

Una aproximación al proceso de diversificación religiosa en un municipio nahua*

MARÍA TERESA RODRÍGUEZ**

Abstract

AN APPROACH TO THE PROCESS OF RELIGIOUS DIVERSIFICATION IN A NAHUA MUNICIPALITY. *In the Nahua settlements of the High Mountains region (center of Veracruz, Mexico), the traditional Catholicism and a scheme of social organization that integrates civic and religious actions in a unique symbolic universe, demonstrated a relative homogeneity until the beginning of the 80s. While in a small number of locations the presence of evangelic churches was registered, the religious difference became more noticeable from the last decade of the 20th century, within a context of crisis concerning the relation of the population and their access to land and an increase in transnational migratory flows. From a study case, the development of evangelic organizations – mostly Pentecostals– is set as an example, within this frame of redefinition of ethnic dynamics.*

Key words: Nahua, Pentecostalism, tradition, religion

Resumen

En los poblados nahuas de la región de las Altas Montañas (centro de Veracruz, México), el catolicismo costumbrista y un esquema de organización social que integraba lo cívico y lo religioso en un solo universo simbólico se habían manifestado con relativa homogeneidad hasta principios de los años ochenta del siglo xx. Si bien en contadas localidades ya se registraba la presencia de Iglesias evangélicas, la diferenciación religiosa fue más notable desde la última década del siglo pasado 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, se ejemplifica el desarrollo de las organizaciones evangélicas –sobre todo pentecostales– en este marco de redefinición de las dinámicas étnicas.

Palabras clave: nahuas, pentecostalismo, tradición, religión

Introducción

La sierra de Zongolica se deriva de la Sierra Madre Oriental a partir de la fractura ecológica del Pico de Orizaba, y forma parte de la región de las grandes montañas en el estado de Veracruz, México. La microrregión se integra por 13 municipios veracruzanos que abarcan una extensión aproximada a los 1 000 km², habitados por 173 891 personas (INEGI, 2010), hablantes de lengua náhuatl en su gran mayoría. Esta área es una de las 11 regiones de habla náhuatl que existen en México (Hasler, 1996) y su historia se vincula a la migración

* Artículo recibido el 06/05/11 y aceptado el 02/01/13.

Parte de la información etnográfica presentada en este texto fue publicada en francés bajo el título: "Entre tradition et guérison: Différenciation religieuse et nouvelles formes de sociabilité en contexte nahua", en Tahar Chaouch, (2011). El trabajo de campo se realizó durante el desarrollo del proyecto "Transnacionalización y relocalización de las religiones indo y afro-americanas", coordinado por la doctora Renée de la Torre y financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

** Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Golfo. Av. Encanto esq. A. Nava s/n, col. El Mirador, 91170, Xalapa, Ver. <mtrguez@ciesas.edu.mx>.

tolteca-chichimeca desencadenada en el año 1116 de nuestra era (Aguirre Beltrán, 1986).

Los habitantes de la sierra se han dedicado desde la época colonial al pastoreo de ganado menor, a la agricultura de subsistencia, al aprovechamiento básico de los recursos forestales y al trabajo como jornaleros agrícolas en las plantaciones de las zonas templadas y cálidas del piedemonte y las planicies costeras. Sin embargo, en las últimas dos décadas, las actividades económicas de los nahuas serranos se han diversificado de forma notable; los flujos migratorios no se restringen a los desplazamientos internos, y la movilidad transnacional forma parte de las nuevas dinámicas de vida de la región en su conjunto. Asimismo, el comercio y la ocupación en oficios y venta ambulante en las zonas urbanas han contribuido a las modificaciones recientes de las formas de subsistencia de las familias indígenas de la zona, lo que en muchas ocasiones ha colocado en segundo plano a las actividades agrícolas. Como señala Arias (2009), la agricultura ha dejado de ser la principal forma de sustento para muchos grupos domésticos en el campo mexicano. El paisaje de la sierra se ha transformado además por los envíos de remesas desde diferentes puntos de Estados Unidos; las viviendas de madera se han sustituido parcialmente por edificaciones de mampostería y, en algunos pueblos, proliferan las tiendas que ofrecen todo tipo de mercancías.

En el campo religioso se ha acentuado también un proceso de diversificación, más evidente en unos municipios que en otros. Durante la época colonial, en los pueblos de la sierra se conformó un catolicismo costumbrista (Bastian, 2007: 167) centrado en las celebraciones dirigidas a los santos católicos. Sus prácticas religiosas se combinaron en sincretismos y reelaboraciones simbólicas de elementos de la tradición prehispánica mesoamericana y de la doctrina cristiana (Báez-Jorge, 1998; Segre, 1990). Aun hoy en día, la vigencia del culto a la tierra, a los dueños del monte, las cuevas y los yacimientos acuíferos remite a la cosmología prehispánica y a la continuidad de prácticas rituales ligadas al cultivo del maíz y a la fertilidad. En el pensamiento religioso de los nahuas de las montañas persisten aún las deidades que resguardan las entradas y puntos de transición entre el ámbito frío y húmedo del Tlalokan y la parte seca y cálida de la superficie terrestre, Tlaltikpatl. Por otro lado, en los pueblos serranos se encuentra en vigor –con distintas modalidades– el sistema de cargos religiosos para

rendir culto a las imágenes de los santos que se encuentran en los templos católicos. En cada municipio existe una jerarquía de fiestas, donde la más importante en términos simbólicos, sociales y comerciales es la dedicada al santo patrono o a la santa patrona. La celebración de cada una de estas festividades es muy elaborada, compleja y costosa en función de la importancia de la imagen, y se realiza de forma rotativa bajo la responsabilidad de un mayordomo o mayordoma y sus familiares, quienes se apoyan también en un grupo de colaboradores llamados diputados menores o Teachkame.¹

Este sistema de cargos religiosos es rotativo y –como ha sido ampliamente documentado para otras regiones indígenas– ha funcionado como una fuente de prestigio y un elemento diacrítico para subrayar la posición política, social y económica de los mayordomos y sus familias. En el caso de la sierra de Zongolica, podemos afirmar que la participación en el sistema de cargos religiosos tiene ciertas implicaciones políticas, sin embargo, no es evidente una relación directa entre el sistema de cargos religiosos y los puestos de la esfera cívica. La participación como carguero o mayordomo otorga prestigio social, pero además tiene un fuerte sentido devocional y una orientación de intercambio con la divinidad; el sacrificio económico es retribuido con creces, ya que el santo o la santa otorga a cambio favores y protección tanto en la vida terrenal como en la vida eterna.

