

Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México

Carlos Garma Navarro

Introducción

Antes de pasar directamente a los estudios sobre el protestantismo trataremos de aclarar brevemente de qué fenómeno se trata. Se utilizan comúnmente términos como, “evangélicos”, “sectas extranjerizantes”, etcétera, sin embargo, es necesario señalar con mayor precisión los grupos religiosos no católicos que existen en el país. Para este propósito daremos una clasificación provisional:

1. Iglesias Protestantes Históricas o Denominacionales.
2. Iglesias Protestantes Pentecostales.
3. Instituciones Religiosas Independientes.

1. Iglesias Protestantes Históricas o Denominacionales. Estas agrupaciones religiosas tienen sus orígenes directamente vinculados a la Reforma inspirada en la obra y pensamiento de Martín Lutero y Juan Calvino. Dentro de estas iglesias se encuentran las presbiteranas, metodistas, bautistas, luteranas, calvinistas, congregacionales y moravos, entre las más importantes. Su presencia en México data desde la Colonia, cuando el protestantismo fue considerado como una herejía. Su difusión abierta comienza a partir del triunfo del liberalismo. “A raíz de la conquista de los derechos liberales formalizados en la Constitución de 1857 y en las Leyes de Reforma, penetraron de manera siste-

¹ Este ensayo intenta dar una visión general de esta temática tan controvertida. Es imposible dar cuenta adecuadamente de toda la producción científica sobre el problema, aun limitándose a la antropología. Lamentamos la exclusión de algunas obras importantes, particularmente tesis no publicadas, tan difíciles de conseguir en muchos casos. Sin embargo, creemos que los trabajos más representativos son mencionados.

mática las sectas protestantes norteamericanas en las décadas de los años sesenta y ochenta (del siglo pasado)", (Bastian, 1983, p. 70). Si bien estas iglesias tuvieron sus orígenes en Europa, los misioneros que llegaban a México solían venir del territorio de EU.

Sin embargo, debido al tiempo que ya tienen en el país, muchos de estos grupos actualmente tienen una jerarquía y clerecía mayoritariamente mexicana. La mayor parte de las iglesias denominacionales de las ya mencionadas poseen un organismo superior a nivel nacional que toma las decisiones más importantes y ante la cual son responsables todos los miembros que ocupan cargos importantes y sobre todo los pastores, si bien entre los congregacionales la comunidad local tiene mayor peso para resolver los asuntos que le incumben. Los rituales son muy solemnes, basándose primordialmente en la lectura de la *Biblia*, fuente única de la revelación divina, y en su interpretación por la comunidad religiosa. Los testimonios de los propios creyentes forman una parte destacada de su ceremonial, al resaltar la responsabilidad del individuo en su salvación. En México existen estudios sobre estos grupos en Macin, 1978, y Bastian, 1983.

2. **Iglesias Protestantes Pentecostales.** Tienen su origen en los Estados Unidos de Norteamérica, a comienzos de este siglo, en áreas donde había una fuerte influencia de la población negra. Su nombre deriva de la fiesta cristiana que conmemora el día en que los doce apóstoles recibieron el Espíritu Santo por primera vez, y obtuvieron dones maravillosos, como hablar en lenguas, poderes de curación, etcétera. Según el pentecostalismo, todo creyente puede recibir estos "dones" al abrirse al Espíritu Santo.

A México llegan estas iglesias por medio de braceros convertidos, ya desde las primeras décadas del siglo. Su verdadero auge, sin embargo, se ha dado en los últimos años, al ganar adeptos sobre todo en zonas indígenas y sectores urbanos depauperizados, hasta llegar a ser los grupos protestantes más numerosos e importantes del país. Poseen mucha más autonomía que las iglesias denominacionales, y por ende existe menos control jerárquico hacia su clerecía. Este hecho facilita la creación de nuevos templos y la constante conversión de adeptos nuevos. Entre las agrupaciones pentecostales en México se encuentran: Asambleas de Dios; Iglesia de Jesucristo Interdenominacional; Iglesia Cristiana Bethel; Iglesias Apostólicas; Iglesia Cristiana Gedeon; Centros de Fe, Esperanza y Amor; Iglesias Pentecostales Independientes (MIE-PES), etcétera, entre las más importantes (Mardero, 1985).

Su ritual incluye lecturas e interpretaciones bíblicas, pero además se enfatiza la posesión por el Espíritu Santo al adepto, lo cual provoca la manifestación de los dones señalados. El uso de la música y el canto es manifiesta. La influencia de la cultura negra es aún visible en el ceremonial, y en zonas indígenas aparece un fuerte y novedoso sincretismo entre las prácticas autóctonas y elementos pentecostales (recuérdese que el contacto entre negros e indígenas fue común en ciertos periodos y regiones del país). Un ejemplo de esta peculiar confluencia se encuentra en la difusión de curaciones milagrosas entre los pentecostales, rechazadas o puestas en duda por las iglesias denominacionales.

