco *Espacialidades*, vol. 5, núm. 2, Universidad Autónoma Metropolitana, en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=419544926005>

De la Torre, Renée y Eloisa Martín (2016). "Religious Studies in Latin America" en *The Annual Review of Sociology*

De Pina Cabral, João; Pedroso de Lima, Antóni (2005). "Como fazer una historia da familia: um exercicio de contextualizacao social" en *Etnográfica*, vol. 9, núm. 2, pp. 355-388

Eliade, Mircea (1991). *Mito y realidad*. Barcelona, Editorial labor.

Fraser, Nancy. 2003. "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation." En *Redistribution or Recognition? A Political- Philosophical Exchange*, editado por Nancy Fraser y Axel Honneth, 7-109. Londres y Nueva York: Verso.

Freston, Paul (1993). *Protestantes e politica no Brasil: da constituinte ao impeachment*. [Tesis de doctorado]. Campinas, Universidade Estadual do Campinas. Departamento do Ciências Sociais do Instituto de Filofofia e Ciências Humanas.

Frigerio, Alejandro (1994). "Estudios recientes sobre el Pentecostalismo en el Cono Sur: problemas y perspectivas" en *El Pentecostalismo en Argentina*, Alejandro Frigerio, ed. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina Biblioteca Política Argentina No. 459 - 1994 pags. 10-28

Frigerio, Alejandro (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. En *Cultura y representaciones sociales*, Año 12, núm 24, marzo 2018

Fortuny Loret de Mola, Patricia (1994). "El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán" en *Nueva Antropología*, vol. XIII, núm. 45, abril

Fortuny Loret de Mola, Patricia (2000). "Lo religioso, núcleo de la identidad de los conversos" en *Sectas o iglesias. Viejas y nuevas religiones*. México, Plaza y Valdés.

García Leguizamón, Fernando (2012). "Protestantes, evangélicos y pentecostales: aclaraciones conceptuales preliminares en un campo de investigación social" en *Revista Folios*, núm. 36, julio-diciembre, pp. 171-187

Garma Navarro, Carlos (1987). *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México. México, Instituto Nacional Indigenista.

Garma Navarro, Carlos (2000). “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano” en *Alteridades*, vol. 10, núm. 20, julio-diciembre, pp. 85-92

Garma Navarro, Carlos (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y en la ciudad de México*. México, Plaza y Valdés/UAM.

Garma Navarro, Carlos (2013). “La brujería como pecado en el protestantismo mexicano” en *Alteridades*, vol. 23, núm. 45, enero-junio, pp. 37-48

Garma, Carlos, María del Rosario Ramírez y Ariel Corpus (coords.) (2018). *Familia, iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos*. México, UAM/Ediciones del lirio.

Gartrell, C. D. and Z. K. Shannon (1985). “Contacts, cognitions, and conversion: A rational choice approach” en *Review of Religious Research* 27(1):32–48.

Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Gervasi, Francesco (2018). *Formas de discriminación en contra de la devoción hacia la Santa Muerte en México, en las interacciones cara a cara y en el tratamiento de la prensa digital*. (s.l.e.), Cisreco Edizioni

Giménez, Gilberto (2002). “Introducción a la sociología de Pierre Bourdieu” en *Colección Pedagógica Universitaria* No. 37-38 enero-junio/julio-diciembre

Giménez, Gilberto (1989). "Nuevas dimensiones de la cultura popular" en *Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm. 7

Giménez Beliveau, Verónica (2017). Terapéuticas católicas, males modernos. Procesos de sanación y exorcismo en Argentina. En *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XXVII, núm. 47, pp. 33-59

Giménez Beliveau, Verónica y Natalia Soledad Fernández (2018). “Somos cuerpo, alma y espíritu”: Persona, enfermedad y procesos de sanación y exorcismo en el catolicismo contemporáneo en Argentina. En *Salud colectiva*. 14(2):161-177.

Goodman, Felicitas D. (1996). “Las múltiples caras de las posesiones” en *Alteridades*, vol. 6, núm. 12, pp. 101-116

Gooren, Henri (2007). “Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis” en *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 46, No. 3 (Sep., 2007), pp. 337-353

González de la Vara, Martín (2009). *Breve historia de Ciudad Juárez y su región*. El Colegio de Chihuahua, Chihuahua.

González Herrera, Carlos (2008). *La frontera que vino del norte*. México, Taurus.

Heirich, M. (1977). Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion. En *American Journal of Sociology* 83(3):653–80.