Es preciso subrayar que aunque el catolicismo es la religión mayoritaria en la sierra, se advierte la presencia de otras denominaciones religiosas; la mayoría de éstas son de orientación pentecostal. Éste y otros factores han desplazado de modo creciente el peso de la participación en el sistema de cargos religiosos como la principal fuente de prestigio social.

En investigaciones desarrolladas en distintas latitudes, se ha explicado la expansión de las Iglesias evangélicas pentecostales a partir de la atracción que ejercen sus cultos en función de su orientación taumatúrgica.² Este artículo se propone abordar tal problemática incorporando una dimensión suplementaria. Se tratará de mostrar, con base en observaciones etnográficas realizadas en un municipio nahua de la sierra de Zongolica (Astacinga), que los conversos pentecostales participan en redes extraterritoriales y hasta cierto punto desvinculadas de la dimensión étnica, conectándose en un sistema abierto, plural y móvil, fenómeno que genera un proceso de desdibujamiento

¹ He desarrollado estos aspectos con mayor amplitud en Rodríguez (2003), entre otros trabajos.

² Véase, por ejemplo, los trabajos realizados por Garma (1987), Andrade (2004), Hernández Castillo (2005), Ruz y Garma (2005), Rivera y Juárez Cerdi (2007), Robledo (2009), entre otros.

de las fronteras culturales y étnicas (Segato, 2007) en estos sectores, así como un sentimiento de pertenencia abierto a la participación en comunidades de distintas escalas (locales, regionales, nacionales e incluso transnacionales). Adicionalmente, se destacará –de forma sucinta– la llegada de las nuevas propuestas religiosas a Astacinga durante la segunda mitad del siglo xx, los conflictos más sobresalientes derivados de ello, la orientación taumatúrgica como estrategia de inserción en el contexto indígena de la sierra de Zongolica, y la estructura jerárquica y transnacional de uno de los ministerios de más reciente establecimiento.

El sustrato empírico de este texto se basa en observaciones y entrevistas realizadas en diferentes temporadas de 2007 a 2011 en la localidad de Astacinga y en las ciudades de Orizaba, Puebla y Guadalupe, Nuevo León, sedes principales de las Iglesias que se mencionan en el texto y que tienen filiales en la sierra de Zongolica. A lo largo del trabajo se utilizan iniciales o seudónimos en lugar de los nombres reales de las personas cuyos testimonios son citados.

El difícil camino de la diversificación religiosa en Astacinga

El municipio de Astacinga, Veracruz, se ubica en la denominada “zona fría” de la sierra de Zongolica, a una altura de 2 254 msnm. Cuenta con 5 995 habitantes; 37.6% de ellos –según datos del INEGI (2010)– se encuentra adscrito a Iglesias protestantes o evangélicas, de las cuales 63.8% son pentecostales y neopentecostales. La mayoría de la población del municipio es bilingüe de náhuatl y español, con distintos grados de competencia, y todavía hay sectores monolingües de náhuatl entre la población de adultos mayores, sobre todo en las rancherías. El municipio de Astacinga destaca en el contexto microrregional por el notable índice de evangélicos pentecostales, así como por haber iniciado el movimiento migratorio transnacional. Según testimonios de sus habitantes, fueron astacinguenses los primeros en probar suerte en “el otro lado” hacia fines del siglo xx, aunque entonces fueron casos aislados. Actualmente, un gran número de hombres nahuas –en su mayoría jóvenes– de este municipio se encuentran trabajando en granjas lecheras de Wisconsin u ocupándose en diversos tipos de empleo en Carolina del Norte y Carolina del Sur.³

Este lugar también destaca en el contexto microrregional por la sustitución de la indumentaria tradicional femenina, a diferencia de lo que ocurre en otros pueblos de la sierra en donde permanece y se reelabora como elemento diacrítico de la identidad local.⁴ En Astacinga, quizá en parte por el factor religioso, las mujeres utilizan faldas largas de manufactura industrial, en lugar de los líos de lana y blusas de sa-tín y encaje que –con sus particularidades– caracterizan la vestimenta femenina de las nahuas serranas. Además, las fiestas de mayordomía han perdido parte de su antiguo esplendor y algunos puestos del sistema de cargos religiosos se encuentran vacantes ante la ausencia de los jefes de familia. La fiesta patronal dedicada a la Virgen de la Asunción en el mes de agosto se mantiene, a pesar de todo, como uno de los acontecimientos sociales y religiosos más importantes del calendario anual a escala municipal.

Para los conversos, de forma análoga a lo que se ha documentado en otros contextos indígenas, la identidad religiosa se ha convertido en su principal referente identitario.⁵ La adopción de nuevas prácticas culturales fue en cierto momento una vía de disidencia política, en la medida en que los conversos iniciaron un movimiento de resistencia frente a la imposición de los cargos de servicio comunitario relacionados con el cuidado del templo católico (sacristanes, mayordomos y campaneros) y con la realización de fiestas de mayordomía en honor a las imágenes de los santos. Aunque no existía un sistema alternante entre cargos civiles y religiosos, las autoridades del municipio tenían incidencia directa en su cumplimiento. El presidente municipal y sus colaboradores cercanos asistían como invitados especiales a las casas de los mayordomos durante los banquetes ceremoniales, y los jefes de familia tenían la obligación de financiar por turnos las fiestas de culto a los santos so pena de cárcel. Estos preceptos estuvieron vigentes en gran parte de las localidades serranas hasta la segunda mitad del siglo xx (Rodríguez, 2003).

De ahí que el camino de la diversificación religiosa en Astacinga no haya sido fácil en modo alguno; las autoridades locales y el grueso de la población no vieron con buenos ojos la entrada de las nuevas propuestas religiosas, como veremos en seguida.

