

# Nahuas pentecostales: diversificación del campo religioso en Astacinga, Veracruz\*

MARÍA TERESA RODRÍGUEZ LÓPEZ\*\*

## INTRODUCCIÓN

LOS POBLADOS NAHUAS DE LA COSTA del Golfo de México se localizan en los estados de Veracruz y Puebla, principalmente en las estribaciones y laderas de la Sierra Madre Oriental, a lo largo de la vertiente oceánica. La porción montañosa conocida como Sierra de Zongolica se deriva de la Sierra Madre, a partir de la fractura ecológica del Pico de Orizaba. Esta microrregión se integra por trece municipios veracruzanos que abarcan una extensión aproximada a los mil kilómetros cuadrados, habitados por 173 891 personas,<sup>1</sup> hablantes de lengua náhuatl en su gran mayoría. Esta área constituye una de las once regiones con población nahua que existen en México<sup>2</sup> y su historia se vincula a la migración tolteca-chichimeca desencadenada en el año 1116 de nuestra era.<sup>3</sup> Desde la etapa colonial, los pueblos de la sierra se dedicaron principalmente al pastoreo, la agricultura de subsistencia y al trabajo como jornaleros agrícolas en las plantaciones del piedemonte. Sus prácticas religiosas se combinaron en sincretismos y reelaboraciones simbólicas entre elementos de la tradición prehispánica mesoamericana y de la doctrina cristiana.<sup>4</sup>

\* Este artículo es una versión corregida de un texto publicado en francés bajo el título: “Entre tradition et guérison: Différenciation religieuse et nouvelles formes de sociabilité en contexte nahua”, en TAHAR CHAOUCH (ed.), 2011.

\*\* Dirigir correspondencia al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Golfo, avenida Encanto, esquina Antonio Nava, col. El Mirador, C.P. 91170, tel. (01) (228) 882-39-40, e-mail: mtrguz@ciesas.edu.mx.

<sup>1</sup> INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (en adelante INEGI), 2010.

<sup>2</sup> HASLER, 1996.

<sup>3</sup> AGUIRRE BELTRÁN, 1986.

<sup>4</sup> BÁEZ-JORGE, 1998; SEGRE, 1990.

Como en otras regiones indígenas, en la sierra se conformó un catolicismo costumbrista<sup>5</sup> centrado en las celebraciones dirigidas a los santos católicos, mismas que conservan importancia relativa como ámbitos de cohesión social y de obtención de prestigio, no obstante la presencia de denominaciones evangélicas en determinadas localidades. Los “guardianes de la tradición” (especialistas ceremoniales y funcionarios religiosos), así como los sacerdotes y catequistas católicos, expresan un frente claro ante la progresiva emergencia de nuevos cultos, aun cuando se ha diluido la interrelación precedente entre las esferas del gobierno civil y los cargos religiosos. Aunque el catolicismo es la religión mayoritaria en la sierra, la presencia de denominaciones religiosas evangélicas se expande de forma moderada pero evidente. La mayoría de éstas son de orientación pentecostal.

En investigaciones desarrolladas en México y otros países de América Latina, se ha explicado la expansión de iglesias evangélicas pentecostales a partir de las experiencias de sanación que institucionalizan este tipo de iglesias y sus respuestas a diferentes problemáticas. Se ha advertido la atracción que ejercen los cultos pentecostales sobre las familias indígenas en relación con su orientación taumatúrgica. Por otra parte, se ha sugerido que los relatos de curación por conversión exhiben vínculos estrechos con tradiciones culturales indígenas, y que tanto conceptos como patrones de conducta dan fe de la persistencia de antiguas creencias y entes sobrenaturales en los grupos de conversos indígenas. También se subraya la adopción de elementos de su cosmovisión por parte de los movimientos pentecostales, como la importancia de los sueños y los dones de adivinación y de curación.<sup>6</sup>

Este artículo se propone abordar esta problemática incorporando una dimensión suplementaria; se argumenta, con base en un estudio de caso, que los nahuas pentecostales participan en redes extraterritoriales, multi-centradas y hasta cierto punto desvinculadas de las dimensiones étnicas, conectándose en un sistema abierto, plural y móvil. Este fenómeno da lugar a un proceso de desdibujamiento de marcadores culturales,<sup>7</sup> así

<sup>5</sup> BASTIAN, 2007, p. 167.