Hernández Hernández, Alberto (1996). “Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas” en *Frontera Norte* Vol. 8, Num. 15, Enero-Junio

Hernández Hernández, Alberto (2005). *Transformaciones Sociales Y Cambio Religioso en La Frontera Norte De México*. [Tesis doctorado], Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

Hervieu-Leger, Daniele (1991). “Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés” en *Cuadernos de cultura y religión. Secularización, modernidad y cambio religioso*. México, UIA. Pp. 83-101

Higuera Bonfil, Antonio (2016). “La religión transterrada: el culto a la Santa Muerte en Nueva York” en *La Santa Muerte : espacios, cultos y devociones* /Alberto Hernández Hernández, coordinador.— Tijuana : El Colegio de la Frontera Norte ; —San Luis Potosí : El Colegio de San Luis.

Ibarra, Carlos (2019). *Cristianismo Postdenominacional, Movimientos Emergentes y Deconstrucción Religiosa en el Norte de México*. [Tesis doctorado], Tijuana, COLEF.

Jaimés, Ramiro (2007). “Neopentecostales en Tijuana” en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Renée de la Torre/Cristina Zúñiga (coords.). México, CIESAS/COLEF/COLMICH

Jimeno, Myriam (2006) *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/CRIC/Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Universidad del Cauca.

Juárez, Huet, Nahalleili (2014). “Se hace camino al andar: trayectorias espirituales y construcción” en *Un pedacito de Dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*. México, CIESAS/COLMICH/Universidad Veracruzana. Pp. 221-289

Levi-Strauss, Claude (1995). “El hechicero y su magia” en *Antropología estructural*. Barcelona, Ediciones Paidós.

Levi-Strauss, Claude (1995). “La eficacia simbólica” en *Antropología estructural*. Barcelona, Ediciones Paidós.

Lofland, J. and R. Stark (1965). Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective. En *American Sociological Review* 30(6):862–75.

Lozano Garzón, Liz (2009). “¿Guerra espiritual evangélica o brujería indígena? Prácticas mágico-religiosas de los excombatientes paramilitares en contextos de guerra en Córdoba (Colombia)”. En *Universitas humanística* no.68 julio-diciembre de 2009 pp: 69-95

Malinowski, Bronislaw (1948). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona, Paneta-Agostini.

Mansilla, Miguel Ángel (2007). “El neopentecostalismo chileno” en *El Cotidiano*, vol. 22, núm. 143, mayo-junio, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México, pp. 106-114

Mansilla, Miguel Ángel (2009). “Presentación. La pentecosfobia calina. Los fragosos derroteros del pentecostalismo en Iberoamérica”. En *Revista Cultura y Religión*, abril, pp.1-5

Mansilla, Miguel Ángel (2019). La participación política de los evangélicos en Chile (1999-2017) en *Rev. Rupturas* 9(1), Costa Rica, Ene-Jun. pp 179-208.

Marín Alarcón, Nelson (2010). “La representación social del Diablo en el Pentecostalismo: Un estudio de caso en Santiago de Chile” en *Revista Cultura y Religión*, Vol. IV, N° 2

Mardones, José María (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión*. Navarra, Editorial Verbo Divino.

Martínez, Oscar J. (1982). *Ciudad Juárez: el auge de una ciudad fronteriza a partir de 1848*. México, FCE.

Marshall, Ruth (1991). “Power in the Name of Jesus”. En *Review of African Political Economy*, No. 52, Fundamentalism in Africa: Religion and Politics Nov., pp. 21-37

Mauss, Marcel (1970). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Barral editores.

Mauss, Marcel (1979). “Esbozo de una teoría general de la magia” en *Sociología y antropología*. Madrid, Editorial Tecnos.

Melgoza Valdivia, Javier; Ravelo Blancas, Patricia; Sánchez Díaz, Sergio G. (2010). “Ciudad Juárez: sobrevivir en la violencia” en *El Cotidiano*, núm. 164, noviembre-diciembre, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, México D.F., pp. 3-4

Meyer, Birgit (1992). “If You Are a Devil, You Are a Witch and, If You Are a Witch, You Are a Devil.' The Integration of 'Pagan' Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana”. En *Journal of Religion in Africa*, Vol. 22, Fasc. 2, pp. 98-132

Meyer, Birgit (1995). “Delivered from the Powers of Darkness' Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana”. En *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 65, No. 2 (1995), pp.236-255

Meyer, Birgit (2018). “A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo”. En *Debates do NER*, Porto Alegre, año 19, n. 34, p. 13-45, ago./dic.

Monárrez Fragoso, Julia E. (2012). “Violencia extrema y existencia precaria en Ciudad Juárez”. En *Frontera Norte*, vol. 24, núm. 48, julio-diciembre, El Colegio de la Frontera Norte, A.C. Tijuana, México, pp. 191-199

Molinari, Claudia (1995). “El protestantismo en la Tarahumara”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 4, mayo-agosto.