En 1976 se fundó en Astacinga la primera Iglesia evangélica pentecostal de la sierra de Zongolica. En aquella época, el aislamiento del pueblo era notable:

³ Para mayor información al respecto, véase Rodríguez (2012).

⁴ En contraste, la indumentaria masculina ha sido sustituida casi totalmente, aunque aún se encuentran hombres mayores utilizando la camisa y calzón de manta tradicionales, así como el jorongo o manga de lana tejido en telar de cintura.

⁵ Véase, por ejemplo, el trabajo de Hernández Castillo (2001) entre los mames de Chiapas.

el acceso a la localidad y sus rancherías se realizaba a pie o a lomo de bestias; no había energía eléctrica ni agua potable, y los hombres –a veces acompañados por sus familias– se ganaban la vida como jornaleros agrícolas en las plantaciones cañeras de Omealca, Veracruz (en las planicies del piedemonte), durante las temporadas de zafra.

Uno de los primeros conversos de Astacinga relató que fue justamente en los cañaverales donde misioneros pentecostales hicieron contacto con los pobladores nahuas de la montaña y consiguieron la conversión de algunos de ellos. Al regresar al pueblo, éstos emprendieron labores de proselitismo entre sus familiares y vecinos, consiguiendo respuestas receptivas por parte de algunas familias que en esos momentos se enfrentaban a problemas graves relacionados sobre todo con la salud. La promesa de salvación y cura a través de una nueva forma de acercamiento a Dios fue uno de los elementos centrales en el proceso de conversión de las primeras familias astacinguenses (P. H., comunicación personal).

Desde la ciudad de Puebla, sede de la coordinación del Distrito Oriente de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, se envió al primer pastor evangélico, quien puso en marcha un templo afiliado a esta organización, el cual se denominó Iglesia de Avivamiento Pentecostés Getsemaní y se ubicó en Huapan-go, paraje de la cabecera municipal.

Según distintos relatos, la llegada de este nuevo culto religioso desencadenó un categórico rechazo de la mayoría de la población local. La entrada de una propuesta religiosa que contravenía disposiciones normativas de larga historicidad generó conflictos, acusaciones y fuertes disensos entre conversos y tradicionalistas. La puesta en cuestión de las normas sociales y preceptos religiosos de la comunidad indígena provocó una fuerte censura, no sólo por parte de los funcionarios religiosos y autoridades del cabildo, sino del resto de la población (comunicación personal del pastor F. S., 2009). Para muchos no resultó extraño, sino justificado, que las autoridades locales tomaran la decisión de detener al primer pastor pentecostal que se estableció en el pueblo con el objetivo de realizar proselitismo en favor de la nueva propuesta religiosa. Su permanencia en la cárcel duró muy poco tiempo, unas cuantas horas, ya que un grupo de vecinos, tal vez sin medir las consecuencias, lo liberaron del recinto para ejercer castigo por su propia mano y causaron su muerte. La mayoría de los invo-

lucrados fueron aprehendidos y purgaron su condena en prisión; se cuenta que uno de ellos se convirtió al Evangelio durante este periodo y es ahora un adepto regular y entusiasta de la Iglesia que en un principio combatió.

A pesar de las adversidades, los primeros conversos y predicadores continuaron sus labores de proselitismo y fueron ganando adeptos. Después de un tiempo, llegó un nuevo pastor y aumentó paulatinamente la feligresía entre las familias indígenas, expandiéndose incluso hacia localidades vecinas. Hasta ahora se han fundado “30 iglesias hijas” en la sierra –afirma el pastor F. S. de Astacinga–. En algunos de estos templos se aglutinan apenas unos cuantos fieles, mientras que en otros la afluencia ha llegado a ser significativa, como en la propia cabecera del municipio.

En los últimos años se han trasladado incluso misioneros nahuas hacia Estados Unidos, con el fin de ofrecer sus servicios en determinados puntos donde se concentran migrantes indígenas de distintos municipios de la sierra.⁶ Los primeros creyentes pentecostales de Astacinga fueron los disidentes pioneros de la rígida normatividad centrada en las obligaciones rituales del parentesco y de la estructura cívico-religiosa. Lograron edificar una identidad defensiva, planteando un modelo de culto sencillo, expresivo y participante (Cantón, 2004: 99 y 329), y con el paso del tiempo tomaron conciencia de la pertenencia a una comunidad cristiana-evangélica-pentecostal de magnitud nacional y transnacional. Hoy en día acuden a retiros y eventos religiosos en diferentes sedes regionales, y algunos de ellos han experimentado la pertenencia a una comunidad religiosa pentecostal transnacional durante su estancia en los destinos migratorios de Estados Unidos. Ahí han convivido con creyentes de diferentes orígenes, con quienes comparten el carácter de trabajadores indocumentados (Rodríguez, 2011b y 2012).

La lucha por obtener legitimidad para su congregación generó –a largo plazo– un proceso de apertura social hacia el pluralismo religioso en Astacinga. Este pluralismo, actualmente abierto y explícito, se consolidó con la posterior llegada de otras denominaciones religiosas al municipio, así como a otras localidades serranas.

En este contexto de apertura y aceleradas transformaciones sociales, acentuadas por el inicio de la migración de hombres nahuas hacia Estados Unidos,

⁶ El tema de la migración nahua hacia Estados Unidos y su relación con las redes pentecostales ha sido desarrollado más ampliamente en otros trabajos (Rodríguez, 2011b y 2012).