<sup>6</sup> Véanse por ejemplo los trabajos realizados por GARMA, 1987; ANDRADE, 2004; HERNÁNDEZ, 2005; RUZ y GARMA (eds.), 2005; RIVERA y JUÁREZ CERDI, 2007; ROBLEDOS, 2009, entre otros.

<sup>7</sup> SEGATO, 2007.

como a un sentimiento de pertenencia no únicamente anclado territorialmente, sino también en comunidades multilocalizadas de alcance transnacional. Se desea contribuir en alguna medida a la reflexión en torno a los procesos de apropiación por parte de actores sociales que resignifican localmente sistemas globales de representación.<sup>8</sup>

## ANTAGONISMOS Y DIVERSIFICACIÓN RELIGIOSA

En Astacinga,<sup>9</sup> municipio serrano donde prevalece un elevado índice de creyentes pentecostales, el cambio religioso se combinó con la resistencia simbólica hacia las instituciones de gobierno tradicionales. De forma similar a lo que se ha documentado en otros contextos indígenas, la identidad religiosa se ha convertido en el principal punto de referencia para los conversos,<sup>10</sup> y la adopción de nuevas prácticas culturales puede interpretarse también como una vía de disidencia política.

El año 1976 fue una fecha importante para los evangélicos pentecostales de Astacinga; en ese año se fundó en el poblado la que —a decir de sus líderes— fue la primera iglesia pentecostal en toda la Sierra de Zongolica: la Iglesia de Avivamiento Pentecostés Getsemaní. En aquella época el acceso a la mayor parte de las localidades de la región indígena se realizaba a pie, a caballo o a lomo de mula; no había energía eléctrica ni agua potable, y los hombres —en algunos casos con sus familias— acudían a trabajar como jornaleros agrícolas a las plantaciones cañeras de Omealca, Veracruz (en el piedemonte) durante la temporada de zafra. Fue precisamente durante las estancias laborales en las planicies de la bocasierra, cuando misioneros pentecostales hicieron contacto con pobladores nahuas de la sierra y lograron la conversión de algunos de ellos. Al regresar al pueblo, emprendieron labores de proselitismo entre las familias nahuas que prestaron oídos a “la palabra”. Con el arribo del primer pastor pentecostal, enviado desde la ciudad de Puebla, sede de

<sup>8</sup> CANTÓN, 2004 y 2005.

<sup>9</sup> El municipio de Astacinga cuenta 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.

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, el trabajo de HERNÁNDEZ, 2001 entre los mames de Chiapas.

la coordinación del Distrito Oriente de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, se inició el dilatado y complejo proceso de diversificación religiosa en Astacinga.

Ante la presencia de un nuevo culto religioso y la edificación de su templo, la mayoría de la población astacinguense expresó su rechazo de forma categórica; funcionarios religiosos y autoridades civiles argumentaban que dichas prácticas religiosas traerían consecuencias nefastas para la comunidad, ya que contravenían la costumbre de festejar y venerar a las imágenes de los santos católicos, herencia cultural de sus ancestros y principio normativo básico. Ya desde el siglo XIX, consumada la independencia de México y establecidos los ayuntamientos, se dispuso que el cabildo debía asistir como corporación a las principales fiestas religiosas y que los mayordomos o cabezas de familia tenían la obligación de financiar por turnos las fiestas de culto a los santos so pena de cárcel. Estos preceptos continuaron en una gran parte de las localidades serranas hasta la segunda mitad del siglo XX.

De ahí que la llegada a Astacinga de una nueva propuesta religiosa no constituía un evento menor. Implicaba una fisura y un cuestionamiento de las jerarquías y formas de ascenso y ratificación social, además de la fuerte carga simbólica asociada a la disidencia religiosa. Esta puesta en cuestión de las jerarquías sociales y los principios normativos básicos de la comunidad indígena, desencadenó una virulenta censura y rechazo por parte de funcionarios religiosos y autoridades del cabildo.

Tal como el incumplimiento de los cargos civiles y religiosos se castigaba con cárcel y ostracismo social, las autoridades del municipio decidieron detener y encarcelar al primer pastor pentecostal que se estableció en la localidad con el objetivo de realizar labores misioneras. Su estancia en prisión duró poco tiempo, apenas unas horas. Un grupo de vecinos, bajo el resguardo de la noche, forzó la cerradura del recinto carcelario, no para liberar al prisionero sino para ejercer castigo por su propia mano. Quizás sin proponérselo, causaron su muerte. Este acontecimiento cimbró aún más la vida del pueblo y de la región entera; tanto sacerdotes católicos como autoridades civiles denostaron el lamentable incidente. La mayoría de los involucrados fueron aprehendidos y purgaron su condena en prisión.