3. **Instituciones Religiosas Independientes.** Frecuentemente confundidas con las iglesias protestantes, no lo son por no aceptar como fuente de

revelación única a la *Biblia*, sino que poseen otros escritos sacros, como en el caso del libro del Mormón, escrito por Joseph Smith. En otros casos, los separa su interpretación de la *Biblia*, poco ortodoxa y radicalmente milenarista, como en los testigos de Jehová. Mención aparte merecen los Adventistas del Séptimo Día, que sí se consideran a sí mismos "evangélicos", pero que no son aceptados como tales por las iglesias protestantes ya mencionadas. Está aún abierto a la discusión si agrupaciones como la dianética, Mahi-Kari, la teosofía, etcétera, son o no verdaderas religiones.

Un elemento que poseen en común adventistas, testigos de Jehová y mormones es que cada grupo procede del trabajo de un líder carismático que fundaría la agrupación (William Miller-adventistas, Charles Taze Russell-testigos de Jehová, Joseph Smith-mormones). Todos eran norteamericanos, blancos, y su actividad religiosa se desarrolla en un periodo que va desde 1830 hasta 1880. Esos cincuenta años estuvieron marcados por los antecedentes y consecuencias de la guerra civil norteamericana, y fueron el escenario de grandes transformaciones sociales, que desembocarían en la industrialización de muchas regiones de los EU. Para muchos individuos el futuro era incierto, y no debe sorprender por ende, que para cada "profeta", el final del mundo era inminente y el tiempo de arrepentimiento para los hombres era inaplazable. La formación de un grupo de conversos era una tarea del fundador que era transmitido a sus seguidores. El proselitismo agresivo es aún hoy una característica de estos grupos.

Es difícil hablar de otros elementos comunes debido a la escasez de trabajos de investigación sobre mormones y testigos de Jehová, por la actitud negativa que mantienen hacia el estudio de sus

prácticas. Los testigos de Jehová han tenido numerosos conflictos "a causa de su negativa a saludar la bandera (la consideran idolatría) y a servir en las fuerzas armadas; los testigos pedían la exención del servicio militar al afirmar que todo miembro varón de la secta es un ministro "ordenado" (Pike, 1986, p. 442). Se debe destacar que esta conducta es exclusiva de esta secta, y no es atribuible a los grupos protestantes, como frecuentemente se declara en la prensa amarillista.

Investigaciones iniciales: conversión como cambio social

Los primeros estudios sobre el protestantismo en la población mexicana aparecen en las primeras décadas de este siglo. Manuel Gamio, sin duda uno de los mayores fundadores de la escuela de antropología mexicana, mantuvo gran interés en la difusión del protestantismo, e incluyó esta temática en su investigación sobre los inmigrantes mexicanos a los EU, realizada entre 1926 y 1927, y que sin duda fue uno de los primeros estudios sobre esta problemática en América llevado a cabo desde la perspectiva etnológica. Gamio encontró varios casos de inmigrantes que fueron convertidos del catolicismo al protestantismo y consideraba que el cambio de adscripción religiosa podría ser un elemento que favorecía la adaptación a la cultura norteamericana, aun cuando esto no implicaba la pérdida completa de una identidad que reivindicaba su pertenencia a México. Notaba que los conversos habían mantenido su ciudadanía mexicana y la valoraban altamente.

En esta investigación, Gamio señala la existencia de ceremonias de curación por la fe que atraen

a numerosos adeptos, como lo muestra la siguiente cita: "Entrevistador: —¿Qué religión es la que tiene mayor número de fieles en las ciudades en donde hay mexicanos, es decir, cuál es la principal religión entre los mexicanos que habitan en las ciudades de Texas que usted ha visitado? Sr. Galván: —Yo diría que la mayoría son católicos, pero sería mejor decir que los que tienen cierta educación pertenecen a dicha religión, mientras que otros, la mayoría, no tienen ninguna religión, pues son muy ignorantes. He notado que la mayoría de nuestros paisanos dejan que los dirijan los protestantes o los miembros de cualquier secta religiosa. Una de las sectas que más ha prosperado es la de los llamados apostólicos, que los mexicanos llaman Aleluyas. Los predicadores de esta secta dicen que son hijos de Cristo y curan por medio de oraciones. Son los que más explotan a los mexicanos, pues éstos piensan que los predicadores tienen facultades especiales y que los curan por medio de oraciones" (Gamio, 1969, p. 228). Las iglesias a las que se refiere el informante de Gamio son sin duda pentecostales, que muestran ya una gran expansión poco después de su aparición. La práctica de curaciones milagrosas es de gran importancia para entender la difusión del pentecostalismo en sectores populares, sin embargo, estudios posteriores lo dejaron de lado.

Si bien Gamio destacaba la importancia de la conversión al protestantismo en los mexicanos más allá del río Bravo, era muy escéptico respecto a las posibilidades del avance evangélico dentro del país mismo. "El protestantismo en México prospera básicamente entre las clases medias. La grey protestante está constituida por una mayoría de raza mezclada, y una minoría de blancos e indígenas. Esta distribución es fácilmente explicada, debido a que el indígena, por su dependencia pagana hacia

las imágenes y la presión irresistible de cuatro siglos de catolicismo impuesto por la cruz y la espada, abandonará sólo gradualmente la religión sincrética. Aquellos de la raza blanca, particularmente los pudientes, no se pasan al protestantismo debido a la tradición conservadora de su clase, y debido al hecho de que su cepa es española y por lo cual católica. Las clases medias tienen poco de las tradiciones españolas conservadoras y son demasiado inteligentes para aceptar el neopaganismo de los indígenas; así reciben fácilmente el credo protestante, encontrándolo simple, sin el culto a las imágenes y exigiendo pocas contribuciones monetarias" (Gamio, 1931, p. 114).