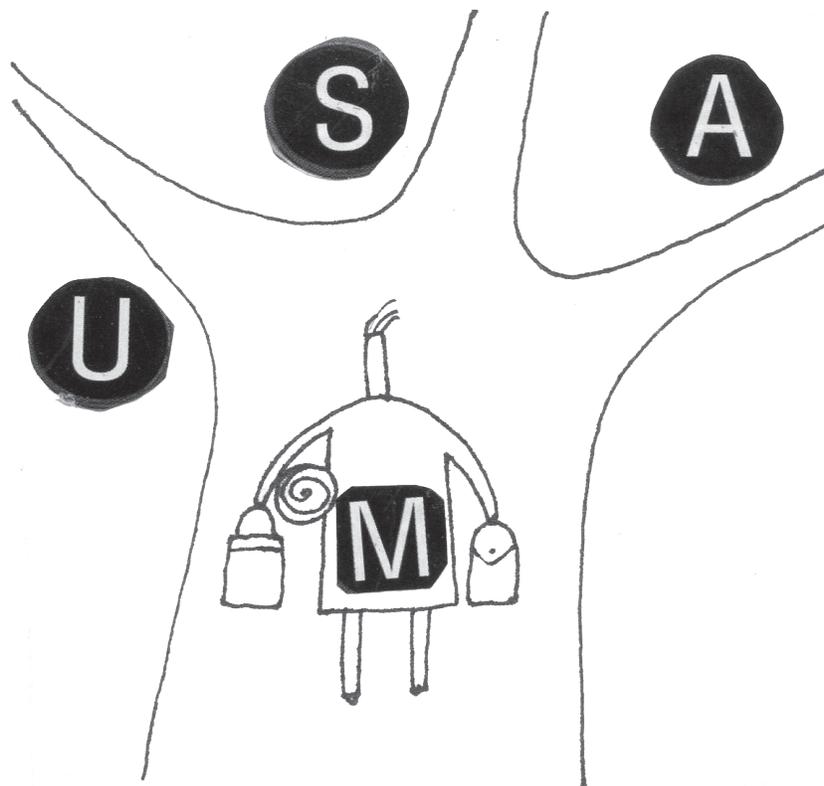
llegó al poblado un nuevo ministerio religioso de orientación neopentecostal: el Ministerio Vida Victoriosa, del cual hablaremos en las siguientes páginas.

El Ministerio Vida Victoriosa, una nueva propuesta religiosa

Como han mostrado diferentes autores, suele ser bastante estrecha la relación entre los episodios de curaciones y los procesos de conversión en el seno de las Iglesias pentecostales y neopentecostales.⁷ El Ministerio Vida Victoriosa no es una excepción de este tipo de religiosidad taumatúrgica. Esta asociación religiosa registrada en México se vincula con una Iglesia de origen texano: Galvan Revival Church, fundada en Estados Unidos por Alfredo Galván, inmigrante mexicano oriundo de Reynosa, Tamaulipas. El Hermano Galván –como se le conoce tanto en México como en Estados Unidos– reside en la ciudad de San Antonio, Texas, al frente de Galvan Revival Church. Según la

página de internet de este ministerio, Alfredo Galván emigró a Estados Unidos a los 23 años de edad y fue bautizado en alguna Iglesia pentecostal, pues se señala que tuvo la evidencia de “hablar en lenguas”. Al poco tiempo sintió “el llamado de Dios para predicar al pueblo latino”.⁸ Galvan Revival Church cuenta con templos en algunas localidades del estado de Texas, sobre todo en la franja fronteriza colindante con el estado mexicano de Tamaulipas. Estos templos texanos están a cargo de pastores de origen o ascendencia mexicana; su oferta religiosa se dirige sobre todo a los sectores de población de habla hispana de Texas. No se especifica en qué momento el Hermano Galván fundó en México el Ministerio Vida Victoriosa, sólo se establece que realizó servicios

... en plazas de toros y salones, donde el pueblo hispano estaba siendo liberado de situaciones pobres en lo espiritual, físico y moral. Dios estaba sanando personas no sólo en sus cuerpos físicos sino también siendo prosperadas financieramente.⁹



⁷ Se emplea el término neopentecostal y neopentecostalismo en el sentido planteado por Silveira Campos (2000: 27) para dar cuenta de los cambios experimentados por el pentecostalismo clásico. Los nuevos pentecostales redujeron los énfasis iniciales del movimiento pentecostal (glosolalia, experiencia estática y la expectativa por la segunda llegada de Cristo) por una predicación centrada en la cura divina, la prosperidad material y la cura de demonios. De acuerdo con este autor, esta versión del pentecostalismo se adapta mejor a la sociedad capitalista de los países subdesarrollados, con escasa burocratización, alta cohesión y tendencias fundamentalistas.

⁸ <<http://www.galvanrevivalchurch.org/iglesia.html>>.

⁹ <<http://www.galvanrevivalchurch.org/iglesia.html>>.

Del lado mexicano, la dirección general del ministerio –encabezada por el reverendo Baltasar Dueñas– se localiza en el municipio de Guadalupe, Nuevo León (conurbación de la ciudad de Monterrey). El reverendo Dueñas coordina en México las actividades y lineamientos comunes a ambas denominaciones religiosas; de manera que se realiza una centralización bisituada y transnacional (del lado estadounidense en San Antonio, Texas, y del lado mexicano en Guadalupe, Nuevo León). En ocasiones especiales, los pastores de ambos lados de la frontera se reúnen en San Antonio, Texas, o en Guadalupe, Nuevo León. En México, el ministerio se integra por grupos organizados regionalmente.¹⁰ Cuenta con alrededor de 80 templos ubicados en diferentes entidades federativas; la mayoría de ellos en los estados norteros de Tamaulipas, Baja California, Nuevo León, Coahuila, Sonora, Sinaloa, San Luis Potosí, Durango y Chihuahua. En la zona sur del país se localizan templos en Veracruz, Tabasco, Puebla, Campeche, Yucatán, Oaxaca y Chiapas.

Este ministerio se organiza en torno a dos líderes –aunque la figura indiscutible es el Hermano Galván– y se integra también por un cuerpo de ministros –llamados *evangelistas*–, quienes coordinan a los pastores de las sedes regionales. Este modelo de administración eclesiástica, común a otras Iglesias neopentecostales, se centra en la figura de un apóstol o líder carismático que gobierna su agrupación de una forma centralista (Silveira Campos, 2000: 19).