No obstante las adversidades, los conversos y misioneros pentecostales continuaron en su afán por difundir su doctrina y obtener legitimidad

en Astacinga, municipio que hasta entonces podría haber sido descrito como una comunidad “corporativa cerrada”.<sup>11</sup> Después de un tiempo, los directivos de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes enviaron a un nuevo pastor y al paso de los días fue aumentando la feligresía entre las familias indígenas, expandiéndose incluso hacia localidades vecinas. Hasta ahora se han fundado “treinta iglesias hijas” en la sierra —afirma el pastor F. S. de Astacinga—, templos que en algunos casos aglutinan apenas a una docena de fieles, mientras que en otros la concurrencia ha llegado a ser significativa, como en la propia cabecera del municipio.

En los últimos años se han trasladado incluso misioneros locales hacia Estados Unidos, con el fin de prestar servicio en determinados puntos de ese país donde se localizan las concentraciones de migrantes indígenas de la sierra.<sup>12</sup> Recientemente, la Iglesia de Avivamiento Pentecostés Getsemaní sufrió una escisión importante: una facción de adeptos, siguiendo a su pastor, decidió desligarse de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes, en la contienda por conseguir autonomía doctrinaria y administrativa.

Los creyentes pentecostales de Astacinga fueron precursores en la apertura de una estructura local 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<sup>13</sup> y tomaron conciencia de la pertenencia a una comunidad cristiano-evangélica-pentecostal de magnitud nacional y transnacional. La lucha por obtener legitimidad para su congregación, generó —a largo plazo— un proceso de apertura social hacia el pluralismo religioso. Este pluralismo abierto y explícito, se ha consolidado con la posterior llegada de otras denominaciones religiosas al entorno local y regional.

La redefinición del papel de las autoridades del gobierno municipal en el campo religioso, dio lugar a un ejercicio autonómico más pleno de los nuevos agentes religiosos. Fueron paulatinamente desplazados los mecanismos coercitivos ejecutados por las autoridades civiles para la participación en el sistema ritual católico costumbrista.

<sup>11</sup> WOLF, 1977.

<sup>12</sup> Comunicación personal del pastor F. S., Astacinga, 2008.

<sup>13</sup> CANTÓN, 2004, pp. 99 y 329.

Es en este contexto de apertura, acentuado por las sucesivas oleadas de migrantes nahuas a los Estados Unidos, que se establece en Astacinga El Ministerio Vida Victoriosa, A. R. Un Ministerio Ordenado y Aprobado por Dios, del cual hablaremos en las siguientes páginas. Interesa destacar la orientación taumatúrgica de este culto, su estructura binacional y centralista, y las estrategias de inserción en el contexto indígena de la Sierra de Zongolica.

## NEOPENTECOSTALISMO TRANSNACIONAL

Como se señalaba páginas atrás, suele ser bastante estrecha la relación entre los episodios de curaciones y los procesos de conversión; esta clase de milagros ocupa un lugar central en el seno de las iglesias pentecostales. El Ministerio Vida Victoriosa es un ejemplo de este tipo de religiosidad taumatúrgica y puede ser catalogado como de carácter neopentecostal.<sup>14</sup> La obtención de beneficios se correlaciona directamente con el ejercicio de dos tipos de sacrificios personales: *de carácter material* a través del pago de diezmos, ofrendas y cuotas especiales, y de *expresión de fe* mediante ayuno y oración. Los servicios religiosos constituyen las situaciones y ocasiones más oportunas para la *praxis* de la eficacia simbólica de su fe.