- Moulian Tesmer, Rodrigo (2009). Somatosemiosis e identidad carismática pentecostal. En *Revista Cultura y Religión*.
- Murillo, Carlos (2005). "Orígenes del protestantismo en México" en *Revista de las fronteras*. Publicación estacional de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Núm.1, año 1, verano
- Nogueira, Lisias (2008). "Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo" en *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, p. 261-279, maio/ago
- Oro, Ari Pedro (1992). "Podem passar a sacolinha": Um estudo sobre as representações do dinheiro no néo-Pentecostalismo brasileiro. En *Cadernos de Antropologia* 9: pp. 7-44.
- Pedron Colombani, Sylvie (2008). "Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos 'neotradicionales'" en *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, pp. 355-379
- Pedron Colombani, Silvie (2008). "El culto de Maximón en Guatemala. Entre procesos de reivindicación indígena y de reapropiación mestiza" en *TRACE* 54, pp. 31-44
- Pritchard, Evans (1979). *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Anagrama, Barcelona.
- Rabelo, Miriam (1994). Religião, ritual e cura. En ALVES, PC., and MINAYO, MCS., orgs. *Saúde e doença: um olhar antropológico* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 174 p.
- Rabelo, Miriam (2005). Rodando com o Santo e Queimando no Espírito: Possessão e a Dinâmica de Lugar no Candomblé e Pentecostalismo. En *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 7, n. 7, p. 11-37, septiembre
- Rabelo, Miriam (2011). "Estudar a religiao a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas". En *CADERNO CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, Ene./Abr.
- Rambo, Lewis R. (1993). *Understanding religious conversion*. Yale, University Press.
- Rappaport, Roy A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid, Cambridge University Press.
- Real Chávez, Natividad Raquel (2008). *La casa del Alfarero, un estudio de caso de pentecostalismo en Chihuahua*. [Tesis licenciatura] Chihuahua, ENAH.
- Sánchez, Rosaura (2006). "On a Critical Realist Theory of Identity." En *Identity Politics Reconsidered*, editado por Linda Martín Alcoff, Michael Hames-García, Satya P. Mohanty and Paula M. L. Moya. Nueva York, Palgrave Macmillan. Pp. 31-51.
- Sarró, Ramón (2008). "Arrodíllate y creerás: reflexiones sobre la postura religiosa" en Teorías y prácticas emergentes en *Antropología de la religión*. España, ANKULEGI Antropología elkartea.
- Semán, Pablo (1997). "Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana". En *Nueva Sociedad*, N. 149 Mayo-Junio, pp. 130-145
- Semán, Pablo (2008). "Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea" en *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, año 3, n. 3, pp. 45-74

Segato, Rita (2007). "La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad", en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires, Prometeo. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Segato.pdf>

Segato, Rita (2013). *La escritura en los cuerpos de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. Buenos Aires, Ediciones Tinta Limón.

Shaw, Rosalind (2007). "Displacing violence: making pentecostal memory in post war Sierra Leone". En *Cultural anthropology*. Vol. 22, Issue 1, pp. 66–93.

Simental Flores, Raúl (1994). *Crónica en el desierto. Ciudad Juárez de 1959-1970*. Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Smith, Daniel J. (2001). "The arrow of God", pentecostalismo, inequality and the supernatural in South-Eastern Nigeria. En *Africa*. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/318635405_'The_Arrow_of_God'_Pentecostalism_Inequality_and_the_Supernatural_in_South-Eastern_Nigeria

Snow, D. A. and R. Machalek (1983). The convert as a social type. In *Sociological Theory*, edited by R. Collins, pp. 259–89. San Francisco: Jossey-Bass.

Snow, D. A. and R. Machalek (1984) "The Sociology of Conversion" en *Annual Review of Sociology*, Vol. 10, pp. 167-190

Soares, Edio, Yvan Droz y Yonatan Gez (2012). "Butinagem religiosa: a importância da metáfora para pensar o religioso". Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/263239328_Butinagem_religiosa_a_importancia_d_a_metaphora_para_pensar_o_religioso

Trápaga De la Iglesia, Ibán (2009). "Mexicanidad y cambio religioso entre cholos y malandros en el contexto urbano-fronterizo de Ciudad Juárez" en Chihuahua hoy. Ciudad Juárez, UACJ.

Vallverdú, Jaume (2008). *Las lenguas del espíritu. Religiones carismáticas y pentecostalismo en México*. Barcelona, Publicaciones URV.