En México, las transmisiones radiales han sido un eficiente instrumento de proselitismo del Ministerio Vida Victoriosa, pues han logrado conformar una *comunidad virtual* en torno al Hermano Galván y su sucesor en México. El *Programa del Hermano Galván* actualmente se transmite en 12 estaciones de radio en Estados Unidos y 16 en México, en los estados de Tamaulipas, Nuevo León, Guerrero, Veracruz, Michoacán, Tabasco y Baja California.¹¹ Mediante estas emisiones radiales, los radioescuchas pueden obtener milagros y otros beneficios, como las bendiciones del Espíritu Santo reflejadas en la cura de enfermedades y en la prosperidad material, para lo cual se sugiere el envío de una ofrenda (donativo económico) a la sede del ministerio en Guadalupe, Nuevo León.¹² Las personas pueden ser bendecidas y sanadas colocando

una de sus manos encima del aparato durante la emisión radial, según el relato de una de las feligreses de Astacinga.

De igual forma que otras Iglesias pentecostales y neopentecostales (como la Iglesia Universal del Reino de Dios), este ministerio promete resultados. Los milagros se ubican en el centro de la liturgia y se presentan habitualmente en el curso de los servicios religiosos, pero también en otros campos de la vida cotidiana, si el creyente cumple con los preceptos religiosos y es persona de fe (Ríos, 2007). La obtención de beneficios se relaciona con el ejercicio de dos tipos de sacrificios por parte del creyente: de *carácter material*, a través del pago de diezmos, ofrendas y cuotas especiales, y de *expresión de fe*, mediante ayuno y oración.

Los ministros de culto se distinguen por sus capacidades como sanadores. Aseguran que dichos atributos son resultado de haber experimentado un milagro de sanidad por el poder del Espíritu Santo. En los sermones exponen sucesos de su historia de vida como ejemplo de prodigios y como credenciales de legitimidad para provocar la experiencia curativa entre sus seguidores (Silveira Campos, 2000: 262).

Durante los servicios religiosos, el cuerpo es el sitio de encuentro de la energía espiritual, vehículo de representación, signo y significante (Blair, 2007: 218). La ruptura de los códigos proxémicos permite a los creyentes expresar en llanto, plegarias y danza sus sentimientos y necesidades, conjugando la experiencia corporal y la emocionalidad. Por otra parte, este modelo de culto ofrece posibilidades de acceder a un tratamiento de autoaplicación: los creyentes pueden alcanzar los beneficios de contactarse con la divinidad y obtener directamente sus bendiciones; se establece que mediante la unción con aceite y la oración de fe se salvarán los enfermos y se perdonarán los pecados, retomando la cita bíblica del Nuevo Testamento (Santiago, 5: 14-16). Se sugiere “tomar diariamente aceite de oliva orado [bendecido] en caso de enfermedad interna, y aplicarlo externamente en caso de lesiones o problemas en la piel”.¹³ En ocasiones especiales se distribuyen además pequeños pañuelos de tela, denominados *lien-zos de carpa*. Estos lienzos se colocan en la ropa de la persona que requiere un milagro de sanidad, o en la cartera, si la necesidad es de tipo económico. También

¹⁰ Por ejemplo, en Las Choapas, Veracruz, se localiza la administración regional para los estados de Veracruz y Tabasco. En este lugar se realizan conferencias y concentraciones de los adeptos de la zona sur del país <<http://www.vidavictoriosa.com>>.

¹¹ <<http://www.vidavictoriosa.com>> [13 de abril de 2010].

¹² En la página web del ministerio se informa sobre el inicio de un proyecto de construcción de un auditorio y otras instalaciones en la ciudad de Saltillo, Coahuila, para lo cual se requiere el apoyo económico de sus adeptos. También se solicita cooperación para patrocinar las emisiones radiales y las Cruzadas de Milagros.

¹³ <<http://www.galvanrevivalchurch.org/iglesia.html/>> [13 de abril de 2010].

se recomienda hervir este trozo de tela y beber el agua en forma de té para obtener bienestar físico. Esta práctica se apoya en un pasaje bíblico del Nuevo Testamento (Hechos de los Apóstoles, 19: 11-12): “Y hacía Dios singulares maravillas por manos de Pablo. De tal manera que aún se llevaban sobre los enfermos los sudarios y los pañuelos de su cuerpo y las enfermedades se iban de ellos y los malos espíritus salían de ellos”.

Los eventos denominados Cruzadas de Milagros tienen un lugar sobresaliente en la agenda de actividades del ministerio; consisten en la celebración de oficios religiosos durante varios días consecutivos y se difunden con anticipación por medio de volantes, en la página de internet y a través de la radio. Atraídos por la promesa de los milagros, los creyentes acuden a estas Cruzadas que se realizan de forma periódica en los principales templos del país, a cargo del grupo de evangelistas-sanadores.

Los esperados milagros constituyen el segmento más importante de estos servicios; después de lecturas de citas bíblicas, sermones y cantos acompañados de música en vivo, sigue un lapso altamente teatralizado; el acompañamiento musical acentúa una atmósfera introspectiva y espiritual iniciada por un giro gestual y discursivo por parte del ministro, quien exhibe entonces sus cualidades escénicas y oratorias. El habla ritual se refuerza combinando emisiones, conjuros (por la expulsión de la enfermedad) y acciones (unción con aceite en la frente de los creyentes). Se expresa así una relación metonímica entre la sanidad del cuerpo y la sanidad espiritual a través de la expulsión de la enfermedad física. El exorcismo y el trance representan la parte medular de este segmento del servicio religioso, cuando el pastor intercede de forma contundente por la sanación de los enfermos presentes:

¡Fuera, en nombre de Jesús, demonio de cáncer, demonio de sordera, lárgate y destrúyete en el nombre de Jesús!
¡Recibe tu milagro, Jesús, tócalo con tu milagro! [reverendo H. M., Orizaba, 2007].

El oficiante unge con aceite la frente de quienes se acercan esperando el milagro. Algunos de los ungidos se desvanecen “tocados por el Espíritu Santo”. Este desvanecimiento es una muestra de que recibirán el milagro que anhelan.

Las estrategias discursivas de este servicio incluyen los relatos testimoniales, donde las personas sanadas dan fe del milagro que acaban de recibir; se refieren

a malestares físicos que desaparecieron repentinamente tras meses o años de padecimiento.