Esta asociación religiosa registrada legalmente en México, se vincula con una iglesia de origen texano: Galvan Revival Church, fundada en Estados Unidos por Alfredo Galván, inmigrante mexicano oriundo de la ciudad nortea 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 Galvan Revival Church, Alfredo Galván emigró a Estados Unidos y a la edad de 23 años 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

<sup>14</sup> Se emplea el término neopentecostal y neopentecostalismo, en el sentido planteado por Leonildo Silveira, 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. Véase SILVEIRA, 2000, p. 27.

pueblo latino”. Según esta fuente, Galvan Revival Church se encuentra establecida sobre todo en localidades del estado de Texas, en particular en la franja fronteriza colindante con el estado mexicano de Tamaulipas (lugar de origen de Alfredo Galván). Estos templos texanos están a cargo de pastores de origen o ascendencia mexicanos, ya que la oferta religiosa del Ministerio se dirige sobre todo a los sectores de población de habla hispana del estado de Texas. No se especifica en qué momento el *Hermano Galván* fundó en México el Ministerio Vida Victoriosa; solamente 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”.<sup>15</sup>

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 —quien por cierto es yerno del *Hermano Galván*— coordina, conjuntamente con éste, las actividades y lineamientos comunes a ambas denominaciones religiosas. Se desarrolla pues un tipo de centralización bisituada (del lado estadounidense en San Antonio, Texas, y del lado mexicano en Guadalupe, Nuevo León), conformando una red de relaciones jerarquizada a escala regional, nacional y transnacional. En ciertas oportunidades, feligreses y pastores de ambos lados de la frontera se reúnen en San Antonio, Texas o en Guadalupe, Nuevo León, pero son principalmente los miembros de las posiciones directivas quienes tienen acceso a la dimensión transnacional. En México, el Ministerio se integra por grupos organizados regionalmente.<sup>16</sup> Cuenta con 81 templos ubicados en diferentes entidades federativas; la mayor parte 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 se localiza en regiones con población indígena y mestiza de los estados de Veracruz, Tabasco, Puebla, Campeche, Yucatán, Oaxaca y Chiapas.

<sup>15</sup> <http://www.galvanrevivalchurch.org/iglesia.html/>, consultada el 13 de abril de 2010.

<sup>16</sup> 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 ubicados en la zona sur del país.

Este Ministerio se constituye pues en torno a un líder y su sucesor; alrededor de ellos se integra un cuerpo de ministros —llamados también *evangelistas*—, quienes coordinan a los pastores de las sedes regionales. Este modelo de administración eclesiástica —común a otras iglesias neopentecostales— se centraliza en la figura de un apóstol o líder carismático que gobierna su agrupación de una forma personalista y centralista.<sup>17</sup>

Uno de los principales eventos anuales de esta iglesia transnacional es la celebración del cumpleaños del Hermano Alfredo Galván, cada 22 de octubre, quien a la sazón cuenta con noventa años de edad. Se invita a todos los miembros de Galvan Revival Church en Estados Unidos para que asistan al festejo en San Antonio, Texas, incluyendo a los ministros mexicanos que tienen *visa* —permiso legal para ingresar a aquel país— y pasaporte. Éstos, de todas formas, se reúnen anualmente en Guadalupe, Nuevo León, la sede nacional, para celebrar las fiestas de fin de año.

En México, las transmisiones radiales han sido un eficiente instrumento de expansión del Ministerio Vida Victoriosa. A través de la radio, el Ministerio Vida Victoriosa ha logrado la conformación de lo que podemos llamar una *comunidad virtual multisituada* en torno a su líder carismático y su sucesor, quienes se alternan para transmitir el mensaje radial. El *Programa del Hermano Galván* actualmente se transmite en 12 estaciones de radio en Estados Unidos; en México se emite en 16 estaciones, en los estados de Tamaulipas, Nuevo León, Guerrero, Veracruz, Michoacán, Tabasco y Baja California.<sup>18</sup>

De acuerdo a los mensajes transmitidos diariamente en horario matutino y vespertino, los radioescuchas pueden obtener milagros y beneficios escuchando el *Programa del Hermano Galván* y estableciendo contacto con los ministros. El principal beneficio esperado por los creyentes son las bendiciones del Espíritu Santo, expresadas básicamente en la cura de enfermedades y en prosperidad material,<sup>19</sup> para lo cual se sugiere el envío de una ofrenda (donativo económico) a la sede del Ministerio.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> SILVEIRA, 2000, p. 19.

<sup>18</sup> <http://www.vidavictoriosa.com>, consultada el 13 de abril de 2010.

<sup>19</sup> SILVEIRA, 2000, p. 197.