Cuando escribía estas líneas Gamio, el mayor avance del protestantismo hacia zonas indígenas, efectivamente aún no se había dado. Sin embargo, Gamio no había comprendido que él mismo había descrito ampliamente uno de los elementos rituales de los "evangélicos" que podría ser reelaborado por la población indígena, esto es la existencia de poderes curativos y terapéuticos depositados en los dirigentes religiosos, semejante en muchos aspectos al shamanismo autóctono.

Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas estudiaron la aldea de Chan Kom en Quintana Roo de 1930 a 1933. En 1948, Redfield regresa al pueblo mencionado y a partir de las observaciones de su reestudio escribe el libro, *A Village that Chose Progress, Chan Kom Revisited*. Dedicó un capítulo a la difusión del protestantismo en la comunidad y sus efectos. La introducción de la nueva religión crea una lucha de facciones entre las dos familias más importantes de Chan Kom, una de las cuales permanece católica, mientras que la otra es convertida al protestantismo. Los misioneros protestantes norteamericanos que llegan a la aldea prohíben el

culto a los santos patrones y fomentan la división faccional. El capítulo termina con la derrota política de los protestantes que buscaban prohibir las fiestas y bailes públicos tradicionales. Lamentablemente Redfield no menciona la denominación del grupo religioso que llega a Chan Kom. Concluye, "Los efectos de los esfuerzos misionales sobre la comunidad son en un sentido más amplio permanentes; el cambio es verdaderamente irreversible. En el mundo político más extenso en el cual los líderes de la aldea conducen sus asuntos —en las muchas comunidades que componen este municipio y los vecinos— los protestantes ya están establecidos, y las diferencias de religión son un factor que continúa en los procesos políticos" (Redfield, 1950, p. 112).

Oscar Lewis posee entre sus escritos mejor conocidos, una historia de vida de un campesino morelense, Pedro Martínez. El trabajo de investigación abarcó de 1943 a 1963, pero cuando Lewis conoció a Martínez, éste se había convertido a los Adventistas del Séptimo Día en 1930, a los 42 años. Pedro había sido rezandero antes de participar activamente en el zapatismo. Señala Lewis que, "la conversión de Pedro al protestantismo puede verse como una reacción contra el orden establecido y como una búsqueda de un nuevo ideal que pudiera dar salida a su gran energía, agresividad y deseo de liderazgo" (Lewis, 1982, p. XXI). Sin embargo, el adventismo prohibía a Martínez participar en la "mundana" política local de su pueblo, junto con la bebida, y la promiscuidad. Si bien Martínez se entusiasmó en un principio con su nueva religión, se desilusionaría con ella al descubrir que entre los fieles todavía existía la discriminación hacia los pobres, aun entre los mismos pastores. Sin regresar al catolicismo como tal, volvió a la actividad política, al alcohol y al adulterio.

Para algunos autores, la conversión en el caso de Martínez fue espuria, sin embargo sus hijos parecen haber sido los más afectados por ésta. Sus hijas se casan con "creyentes" de cultos minoritarios (adventismo y testigos de Jehová), y dos de sus hijos buscan afanosamente la educación y movilidad social que su padre nunca tuvo, pero que formaban parte de la ética de la religión a la que se había convertido. Las transformaciones de la vida de un individuo se habían pasado de una generación a otra.

Si algo une a estos primeros estudios sobre el protestantismo es su énfasis sobre el cambio social y la adscripción religiosa como una vía para lograrlo. Tanto Gamio como Lewis enfatizaron la modificación de la conducta del individuo frente a nuevos valores religiosos que reemplazaban otros, lo cual tendría como resultado la adaptación de patrones de conducta diferentes. Sin abandonar el marco del cambio sociocultural, la investigación de Redfield sería la que por su temática —el conflicto político-religioso—, se acerca más a los análisis contemporáneos sobre el protestantismo, si bien la preocupación de Gamio sobre el impacto de la conversión y el mantenimiento de una identidad nacional ha permanecido como una preocupación de muchos investigadores.

Vale la pena notar que la conceptualización de la conversión protestante como una forma específica de cambio cultural, permanece en varios estudios de casos más recientes de autores norteamericanos. Así, en la antropología médica, se ha intentado mostrar si el cambio de religión ha implicado una mayor aceptación de la medicina alópata moderna con el abandono de prácticas tradicionales. Para Harman, 1974, esto es lo que ha ocurrido entre los mayas de Oxchuc convertidos a un templo

presbiteriano. En cambio, Clark, 1970, encontró que los chicanos de San José, California, que eran pentecostales y testigos de Jehová enfatizaban la curación por la fe y rechazaban todo uso de la medicina. En todo caso, sería necesario tomar en cuenta la ideología de cada grupo religioso antes de pasar a hacer una afirmación generalizada acerca de la relación entre la aceptación de una nueva religión y la incorporación de prácticas culturales novedosas en un grupo social.