En la etapa final del evento, el pastor predica sobre la importancia de la ofrenda, agregando ejemplos sobre “milagros de provisión”:

Ya ven que Dios ya les dio su milagro, ahora le toca a usted dar su ofrenda... dé un presente a Jesucristo y su deuda será pagada, Dios le va a ayudar a conseguir ese milagro [reverendo H. M., Orizaba, 2007].

La noción de prosperidad forma parte medular de los planteamientos doctrinarios de este ministerio: “El deseo de Dios para sus hijos: es que sean prosperados y que tengan salud”.¹⁴ Esta *teología de la prosperidad* predica, además de la cura divina, la búsqueda de ascenso social y económico mediante el intercambio de dinero por bienes simbólicos y materiales (Silveira Campos, 2000: 11-12). Se alienta una vida de acercamiento a Dios mediante la ofrenda, con la expectativa de que la oblación sea recompensada profusamente. Como señala Semán (2005: 73-74), junto con la afirmación del carácter económico de la bendición se encuentran las ideas de *confesión positiva* –conocer lo que dice la palabra de Dios, creerlo interiormente y declararlo públicamente–; de *liberación económica* –una forma de exorcizar a los demonios y espíritus de pobreza–; y del *carácter sacramental de los diezmos*. Por otro lado, la creencia en un más allá donde los hombres y mujeres virtuosos serán retribuidos no tiene cabida en esta postura ontológica: lo que interesa es el aquí y el ahora (Giobellina, 2007: 158).

Por los caminos de la sierra: conversiones y sanaciones

Doña Eugenia relata que el pastor del Ministerio Vida Victoriosa, desde sus primeras visitas al pueblo desde la ciudad de Orizaba, realizó sanaciones milagrosas que llamaron poderosamente su atención. Ella es una reconocida partera de Astacinga, miembro de la Organización de Médicos Indígenas Tradicionales de la sierra de Zongolica y una de las precursoras en la adhesión al Ministerio Vida Victoriosa en esta localidad indígena. A mediados de la década de los noventa del siglo xx, era adepta al templo de la Iglesia de Avivamiento Pentecostés Getsemaní. Optó por adherirse al nuevo ministerio al ser testigo de los milagros de sanación que realizaba el pastor en sus recorridos por

¹⁴ <<http://www.vidavictoriosa.com>> [13 de abril de 2010].

Astacinga; el acontecimiento decisivo para ella fue la evidente mejoría de una de sus hijas, que sufría de una larga enfermedad. Asegura que tras las oraciones del pastor y el pago de una ofrenda, la niña, que estaba a punto de morir, fue sanada de forma definitiva.

Poco tiempo después ella recibía al predicador en su casa durante sus visitas al pueblo, e invitaba a todos aquellos que quisieran asistir a las reuniones de oración que empezaron a realizarse semanalmente. Algunos adeptos a la Iglesia Evangélica Pentecostal Getsemaní –siguiendo el ejemplo de doña Eugenia– decidieron también adherirse al Ministerio Vida Victoriosa, al tiempo que habitantes de comunidades cercanas se persuadían atraídos por la búsqueda de soluciones a problemas específicos (casi siempre de salud), aunque “muchos se retiraban después de haber recibido su milagro” (comunicación personal de M. L., predicadora del Ministerio Vida Victoriosa en la sierra de Zongolica). Al pasar el tiempo, entre todos pudieron edificar un salón en el solar de la casa de doña Eugenia, el cual sirvió de templo de oración hasta mediados de 2010, cuando se levantó una construcción de mayores dimensiones en un paraje cercano.

Adeptos al Ministerio Vida Victoriosa en Astacinga coinciden en que conociendo y aplicando “los tres secretos de Dios” es posible evitar las visitas a los médicos y a todo tipo de especialistas o curanderos indígenas. Así lo aseveró Imelda, joven madre de familia de Astacinga, cuando le pregunté sobre los motivos que la impulsaron a cambiarse de la Iglesia de Avivamiento Pentecostal Getsemaní al Ministerio Vida Victoriosa:

Porque allá no conocen los tres secretos de Dios: el ayuno, el diezmo y la ofrenda. La ofrenda que das en el templo Getsemaní ahí mismo se queda, es para el pastor. Pero en este ministerio, si alguien está enfermo, nosotros vamos corriendo a la oración, a la ofrenda, a la caseta de teléfono para hablar con algún ministro de Orizaba o de Monterrey. Aquí podemos hacer muchas cosas para que nos sanen, y allá en el templo Getsemaní se van con el doctor o con los curanderos [Imelda, Astacinga, 2008].

Se supone que la magnitud de los beneficios recibidos se correlaciona con el monto de la ofrenda, así como con el cumplimiento del ayuno y oración por parte del solicitante:

Lo primero que voy a hacer es ir a hablar con un hermano para que él ore por mí. Segundo, mi ofrenda, porque la ofrenda es importante, sin la ofrenda no podemos hacer nada. Y si no tienes dinero, el hermano te dice: “¿cuándo la puedes mandar, en un mes?” Dios nos sana

con eso. Y sí es verdad, porque hemos visto a veces que nuestros maridos que están en Estados Unidos nos llaman y nos dicen que están enfermos o que tienen problemas. Nosotras aquí hacemos ayuno y mandamos la ofrenda a Monterrey, y cuando ellos nos vuelven a llamar desde allá, ya están bien. Como estamos lejos no podemos ayudarlos de otra manera. Si le prometemos a Dios un ayuno de tres días, lo tenemos que hacer, después nos ponemos a orar y con la ofrenda Dios nos sana... El ayuno es para tener el cuerpo sano, la carne se quema y ya no tiene deseo de hacer cosas malas. Ayunando se van los deseos de pecar [Imelda, Astacinga, 2008].

Marta, una joven mujer nahua oriunda de una pequeña ranchería cercana, es ahora una activa predicadora en el Ministerio Vida Victoriosa. Relata que abandonó la fe católica cuando su padre sanó de una destructiva adicción al alcohol siguiendo los preceptos que escuchó en el *Programa del Hermano Galván* (ayunar, hacer oración de fe y enviar una ofrenda a la sede del ministerio).