<sup>20</sup> En 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 los

Una de las paradojas asociadas al surgimiento y desarrollo de esta agrupación es el hecho de que haya sido fundada en Estados Unidos por un inmigrante mexicano, logrando a largo plazo mayor presencia en México. En este país se establece sobre todo en los estados norteros del país, pero se disemina también en localidades medias y pequeñas del sureste, especialmente entre sectores urbanos de clase media baja, y entre campesinos mestizos e indígenas. La ubicación de su sede principal en las inmediaciones de la ciudad nortera de Monterrey —desde donde existe comunicación aérea directa hacia la ciudad de San Antonio, Texas—, permite al líder fundador y a su sucesor la dirección conjunta y bisituada de ambas denominaciones.

## CRUZADAS DE MILAGROS

El Ministerio Vida Victoriosa, al igual que otras iglesias pentecostales y neopentecostales (como la Iglesia Universal del Reino de Dios) sustenta su oferta religiosa en la promesa de resultados. El milagro se ubica en el centro de la liturgia, pero éste no es interpretado como una respuesta a la justicia divina o al comportamiento virtuoso, ni sucede de forma inesperada como en los primeros tiempos de la cristiandad.<sup>21</sup> Los milagros se presentan habitualmente dentro del desarrollo de los servicios religiosos, pero también en otros ámbitos de la vida diaria de los creyentes, si éstos cumplen con las normas fijadas y al mismo tiempo son personas de fe.<sup>22</sup>

Los ministros son distinguidos por su capacidad como sanadores. En sus sermones afirman que dichas virtudes son el resultado de haber experimentado en carne propia un milagro de sanidad, atestiguan sobre enfermedades atroces que fueron milagrosamente sanadas mediante la intervención del poder del Espíritu Santo. Presentan ejemplos de prodigios en sus historias de vida como credenciales de legitimidad para estimular la experiencia curativa.<sup>23</sup>

adeptos al Ministerio. También se solicita cooperación para patrocinar las emisiones radiales y las Cruzadas de Milagros.

<sup>21</sup> DOUGLAS, 1973, p. 85.

<sup>22</sup> RÍOS, 2007.

<sup>23</sup> SILVEIRA, 2000, p. 262.

Durante los servicios religiosos se presenta una liberación de las reacciones corporales, ya que el cuerpo es el sitio de encuentro de la energía espiritual, templo del Espíritu Santo cuyo poder se revela mediante asombrosos prodigios, curas y exorcismos. El propio cuerpo es el vehículo de representación, signo y significante.<sup>24</sup>

La ruptura de los códigos proxémicos permite a los creyentes expresar en movimientos, llanto, plegarias y danza, sus sentimientos y necesidades, conjugando la experiencia corporal y la emocionalidad. El tipo de tratamiento es tanto preventivo como curativo y anima la expresión espontánea: baile, convulsiones, llanto y desmayos.<sup>25</sup>

Por otra parte, en este Ministerio se toma también de forma textual la cita bíblica del Nuevo Testamento,<sup>26</sup> donde se establece que mediante la unción con aceite y la oración de fe se salvarán los enfermos y se perdonarán los pecados. También se recomienda “tomar diariamente aceite de oliva orado en caso de enfermedad interna, y aplicarlo externamente en caso de lesiones o problemas en la piel”.<sup>27</sup> Mediante un modelo de culto sencillo y con posibilidades de acceder a un tratamiento de autoaplicación, los creyentes pueden alcanzar los beneficios de contactarse con la divinidad y acceder directamente a sus bendiciones.

En ocasiones especiales, el aceite “orado y santificado” se distribuye entre los fieles, en pequeños frascos de plástico. Se aconseja verter el contenido de las botellitas en una de mayor tamaño con aceite de oliva común; la mezcla de ambos líquidos permitirá que todo el contenido adquiera las propiedades curativas. Dichas propiedades también pueden transmitirse al aceite colocando una porción del mismo junto o encima del aparato de radio mientras se transmite el *Programa del Hermano Galván*. Las personas también pueden ser bendecidas y sanadas colocando una de sus manos encima del aparato durante la emisión radial.

En ocasiones especiales se distribuyen además pequeños pañuelos de tela, a lo cuales denominan *lienzos de carpa*. Estos lienzos se colocan en la ropa de la persona que requiere de un milagro de sanidad, o en la cartera,

<sup>24</sup> BLAIR, 2007, p. 218.

<sup>25</sup> MADURO, 2007, p. 104.

<sup>26</sup> Santiago 5: 14-16.