El caso del Instituto Lingüístico de Verano

Como hemos señalado, el protestantismo tuvo sus orígenes en México desde la Colonia, y a principios de este siglo ya se había establecido en ciertos enclaves del país, destacándose las zonas fronterizas del norte y algunos sectores urbanos. El avance del protestantismo se daría en zonas indígenas en años más recientes. El interés de la mayor parte de los investigadores sobre éste durante la década de los sesenta y gran parte de la actual se volcó sobre una agrupación proselitista específica, el Instituto Lingüístico de Verano. Los orígenes del ILV han sido descritos ampliamente por Brice Heath, 1977, y Ochoa Zazueta, 1975, y consideramos más indicado referir al lector a dichas obras. Nos abocaremos a considerar la relación entre los científicos sociales y el ILV y los trabajos producidos sobre él.

El establecimiento del Instituto Lingüístico de Verano implicó la mediación de connotadas figuras de la ciencia social aplicada mexicana, destacándose al respecto Moisés Sáenz, considerado actualmente como uno de los fundadores de la antropología social en México. El papel de Sáenz fue vital para traer al país al predicador protestante

norteamericano William Cameron Townsend y participó activamente para lograr un convenio, firmado en 1935, bajo el gobierno cardenista entre la Secretaría de Educación Pública y el recién organizado Instituto Lingüístico de Verano, creado por el clérigo mencionado.

Moisés Sáenz provenía de una familia presbiteriana, establecida en el estado de Nuevo León. Dotados de un gran sentido empresarial, los Sáenz fueron dueños a finales de los veinte de grandes extensiones de tierras en el distrito de riego, El Mante, en Tamaulipas. Siendo de los principales accionistas del ingenio ubicado allí, además de ser grandes productores de caña, piloncillo, e irónicamente, alcohol. Aarón Sáenz, el hermano de Moisés, fue una de las personas más cercanas a Alvaro Obregón, copropietario del ingenio mencionado, y dirigió su campaña electoral para su reelección, cortada abruptamente por el asesinato del caudillo. En 1929, se consideraba que Aarón tenía muchas posibilidades para convertirse en el candidato presidencial del PNR, pero varios factores lo impidieron, entre ellos la desconfianza que provocaba su afiliación religiosa (Crespo, 1987, p. 93).

Moisés Sáenz también mantuvo una vida política activa; se educó en las escuelas presbiterianas en México y EU, y estudió en la universidad de Columbia con el pedagogo John Dewey. Su preocupación principal fue siempre la educación popular, y en particular su aplicación a la población indígena. Fue subsecretario de Educación Pública desde 1925, durante el gobierno de Obregón. Posteriormente elaboraría para el gobierno de Cárdenas un proyecto para un Departamento de Asuntos Indígenas. Los orígenes evangélicos de Sáenz fueron criticados por algunos contemporáneos, entre ellos Vasconcelos (Guerrero, 1975). Debido a esto no es sorprenden-

te que en sus obras, Moisés Sáenz haga muy pocas referencias directas al protestantismo, con excepción de sus descripciones etnográficas de la sierra norte de Puebla, donde anota la presencia de grupos evangélicos en 1927.

Sáenz apoyó a Townsend porque compartía su interés en la educación popular para la población indígena. El predicador tenía experiencia directa en la traducción y transcripción de lenguas autóctonas y deseaba lograr que los indígenas llegaran a leer en su propio idioma, si bien el material de lectura principal sería la *Biblia* protestante. Se debe considerar que durante este periodo el conflicto de la cristiada había dejado profundas heridas. El protestantismo parecía ser una alternativa válida a lo que se consideraba fanatismo católico, y recuérdese que Lázaro Cárdenas provenía de uno de los estados más afectados por la contienda, e incluso había participado en su pacificación. Si bien, el apoyo a los evangélicos no era bien visto por muchos políticos nacionalistas, el conflicto entre la Iglesia católica y el Estado abrió un espacio aprovechado hábilmente por los primeros.

Los miembros del Instituto Lingüístico de Verano operaban con el apoyo del gobierno federal en muchas comunidades indígenas con el propósito de realizar estudios lingüísticos para traducir la *Biblia* a lenguas autóctonas americanas y para elaborar cartillas didácticas que serían una herramienta para la evangelización. La metodología que se empleaba fue considerada avanzada para la época, porque favorecía la alfabetización en la lengua materna en lugar de la castellanización obligatoria. La táctica del ILV fue la de mandar parejas casadas de clérigos norteamericanos a las comunidades, donde residían hasta que terminaran su "labor", que implicaba obviamente la conversión

de nuevos adeptos. Los misioneros, que además tenían estudios lingüísticos, pertenecían a iglesias denominacionales. Su ideología provenía de las congregaciones más conservadoras políticamente, de una orientación fundamentalista apegada a interpretaciones cerradas de la *Biblia* como fuente de verdad única.