Valenzuela Arce, José Manuel (1998). *Nuestros piensos. Culturas populares en la frontera México-Estados Unidos*. CONACULTA, México, D.F.

Valenzuela, Erika y Odgers, Olga (2014). "Usos sociales de la religión como recurso ante la violencia: católicos, evangélicos y testigos de Jehová en Tijuana", México. *Culturales*, vol. II, núm. 2, julio-diciembre, 2014, pp. 9-40 Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, México

Vargas Montero, Guadalupe (2016). De devoción tradicional a culto posmoderno. La Santa Muerte en el norte y sureste mexicano (Ciudad Juárez y Veracruz). En *La Santa Muerte : espacios, cultos y devociones* / Alberto Hernández Hernández, coordinador.— Tijuana : El Colegio de la Frontera Norte ; —San Luis Potosí : El Colegio de San Luis.

Vila, Pablo (2007). "Protestantes mexicanos y mexicoamericanos" en *Identidades fronterizas. Narrativas de religión, género y clase en la frontera México-Estados Unidos*. México, COLECH/UACJ.

Wagner y Torres (2000). *Cómo enfrentarnos a la reina del cielo*. EUA, Editorial Caribe.

Weber, Max (2002). *Economía y sociedad*. México, FCE, México.

Wright, Melissa W. (2011). "Necropolitics, Narcopolitics, and Femicide: Gendered Violence on the Mexico-U.S. Border". *Signs* vol. 36 (3): 707-731.

Wynarczyk, H. (1995). "La guerra espiritual en el campo evangélico" en *Sociedad y Religión*.13:152-168.

Yllescas Illescas, Jorge Adrián (2019). *Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación General de Estudios de Posgrado.

Documentos consultados en línea

Almada, Tere (2010). "Juárez se nos muere de tristeza" en *El puente*. Vínculo de comunicación entre la vida social y la vida eclesial en el sur de Jalisco. Recuperado en <http://www.elpuente.org.mx/papelytinta/juarez-se-nos-muere-de-tristeza/>

Asambleas de Dios (s.f.) Mapa religioso de Chihuahua. Recuperado en <http://www.uacj.mx/UEHS/Paginas/Asambleas-de-Dios.aspx>

Bautistas (s.f.) Mapa religioso de Chihuahua. Recuperado en <http://www.uacj.mx/UEHS/Paginas/Bautistas.aspx>

Breve Historia (s.f.) Red de Iglesias Bíblicas Bautistas Interdependientes. Recuperado en: <http://www.ribbi.org/>

Convención Nacional Bautista de México. Recuperado de <https://www.convencionbautista.mx/>

De la Torre, Renée (2016). Francisco y su recorrido por el laberinto de la soledad mexicana. En *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en argentina*, consultado en <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/el-papa-francisco-en-mexico-2/#more-2805>

De la Torre, Renée (2017). "Halla el papa fuga de católicos en AL" en *El Universal*, consultado en <http://www.eluniversal.com.mx/mundo/halla-el-papa-fuga-de-catolicos-en-al>

Jiménez Caliz, Eugenia (2017). Religiosos que apoyan al PES son una minoría: evangélicos" En *Milenio*. Reucuperado en: <http://www.milenio.com/politica/religiosos-que-apoyan-al-pes-son-una-minoria-evangelicos>

Los evangélicos de Ciudad Juárez aportan seis millones de euros anuales a la obra social. Recuperado en: <https://cristianos.com/los-evangelicos-de-ciudad-juarez-aportan-6-millones-de-euros-anuales-en-obra-social/>

Mayorga, Patricia (2016). “Las nueve horas de visita del Papa Francisco a Juárez costarán 20 mdp”. En Proceso. Recuperado en <https://www.proceso.com.mx/428659/las-nueve-horas-de-visita-del-papa-francisco-a-juarezcostaran-20-mdp>

Navarro Barrón, Rafael (2010). “Por qué no creer en Jesucristo” En Editorial La Paz. Recuperado en: http://www.editoriallapaz.org/evangelio_prosperidad_RafaelNavarro.htm

Navarro, Rafael (2018). “El crimen de un pastor” En *Juárez a diario. A diario network*. Recuperado en: <https://www.juarezadiario.com/plumas/el-crimen-de-un-pastor/>

Navarro, Barrón, Rafael (2018). “Mocken: entre militares, zánganos y profecías” En *Detrás de la nota. Innovación informativa*. Recuperado en: <http://detrasdelanota.com/opinion-colaboradores/mocken-entre-militares-zanganos-y-profecias/>

Quienes somos y en qué creemos (s.f). El Concilio Nacional de las Asambleas de Dios A.R. Recuperado de <http://asambleasdedios.mx/>