<sup>27</sup> <http://www.galvanrevivalchurch.org/iglesia.html/>, consultada el 13 de abril de 2010.

si la necesidad es de tipo económico. También 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: “Y hacía Dios singulares maravillas por manos de Pablo. De tal manera que aun 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”.<sup>28</sup>

Los eventos denominados Cruzadas de Milagros se anuncian con anticipación y se difunden por medio de volantes y a través de la radio, es decir, con cierto despliegue mediático. Atraídos por la promesa de que “todos van a tener su milagro”, los creyentes se preparan para acudir a dichos programas, los cuales consisten en la celebración de oficios religiosos durante varios días, de forma periódica, en los diferentes templos del país, a cargo de los evangelistas principales del Ministerio. Es habitual que se acerquen también personas externas, con la esperanza de encontrar solución a un problema específico. Los esperados milagros constituyen el segmento más importante del servicio religioso; se trata de un lapso altamente teatralizado, con un acompañamiento musical muy especial, destinado a generar una atmósfera introspectiva y espiritual. “El milagro y la sanación fue y sigue siendo una parte medular del ministerio de Cristo [...] cosas grandes van a acontecer este día [...]. Lo que buscamos son resultados [...]. Hoy todos los que crean y tengan fe se van a llevar su milagro”.<sup>29</sup>

Durante estos episodios se exhiben las cualidades escénicas y oratorias del ministro. El habla ritual es muy marcada, elevada y enérgica; se combinan emisiones, conjuros (por la expulsión de la enfermedad) y acciones (unción con aceite en la frente de los creyentes). Aquí aparece 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 dominan la parte medular de la ceremonia: “¡Fuera, en nombre de Jesús, demonio de cáncer, demonio de sordera, lárgarte y destrúyete en el nombre de Jesús! ¡Recibe tu milagro, Jesús tócalo con tu milagro!”.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Hechos de los Apóstoles 19: 11-12.

<sup>29</sup> Rev. R. T., Orizaba, 2007.

<sup>30</sup> Rev. R. T., Orizaba, 2007.

Mientras el oficiante realiza estas diatribas, unge con aceite la frente de quienes se acercan esperando el milagro; lo aplica con un movimiento enérgico, empujando hacia atrás la cabeza del creyente. Algunos de los ungidos se desvanecen y caen al suelo *tocados por el Espíritu Santo*, donde permanecen unos minutos. Este desvanecimiento es una muestra de que efectivamente han recibido al Espíritu y en consecuencia, el milagro que anhelan. Mientras tanto, el grupo musical interpreta una melodía gloriosa: “Ya tengo mi milagro aquí, ya tengo mi milagro del señor. La victoria, la victoria mía es”.<sup>31</sup>

Las estrategias discursivas incluyen los relatos testimoniales donde las personas sanadas dan fe del milagro que acaban de recibir. Los voluntarios pasan al frente exponiendo uno a uno su caso como prueba de fe; se refieren a malestares físicos que desaparecieron repentinamente tras meses o años de padecimiento. Los resultados en términos económicos o de salud son una garantía de la eficacia del Ministerio. Después de los testimonios de fe de los milagros recibidos, se continúa con la etapa final del servicio religioso; 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 [...] si usted tiene una deuda y no puede pagarla, dé un presente a Jesucristo y su deuda será pagada, Dios le va a ayudar a conseguir ese milagro”.<sup>32</sup>

La noción de que abstenerse de dar el diezmo equivale a robar a Dios se difunde llanamente entre los creyentes. *Los que roban a Dios. Enseñanza sobre los diezmos y como pueden alcanzar la prosperidad espiritual, física, y financiera* es el título de una de las publicaciones difundidas en el Ministerio. El mensaje relativo a las ofrendas y diezmos se caracteriza por el uso de ideas y conceptos claros, precisos, dogmáticos y concluyentes. El oficiante expone ejemplos de sorprendentes milagros en los cuales los creyentes que ofrendaron dinero para el Ministerio, recibieron cuantiosos beneficios materiales: premios de lotería, bonificación de deudas, regalos de dinero en efectivo, bienes muebles o inmuebles, etc. De esta forma se valida la eficacia del sacrificio económico. El énfasis en la noción de prosperidad es fundamental en los planteamientos doctrinarios de este Minis-

<sup>31</sup> Rev. R. T., Orizaba, 2007.