Los misioneros del ILV provocaron fuertes luchas faccionales en las comunidades. Como se podría esperar, criticaron ásperamente a los sacerdotes católicos y su conducta, pero además impugnaron tradiciones nativas, como el tequio (trabajo comunal), y procesiones y fiestas populares, por considerarlas como "costumbres paganas y supersticiosas". En muchas ocasiones se recibía apoyo federal. Información proveniente del municipio de Zongozotla, en la sierra norte de Puebla, recogida por el antropólogo Daniel Pérez Berta muestra que el ILV en esta área recibió el apoyo directo del Instituto Nacional Indigenista, permitiendo a los misioneros usar las instalaciones y el apoyo instrumental de un albergue escolar que pertenecía a dicha agencia gubernamental. En el local se transmitían películas y transparencias con fines proselitistas (Pérez Berta, 1986). Es probable que oficialmente se considerara que el papel científico desempeñado por los clérigos lingüistas recompensaba los problemas y divisiones que causaban su ardor espiritual.

No todos estaban de acuerdo. En una asamblea celebrada el 9 de febrero de 1979, el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales de México, A.C., acordó realizar una investigación sobre el ILV y sus actividades en el país. El resultado fue la declaración "José C. Mariátegui", publicada como *Dominación ideológica y ciencia social, el ILV en México*, ese mismo año. En dicho escrito se describe la historia general del ILV en Latinoamérica, y su impacto



nocivo sobre la población indígena, al intentar desmovilizar a estos grupos e impulsar una ideología individualista pronorteamericana y sumisa que era contraria a la protesta política. Se basa primordialmente en el análisis de documentos impresos elaborados por el ILV para su difusión en las comunidades. La declaración pedía la cancelación de los convenios con el ILV y la expulsión de los misioneros lingüistas.

El 13 y 14 de junio, el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM auspició el foro,

“La política del lenguaje en México”, cuyas intervenciones fueron recogidas en el libro, *Indigenismo y lingüística*. Aquí John R. Alsop del ILV hace una defensa de la agrupación basándose en los logros en la aplicación y elaboración de un método lingüístico para la transcripción, análisis y traducción de las lenguas nativas americanas. Deja de lado toda referencia a la labor proselitista del Instituto, que es duramente criticada por Margarita Nolasco y Andrés Fábregas que lo consideran como un instrumento desmovilizador a favor de la penetración capitalista. Marcela Lagarde y Daniel Cazés señalan que la labor del ILV es parte de una política del lenguaje, elemento indispensable de la hegemonía del Estado que abarca múltiples manifestaciones ideológicas y cuestionan la validez de los aportes científicos a la lingüística de los investigadores clericales fundamentalistas.

“El 21 de septiembre, la Secretaría de Educación Pública dio a conocer en un escueto comunicado de prensa, la cancelación del convenio que había firmado 28 años atrás con el Instituto Lingüístico de Verano” (Declaración José C. Mariátegui, 1979, p. VII). No obstante esto, los misioneros permanecieron en su mayoría en el país, pero sin apoyo federal, por lo menos oficialmente. Las instalaciones del ILV han permanecido abiertas hasta la fecha. Regresando a la producción antropológica, vale la pena señalar el trabajo de Pérez y Robinson, 1983, que incluye un índice exhaustivo de documentos sobre el trabajo del ILV y un ensayo introductorio que vincula sus actividades a la política de contrainsurgencia y neocolonialismo de la derecha norteamericana, cuyo poder se ha consolidado en los últimos años. Los autores señalan cómo la relación entre el ILV y los gobiernos latinoamericanos, con frecuencia, ha causado numerosos conflictos.

La mayor parte de los trabajos críticos sobre el ILV no presentaban datos de campo que eran resultados de un estudio profundo sobre el terreno, basándose en su lugar en el análisis de la literatura religiosa producida por o para los misioneros. Una excepción notable es el trabajo de Rus, y Wassestrom, 1979, "Evangelización y control político: el ILV en México", que utiliza información recogida en los Altos de Chiapas, donde la presencia de los clérigos extranjeros evangélicos fomentaba las divisiones políticas ya existentes en las comunidades. Se señala cómo los misioneros regalaban medicinas para ganar adeptos, a la vez que hacían curaciones por la fe, así combinaban ambos métodos terapéuticos por si uno fallaba. El trabajo de Silvert, 1964, sobre la comunidad mayense de Oxchuc (anterior a la investigación ya mencionada de Harman en la zona) posee también información útil sobre la penetración protestante en los Altos de Chiapas, al notar el autor cómo se había dado una lucha por el poder, que involucraba a la iglesia presbiteriana del pueblo, al intentar ésta obtener mayor representación por medio del reforzamiento del ayuntamiento municipal contra el consejo tribal tradicional, controlado por los católicos. Silvert señala estos hechos pero no da ninguna opinión valorativa sobre ellos.

Pocos científicos llegaron a tomar públicamente una posición para defender el ILV. El más notable fue el doctor Gonzalo Aguirre Beltrán en un artículo intitulado "El Instituto Lingüístico de Verano", publicado en *América Indígena*, vol. XLI, No. 3, 1981, y que posteriormente apareció en un formato un poco más amplio como un capítulo de libro, *Lenguas vernáculas: su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*. Aguirre Beltrán resume su posición así, "Lo que Townsend, Pike y

sus asociados en el ILV brindan como colaboración para resolver el problema de nuestra heterogeneidad idiomática es la competencia lingüística al más alto nivel. México, sin embargo, no siempre está en la capacidad de aprovechar la oferta porque a cambio de ella hay un costo que pagar; los lingüistas son además misioneros y la evangelización, es decir la expansión de la religión judeo-cristiana en su versión protestante, entre los grupos étnicos prealfabetos, es el propósito que guía sus pasos y tal objetivo choca violentamente contra fuerzas locales que persiguen finalidades distintas" (Aguirre Beltrán, 1983, p. 242).