Hoy en día el número de adeptos a este ministerio en Astacinga es muy variable (aunque aparentemente no supera la centena de fieles), pero es evidente que cuenta con menos seguidores que las otras dos Iglesias pentecostales que se ubican en el pueblo. Además de los servicios dominicales, los adeptos concurren a las Cruzadas de Milagros que los dirigentes del ministerio organizan con periodicidad en la ciudad de Orizaba (a dos horas de viaje en autobús). En ocasiones especiales, alquilan un autobús para trasladarse al templo ubicado en el rancho Santa Rosa, en Las Choapas, Veracruz (a unas ocho horas de recorrido). Durante las festividades de Semana Santa, por ejemplo, permanecen recluidos en las instalaciones de este lugar, que es la sede de la administración regional de la zona sur del país, donde –afirma doña Eugenia– son testigos de “grandes milagros”.

Durante los cultos religiosos del Ministerio Vida Victoriosa en Astacinga se realizan oraciones, ofrendas y ayunos dirigidos a la protección de maleficios, hechicerías y otros hechos aciagos propiciados por los brujos. El pastor realiza actos de exorcismo y aboga por la sanación de enfermedades y flagelos ocasionados por ese tipo de acciones mágicas. No obstante que entre los adeptos pentecostales se reconoce la eficacia de los brujos (*tetlahchiwime*) en la manipulación de las fuerzas malignas no se otorga igual legitimidad a los *tepahte* (curanderos), quienes orientan sus rituales y conocimientos empíricos hacia el restablecimiento de la salud de las personas. Siguiendo los preceptos doctrinarios de sus dirigentes religiosos, consideran, como ya mencionamos, que el método más

eficaz para recuperar la salud es el seguimiento de los tres secretos de Dios, la práctica estricta del ayuno en oración y la gestión del pastor como intermediario ante Dios. Como señala Silveira Campos (2000), el proceso de sanación es la dramatización de una guerra cósmica en la cual los milagros son victorias del Espíritu Santo sobre el mal encarnado en demonios. De acuerdo con Garma (2004: 121-144), el pentecostalismo en el medio indígena se apoya en la figura del líder carismático con poderes sobrenaturales para competir con los curanderos y brujos como taumaturgos, y tiene en la sanación por la fe un instrumento poderoso para lograr conversiones.

El cuerpo humano es una de las esferas de actuación de los poderes diabólicos, receptáculo de energías negativas, de manera que los rituales del culto son instrumentos de lucha contra los poderes demoniacos que se expresan sobre todo en la forma de enfermedades incurables y otras desgracias.

Por otra parte, vale anotar la peculiar posición de doña Eugenia, quien además de ser una de las precursoras del Ministerio Vida Victoriosa en Astacinga, como ya dijimos, es miembro de la Organización de Médicos Indígenas Tradicionales de la Sierra de Zongolica,¹⁵ donde se encuentra registrada como *tlamakixtijke* (partera). Atiende también otros tipos de padecimientos y enfermedades en su comunidad y en poblados vecinos. Sin embargo, declara –de manera paradójica– que en el tratamiento de sus problemas de salud, ella y su familia utilizan solamente aceite de olivo “orado” y los tres secretos de Dios, es decir, aplica sus conocimientos de medicina tradicional sólo entre sus pacientes no conversos, incluido el baño de

temazcal para las mujeres que acaban de dar a luz, las infusiones de yerbas y las “limpias” para alejar a “los malos aires” (*kokolisehecatl*). Cuando enferma alguno de sus hijos o nietos, le administra aceite de olivo “orado” en la parte del cuerpo adolorida o enferma, y le prepara un té de “carpita” para que lo ingiera antes de sus comidas. Además, asegura que su buena salud –no obstante su avanzada edad– se debe al seguimiento puntual de los preceptos del ministerio: “tomar aceite orado, ayunar, enviar la ofrenda y llamarle al Hermano para que ore por mí” (comunicación personal, Astacinga, 2008).

Ella y su grupo familiar acuden con regularidad a los cultos dominicales que se realizan en el pueblo, pero también se trasladan a Orizaba y Las Choapas cuando se llevan a cabo las Cruzadas de Milagros, donde conviven con creyentes y ministros de distintas procedencias. Se asumen como parte de una comunidad de fieles seguidores de las enseñanzas del Hermano Galván; aunque reconocen que quizá nunca llegarán a visitarlo en su domicilio y centro de operaciones en San Antonio, Texas, están al tanto de su salud y de sus mensajes de fe a través de su sucesor en México y de los programas radiales, así como durante las reuniones regionales, a las que asisten los ministros que circulan por todo el país realizando sanaciones milagrosas y llevando el mensaje del líder fundador del Ministerio Vida Victoriosa.

Comentarios finales

En las páginas precedentes se presentó una aproximación a la problemática relacionada con la inserción de denominaciones religiosas pentecostales y neopentecostales en un contexto indígena. Se planteó que la participación de los creyentes en este tipo de cultos proporcionó formas de autonomía y disidencia de las estructuras locales de control social y generó formas de sociabilidad que promueven el acceso a redes exógenas. Los creyentes participan en una red ampliada de adeptos que trasciende las fronteras locales, regionales y, en ocasiones, alcanzan escalas nacionales y transnacionales.

En el caso analizado, el neopentecostalismo ha encauzado la reformulación de nociones asociadas a la salud, la sociabilidad y la visión del mundo y del individuo, dejando a la zaga las expresiones de carácter étnico y comunitario refrendadas por la tradición,



¹⁵ Esta organización fue impulsada por programas gubernamentales de apoyo a los saberes y conocimientos indígenas, principalmente a través de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

como la participación en los sistemas de cargos, las obligaciones del compadrazgo y los compromisos con la comunidad en un sentido más amplio. Como señala Frigerio (1999), una de las “estrategias acomodativas” de las nuevas propuestas religiosas es la expectativa de milagros entre los creyentes. Esta esperanza forma parte importante de la nueva cosmología sagrada de los indígenas conversos, en la cual la experiencia milagrosa es el eje central de la religiosidad (Semán, 2005). Esta clase de experiencias desencadena procesos terapéuticos apoyados en la fe, la confianza, las emociones y la apertura para introducir cambios en la forma de actuar y de pensar (Silveira Campos, 2000: 285).