<sup>32</sup> Rev. H. M., Orizaba, 2007.

terio: “*El deseo de Dios para sus hijos: es que sean prosperados y que tengan salud*”.<sup>33</sup> Esta *Teología de la prosperidad* predica la cura divina y la búsqueda de ascenso social y económico mediante el intercambio de dinero por bienes simbólicos y materiales.<sup>34</sup> “En este ministerio los milagros tienen garantía de Dios [...]. A Dios le interesa cómo anda tu bolsillo, si anda vacío o si anda con billetes. A él le gusta ver bien a sus hijos, que traigan un buen carrito, buena ropa”.<sup>35</sup>

Se ratifica entonces una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material; la bendición divina incluye la prosperidad monetaria, de ahí que se aliente una vida de acercamiento a Dios mediante la ofrenda, con la expectativa de que la oblación sea recompensada profusamente. Como señala Semán,<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> La fe en Dios se expresa en beneficios inmediatos y visibles; evidentemente ni la muerte ni el destino *post mortem* son preocupaciones centrales de los creyentes.

## UN NUEVO MINISTERIO EN ASTACINGA

Fue en el año 1994 cuando el pastor designado para fundar un templo del Ministerio Vida Victoriosa en la ciudad de Orizaba, Veracruz, inició actividades de proselitismo en localidades indígenas de la Sierra de Zongolica. Doña Eugenia,<sup>38</sup> una reconocida partera de Astacinga, cuenta que, desde sus primeras visitas al pueblo, el pastor realizó sanaciones milagrosas. En ese entonces,

<sup>33</sup> <http://www.vidavictoriosa.com>, consultada el 13 de abril de 2010.

<sup>34</sup> SILVEIRA, 2000, pp. 11-12.

<sup>35</sup> Rev. R. T., Orizaba, 2007.

<sup>36</sup> SEMÁN, 2005, pp. 73-4.

<sup>37</sup> GIOBELLINA, 2007, p. 158.

<sup>38</sup> Los nombres de los informantes han sido sustituidos por seudónimos.

ella asistía al templo de la Iglesia de Avivamiento Pentecostés Getsemaní, pero decidió cambiarse al Ministerio Vida Victoriosa cuando el pastor sanó a una mujer *endemoniada* que desde tiempo atrás se encontraba gravemente trastornada. Relata haber sido testigo también de otros milagros, entre ellos la mejoría de una de sus hijas: “Mi hija estaba enferma y allá en el templo Getsemaní no sanaba. Vino el hermano Miguel a predicar, nos dijeron cómo hablar con Dios, me dijeron que pague una ofrenda para que mi hija pueda sanar, junté lo que pude y di el dinero y sí se curó, pero ya estaba a punto de morir.”<sup>39</sup>

Poco tiempo después ella abrió las puertas de su casa para todo aquel que quisiera asistir a las reuniones semanales para “escuchar la palabra”, a cargo de un predicador del Ministerio que viajaba desde la ciudad de Orizaba. Más tarde, cedió una porción de terreno de su espacio doméstico para la construcción de un salón que hace las veces de templo, donde se efectuaron semanalmente los servicios religiosos hasta mediados del año 2010, cuando edificaron un templo de dimensiones mayores con una ubicación estratégica en el paraje de Huapango.

Algunos de los adeptos a la Iglesia Evangélica Pentecostal Getsemaní —siguiendo el argumento de doña Eugenia— decidieron también cambiarse a esta iglesia, al mismo tiempo que otros habitantes de comunidades cercanas se persuadían escuchando el *Programa del Hermano Galván* en la radio, y como resultado de las labores de proselitismo efectuadas por el pastor y algunos seguidores. Es difícil precisar el número de adeptos nahuas a este Ministerio, ya que ciertos asistentes acuden de forma esporádica, atraídos por la curiosidad y por la búsqueda de soluciones a problemas específicos (casi siempre de salud); “se retiran después de haber recibido su milagro”.<sup>40</sup>

Además de que acuden semanalmente a los servicios dominicales, los adeptos de Astacinga concurren a los eventos especiales y 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, se congregan todos los adeptos diseminados en pueblos y rancherías serranos, y alquilan un autobús de pasajeros para trasladarse al templo ubicado en el Rancho Santa Rosa, cerca de Las Choapas, Veracruz (a unas ocho horas

<sup>39</sup> Astacinga, 2007.