Esta cita es importante porque muestra que Aguirre Beltrán estaba cometiendo el mismo error que muchas de las personas cuya posición criticaba. Toda la controversia giraba alrededor de las acciones de los misioneros mismos o el mensaje que difundían. Pero, ¿cuál era el impacto como tal sobre los pueblos indígenas? Debido a la escasez de datos de campo, este aspecto se dejaba de lado casi siempre. A este respecto hay que considerar que los estudios anteriores sobre el cambio social y la afiliación religiosa, al menos se habían interesado por los sujetos de la evangelización, y no sólo de los agentes. En su último libro, Aguirre Beltrán reconoce la necesidad de un mayor análisis sobre esta temática (Aguirre Beltrán, 1986).

Muchas de las denuncias poseen la desventaja de generalizar las actividades del ILV a todas las iglesias protestantes. Defender o rechazar el Instituto Lingüístico de Verano era lo mismo que defender o rechazar el protestantismo. Quizá ésta no era la intención original de los científicos que hacían las denuncias y críticas, pero lamentablemente esta concepción se difundió rápidamente a través de la prensa, donde el término "sectas" llegó a obtener

un sentido de desprecio y se aplicó indistintamente a cualquier grupo no católico, fomentando los prejuicios religiosos.

El análisis de un protestantismo popular

David Stoll es el autor del libro definitivo sobre el ILV, *Fishers of Men or Founders of Empire (Pescadores de hombres o fundadores de imperios)*, que reúne información sobre las actividades de sus misioneros en todo el mundo. En 1984, publicó en *América Indígena*, Vol. XLIV, No. 1, 1984, un artículo controvertido llamado, “¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas? La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano”. Para Stoll, la campaña contra la agrupación señalada se había convertido en una teoría de la conspiración que derivaba todo a las artimañas del imperalismo norteamericano y dejaba de lado la responsabilidad de los estados latinoamericanos frente a los grupos étnicos que habitaban dentro de sus fronteras. El resultado era la adopción de posiciones paternalistas que “defendían” a los indígenas de toda influencia extranjera. Stoll se preguntaba por qué no se tomaba la opinión de los propios indígenas sobre la evangelización protestante y si ésta no podría ofrecer la posibilidad de construir nuevas formas de movilización política no tradicionales, que en un determinado momento podrían favorecer a los oprimidos.

Si bien no es antropólogo, los trabajos del sociólogo Jean Pierre Bastian son importantes en la polémica por destacar la tradición histórica contestataria del protestantismo en México, particularmente por su papel activo durante la Revolución Mexicana a favor de la insurrección. Se señala tam-

bién el papel importante que tuvo Rubén Jaramillo, líder campesino y predicador metodista asesinado en 1962. Esta tradición podría ser recuperada. La variedad y heterogeneidad de los grupos protestantes fue resaltada por Bastian, 1983, quien destaca que la disidencia religiosa puede ser utilizada como una manera de expresar la inconformidad política, particularmente en aquellas áreas donde ésta está bloqueada por grupos dominantes cerrados, como es el caso del caciquismo en muchas áreas rurales de México. En esta situación, la autonomía y fragmentación de los protestantes nativos podría ser una herramienta útil para permitir el surgimiento de un contrapoder que se enfrentaría al dominio monopolístico tradicional.

Mi propio artículo, “Liderazgo protestante en una lucha campesina en México”, que apareció en *América Indígena*, Vol. XLIV, No. 1, 1984, intentaba mostrar un caso donde el protestantismo podía ofrecer elementos de resistencia. Se señala cómo una coalición de indígenas totonacas que incluía pentecostales, cafecultores, y jornaleros, afiliados al Partido Socialista Unificado de México, tomaron la presidencia municipal de la comunidad de Ixtepec, Puebla, en el mes de febrero de 1984. El movimiento surgió como un enfrentamiento contra los intermediarios mestizos del pueblo que acaparaban la compra del café y mantenían el control político y que además conservaban ellos y sus seguidores los puestos civiles dentro del municipio. La oposición se aglutinó alrededor de un joven predicador pentecostal que había logrado fundar una unión independiente de cafecultores y una tienda campesina. Sus constantes enfrentamientos con las autoridades lo llevaron a afiliarse al partido de izquierda mencionado.

El protestantismo fue llevado a la comunidad

por un pastor del ILV, Peter Aschmann, quien después de completar su "labor", abandonó la zona. Fundó varios templos, uno en Ixtepec, que se dividió luego en nuevos grupos, entre ellos los pentecostales. Esta agrupación recibió la visita prolongada de un ministro texano, dos años antes del conflicto, que intentó encauzar al grupo hacia actividades más tradicionales, sin embargo, provocó una fuerte oposición y terminó trasladándose a la Huasteca. El papel que tuvo el joven predicador en el conflicto (fue el candidato del PSUM en las elecciones municipales ese año, y personalmente encabezó la toma de la presidencia) fue condenado tanto por católicos conservadores como por los miembros de otros templos protestantes del área, los cuales no estaban de acuerdo con los motivos del líder. Así, el pastor metodista de Zacapoaxtla, Puebla, me comentó, "¿Qué es lo que ha hecho ese hombre? No cualquiera llega a ser predicador, y ahora es un Hereje" (tomado de Garma, 1984).