Otro aspecto del fenómeno se refiere a la reorganización material y simbólica del espacio: para los conversos, los sitios de culto son móviles y dan lugar al descentramiento de la vida comunitaria; se movilizan en torno a eventos masivos y reuniones de culto que se desarrollan sin una calendarización rígida, en oposición al calendario festivo, cíclico y repetitivo del catolicismo costumbrista. La calidad dramática de estas prácticas religiosas contrasta notablemente con los protocolos elaborados, pausados y redundantes de los rituales de cargo, de compadrazgo y de curación de la tradición indígena (no obstante su flexibilidad y formas variadas de reelaboración y reinterpretación). En esta región indígena, el pentecostalismo y el neopentecostalismo se expanden con paso firme en algunos municipios como el que hemos aludido en estas páginas, mientras que en otros se refuerzan mecanismos de arraigo a la fe católica por parte de sacerdotes y misioneros, así como de sectores tradicionalistas que se resisten a abandonar las prácticas y creencias religiosas heredadas de sus ancestros, refrendadas y reelaboradas en el itinerario de una memoria colectiva de profunda raigambre histórica.

Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO
1986 *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 215 pp.
- ANDRADE, SUSANA
2004 *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia del Chimborazo*, Abya-Yala, Quito, 388 pp.
- ARIAS, PATRICIA
2009 *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*, Cámara de Diputados LX Legislatura/Universidad de Guadalajara/Porrúa, México, 295 pp.
- BÁEZ-JORGE, FÉLIX
1998 *Entre los nagueles y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 268 pp.
- BASTIAN, JEAN-PIERRE
1989 *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México, 373 pp.
2007 “Las consecuencias sociales de la expansión de las sociabilidades protestantes en México: el contexto étnico de Chiapas como revelador”, en María Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo xx*, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/Secretaría de Gobernación, México, pp. 163-179.
- BLAIR, ELSA
2007 “La teatralización del exceso. Un análisis de las muertes violentas en Colombia”, en Juan Antonio Flores Martos y Luisa Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Universidad de Castilla-La Mancha/Ministerio de Asuntos Exteriores/Agencia Española de Cooperación Internacional, Cuenca, pp. 209-233.
- CANTÓN, MANUELA
2004 *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica de la Iglesia Filadelfia en Andalucía*, Signatura Ediciones/Junta de Andalucía, Sevilla, 389 pp.
- FRIGERIO, ALEJANDRO
1999 “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”, en *Alteridades*, núm. 18, pp. 5-17.
- GARCÍA MÉNDEZ, ANDRÉS
2008 *Chiapas para Cristo: diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*, MC Editores, México, 242 pp.
- GARMA, CARLOS
1987 *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, Instituto Nacional Indigenista, México, 185 pp.
2004 *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapalapa/Plaza y Valdés, México, 324 pp.
- GIOBELLINA, FERNANDO
2007 “La muerte, los muertos y los vivos en la religiosidad popular brasileña”, en Juan Antonio Flores Martos y Luisa Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Universidad de Castilla-La Mancha/Agencia Española de Cooperación Internacional/Ministerio de Asuntos Exteriores, Cuenca, pp. 155-164.
- HASLER, ANDRÉS
1996 *El náhuatl de Tehuacán-Zongolica*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, 180 pp.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA
2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS/Porrúa, México, 321 pp.
2005 “Protestantismo, identidad y poder entre los mayas de Chiapas”, en Mario H. Ruz y Carlos Garma (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/UAM, México, pp. 99-128.
- INEGI
2010 *Censo de Población y Vivienda. Principales resultados por localidad*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, México.

- RÍOS, SANDRA MILENA
2007 "El estudio del discurso religioso: la retórica del milagro en las Iglesias neopentecostales", ponencia presentada en el IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso (ALED), Bogotá, 15 pp.
- RIVERA, CAROLINA
Y ELIZABETH JUÁREZ CERDI (EDS.)
2007 *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en Iglesias pentecostales*, Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS, México, 376 pp.
- ROBLEDO, GABRIELA
2009 *Identidades femeninas en transformación: religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*, CIESAS, México, 244 pp.
- RODRÍGUEZ, MARÍA TERESA
2003 *Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica, Veracruz*, CIESAS, México, 270 pp.
2011a "Entre tradition et guérison: Différenciation religieuse et nouvelles formes de sociabilité en contexte nahua", en Malik Tahar Chaouch (ed.), *Social Sciences and Missions*, vol. 24, núm. 1, *Missions and Plurality in Mexico*, Brill, Leiden, pp. 101-131.
2011b "Nahuas en Wisconsin: movilidad, localidad y participación religiosa", en Alberto Hernández (coord.), *Nuevos caminos de la fe. Prácticas y creencias al margen institucional*, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Nuevo León, pp. 323-344.
2012 "Les itinéraires transnationaux des communautés nahuas aux États-Unis", en Kali Argyridis et al., *Religions Transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, Harmattan/Academia/Institut de Recherche pour le Développement/CIESAS, Lovaina la Nueva, pp. 85-95.
- RUZ, MARIO H.
Y CARLOS GARMA (EDS.)
2005 *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, UNAM-UAM, México, 177 pp.
- SEGATO, RITA
2007 *La nación y sus otros. Raza, enticidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 350 pp.
- SEGRE, ENZO
1990 *Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano. Narrativa náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 508 pp.
- SEMÁN, PABLO
2005 "¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los bestsellers", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 18, pp. 71-86.
- SILVEIRA CAMPOS, LEONILDO
2000 *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*, Abya-Yala, Quito, 427 pp.
- TAHAR CHAOUCH, MALIK (ED.)
2011 *Social Sciences and Missions. Missions and Plurality in Mexico*, vol. 24, núm. 1, Brill, Leiden, 143 pp.
- TORRE, RENÉE DE LA
2000 *Los hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/CIESAS/Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 333 pp.

Páginas web

- <<http://www.vidavictoriosa.com>>.
<<http://www.galvanrevivalchurch.org>>.
<<http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx>>.