El desenlace en Ixtepec fue trágico y posterior a la publicación de nuestro artículo. Después de ocupar el edificio por seis meses, la oposición fue desalojada por el ejército mexicano, que desde entonces ha permanecido en la comunidad para evitar el brote de movimientos semejantes. Oficialmente, se justifica su presencia, con el argumento de que supervisan el servicio militar de los jóvenes de la zona. El destacamiento de soldados ha trastocado por completo la vida de la comunidad.

El caso demostraba cómo de los grupos protestantes podían surgir movimientos contestatarios opuestos a las intenciones originales de los misioneros fundadores. Las actividades de los templos protestantes podían permitir a un número limitado de personas indígenas la oportunidad de obtener una valiosa experiencia política en la conducción y di-

rección de diferentes tipos de grupos y la obtención de seguidores. Esto se da por el énfasis sobre un liderazgo carismático, presente en muchos templos. Por ende, es probable que muchos líderes indígenas del futuro tengan un pasado protestante, si bien su afiliación política quizá no sea en todos la misma, ya que depende de muchos factores, como la presencia de movimientos sociales en la región. Se debe considerar que los cambios políticos causados por el protestantismo pueden ofrecer nuevas posibilidades de expresión a grupos oprimidos (Garma, 1987).

Como hemos visto, una de las áreas indígenas más afectadas por el avance del protestantismo ha sido la de los Altos de Chiapas. De allí la importancia de la tesis de licenciatura de Gabriela Patricia Robelo Hernández, intitulada "Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula", presentada en 1987. La autora señala cómo las agencias indigenistas posrevolucionarias (básicamente el INI) establecieron puestos nuevos en las comunidades, que serían ocupados por jóvenes indígenas que llegarían a ser intermediarios entre el estado y la población autóctona. Estos primeros promotores llegaron a obtener ventajas de su posición, hasta convertirse en un sector dirigente cerrado, que basaba su control tanto en sus contactos externos, como por su participación y conocimiento de la jerarquía y cultura tradicional. Llegaron a ser dueños de alambiques clandestinos que producían el aguardiente local, *kosh*, de gran uso ritual. El nuevo cacicazgo se impuso por medios violentos y feroces, y causó la oposición de varios sectores, destacándose los maestros bilingües y los disidentes religiosos, que eran tanto protestantes como católicos progresistas.

En las elecciones de 1974, el candidato de los

caciques declaró en su campaña que si ganaba, “iba a expulsar a todos los creyentes del municipio”. Que iba a apoyar a “los que venden trago, a los que toman cargo, a los que respetan la fiesta y hacen gastos. . .” (Robledo, 1987, p. 78). Después de que este candidato ganó las elecciones se dieron varios enfrentamientos, y la respuesta no se hizo esperar. Las autoridades obligaron a los inconformes a irse. “La expulsión de los disidentes es justificada públicamente por las autoridades municipales como castigo por ser evangelistas, acusándolos de querer destruir el templo y los santos. Así las autoridades se presentan como defensores de la tradición y ‘la costumbre’. Sin embargo, algunas de las víctimas no se inscriben en ninguna religión proveniente del exterior pero eran rivales o enemigos personales de alguno de los caciques” (Robledo, 1987, p. 81). Las personas forzadas a dejar Chamula forman colonias populares en las afueras de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Todos mantienen la esperanza de volver algún día a sus tierras, aun cuando las expulsiones en ese lugar han continuado. La disidencia religiosa claramente se expresa aquí como una forma de lucha contra el autoritarismo político.

Si bien generalmente se contraponen las críticas a la teoría de la conspiración con las denuncias contra el ILV, se debe reconocer que sería difícil o imposible llevar a cabo estudios objetivos sobre los protestantismos en México si el convenio entre la institución señalada y el Estado aún persistiera. El hecho de que dicho tratado haya sido terminado, y en parte, gracias a las denuncias de los antropólogos, con todo y las fallas que hayan tenido, permite hacer análisis más objetivos sobre la temática, y no sólo identificar forzosamente el protestantismo con el ILV, aun cuando lamentablemente, esta confusión persiste en muchos medios periodísticos y en algu-



nas declaraciones de la alta jerarquía católica. La salida definitiva del ILV es sin duda necesaria, por representar una de las posiciones ultraconservadoras que obra contra el desarrollo independiente del país, pero esto se debe lograr respetando la libertad de credo de los mexicanos.

En la evaluación del impacto de los distintos tipos de protestantismo en el país, nunca se debe dejar de lado el contexto específico donde se desarrolla el mensaje religioso, ya que éste no es una entidad unívoca que existe por sí sola, fuera del

ambiente donde se desarrolla. No analizar los efectos concretos de la ideología en el espacio donde se desenvuelve el estudio, es forzosamente parcial. Los elementos ideológicos no deben ser evaluados como si fueran exclusivamente buenos o malos, puesto que generalmente un mismo fenómeno tiene efectos contradictorios. Así, mientras que el pentecostalismo puede ofrecer posibilidades de nuevos roles para sectores oprimidos, también fomenta la creencia en curas milagrosas que son falsas. Sin embargo, si bien el investigador puede evaluar una práctica social y su impacto, son los actores reales quienes decidirán cómo desarrollarla o utilizarla.

En este sentido se debe señalar que se dan tanto protestantismos de izquierda, todavía minoritarios, como protestantismos de derecha, así como existen catolicismos de izquierda, como de derecha. En la mayor parte de los casos, la religión no adopta una posición explícitamente política, sino que es el papel que desempeña, dentro del medio local, lo que la convierte en una instancia política. Es posible que algunas veces sea introducida desde el exterior con un propósito específico, pero aun así, la existencia o no de movimientos sociales condiciona el papel que tenga la religión, que puede ser tanto arma de opresión como de liberación.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, "El Instituto Lingüístico de Verano", en *América Indígena*, Vol. XLI, No. 3, México, 1981.
- , *Lenguas vernáculas: su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1983.
- , *Zongolica: encuentro de Dioses y Santos Patronos*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1986.
- Alsop, John R., "La política del lenguaje y la lingüística aplicada", en *Indigenismo y Lingüística*, UNAM, México, 1980.
- Bastian, Jean Pierre, *Protestantismo y sociedad en México*, CUPSA, México, 1983.
- Brice Heath, Shirley, *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la Nación*, INI, México, 1977.
- Clark, Margaret, *Health in the Mexican-American Culture, a Community Study*, University of California Press, Berkeley, 1970.
- Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C., "Declaración José C. Mariátegui", *Dominación ideológica y ciencia social, el ILV en México*, Nueva Lectura, México, 1979.
- Crespo, Horacio, "La industria azucarera mexicana 1920-1940", en *Secuencia, Revista Americana de Ciencias Sociales*, Instituto Mora, mayo-agosto, 1987.
- Fábregas, Andrés, "El Instituto Lingüístico de Verano y la penetración ideológica", en *Indigenismo y Lingüística*, UNAM, México, 1980.
- Gamio, Manuel, *Mexican Immigration to the United States. A Study of Human Migration and Adjustment*, University of Chicago Press, Chicago, 1931.

- , *El inmigrante mexicano*, UNAM, México, 1972.
- Garma Navarro, Carlos, "Liderazgo protestante en una lucha campesina en México", en *América Indígena*, Vol. XLIV, No. 1, México, 1984.
- , *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, INI, México, 1987.
- Guerrero, Francisco Javier, "Moisés Sáenz, el precursor olvidado", en *Nueva Antropología*, No. 1, Año I, México, julio de 1975.
- Harman, Robert C., *Cambios médicos y sociales en una comunidad Maya-Tzeltal*, INI, México, 1974.
- Hollenweger, Walter, *El pentecostalismo*, La Aurora, Buenos Aires, 1976.
- Kuri Camacho, Ramón, "Los adventistas del séptimo día", en *UnomásUno*, México, domingo 26 de octubre de 1986.
- , "Los mormones", en *UnomásUno*, México, domingo 9 de noviembre de 1986.
- Lagarde, Marcela, y Cazés, Daniel, "Política del lenguaje y lingüística aplicada; del segmento fonético al ejército", en *Indigenismo y Lingüística*, UNAM, México, 1980.
- Lewis, Oscar, *Pedro Martínez*, Grijalbo, México, 1982.
- Macín, Raúl, "Protestantismo", en *Enciclopedia de México*, Editorial Enciclopedia de México, México, 1978.
- Mardero Arellano, Miguel Angel, "Análisis de las prácticas religiosas y religiosidad de una comunidad campesina en Veracruz", tesis presentada en la ENAH, México, 1985.
- Nolasco, Margarita, "El Instituto Lingüístico de Verano en México", en *Indigenismo y Lingüística*, UNAM, México, 1980.
- Ochoa Zazueta, Jesús Angel, *El ILV, A. C.*, Depto. de Etnología y Antropología Social, INAH, México, 1975.
- Pérez Berta, Daniel, "Impacto comunitario de las sectas religiosas en una comunidad totonaca", ponencia entregada al V Simposio sobre Religión Popular e Identidad, México, 1986.
- Pérez, Gloria y Robinson, Scott, *La Misión detrás de la Misión*, Claves Latinoamericanas, México, 1983.
- Pike, E., *Diccionario de Religiones*, FCE, México, 1986.
- Redfield, R., *A Village that Chose Progress, Chan Kon Revisted*, University of Chicago Press, Chicago, 1950.
- Robledo Hernández, Gabriela Patricia, "Disidencia y Religión: Los expulsados de San Juan Chamula", tesis presentada en la ENAH, México, 1987.
- Rus, Jan y Wasserstrom, R., "Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, México, julio-septiembre, 1979.
- Sáenz, Moisés, *México íntegro*, Sep. 80-FCE, México, 1982.
- Silvert, Henning, *Oxchuc*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1964.
- Stoll, David, "¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas?" La polémica en torno al Instituto Lingüístico de Verano", en *América Indígena*, Vol. XLIV, No. 1, México, 1984. 🙏