<sup>40</sup> Comunicación personal de M. L., predicadora del Ministerio Vida Victoriosa en la Sierra de Zongolica.

de recorrido desde la sierra). Durante las festividades de Semana Santa, por ejemplo, permanecen reclusos 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”. En estas ocasiones, el Ministerio les ofrece hospedaje y una comida al día a todos los asistentes.

Tal y como ha sido documentado por la mayoría de las investigaciones citadas en este texto, durante el trabajo de campo en la sierra he constatado que casi siempre las narrativas de conversión al pentecostalismo están ligadas a milagros de sanación. Por otra parte, como se ha señalado páginas atrás, en el Ministerio Vida Victoriosa el papel de la radio ha sido fundamental como estrategia proselitista, ya que el alcance de la incursión por este medio ha permitido su llegada a las zonas más abruptas y alejadas. Marta, joven oriunda de una pequeña ranchería del municipio de Mixtla, es ahora una activa predicadora en el Ministerio. Relata que abandonó la fe católica cuando su padre sanó —gracias al *Programa del Hermano Galván*— de una destructiva adicción al alcohol. Este hombre, alentado por su hija, siguió los preceptos que escuchó en la radio para sanar de esta enfermedad, entre ellos ayunar, hacer oración de fe y enviar una ofrenda o donativo económico a la sede del Ministerio.

Entre los adeptos al Ministerio Vida Victoriosa en Astacinga —también conocidos localmente como *Los Galvanes*— se afirma 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 (*tepahte*). Así responde Imelda, joven madre de familia, a la pregunta 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.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Astacinga, 2008.

Imelda explica que poniendo en práctica el ayuno, el diezmo y la ofrenda, es posible obtener solución a problemas de salud graves e inesperados (aunque estas prácticas también son efectivas para solucionar problemáticas de otra índole). Parte del procedimiento que siguen los creyentes alejados físicamente de los ministros religiosos —como también comenta Imelda— consiste en realizar una llamada telefónica al pastor más cercano (en este caso el que se encuentra adscrito al templo de la ciudad de Orizaba). Se le plantea el problema específico para el cual se le pide su intercesión ante Dios; el creyente a su vez se compromete a enviar una ofrenda o donativo especial (además del diezmo obligatorio) a la sede nacional del Ministerio. 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.<sup>42</sup>

## ENTRE TRADICIÓN Y SANACIÓN

En la sierra, los creyentes pentecostales agrupan bajo la categoría inocua de creencias de los abuelos a las deidades de la tradición religiosa indígena de raigambre mesoamericana, como los Señores del *Tlalokan* —amos de la vida silvestre y los nacimientos de agua— y *Tlaltikpahlti*, nuestra madre tierra, a quienes se dirigen rituales de fertilidad y de salud. De la misma

<sup>42</sup> Astacinga, 2008.

forma catalogan otro tipo de prácticas rituales dirigidas hacia seres sobrenaturales malignos distintos a los demonios cristianos, como el *Tekuane*, los *chikome* y el *kokolishehecatl* (viento enfermo), entidades malignas que bajo ciertas condiciones logran trastornar la salud y la integridad de las personas.<sup>43</sup>

Sin embargo, paradójicamente, los mismos creyentes admiten que los *tetlahchiwime* o brujos indígenas pueden causarles perjuicios, ya que sus poderes para gestionar las fuerzas del mal son eficientes y peligrosos. Al igual que la mayoría de la población nahua, suponen que estas personas realizan acciones rituales que propician resultados funestos, dirigidos intencionalmente hacia sus enemigos. Entre otras aptitudes, operan un proceso de metamorfosis mágica que los conduce a tomar la forma física de su *nagual*, su doble animal, lo cual aprovechan en sus ofensivas dañinas.

Es por ello que durante los cultos religiosos se realizan oraciones, ofrendas y ayunos dirigidos a la protección de maleficios, hechicerías y otros actos aciagos propiciados por los brujos y hechiceros indígenas. 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 *tetlahchiwime* en la manipulación de las fuerzas malignas, no se otorga igual legitimidad a otros especialistas tradicionales como los *tepahte* (curanderos), quienes orientan acciones rituales y conocimientos empíricos hacia el restablecimiento de la salud de enfermos, parturientas y moribundos. 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*. Pero también es factible obtener milagros de sanación mediante la práctica estricta del ayuno en oración y/o mediante la gestión del pastor como intermediario ante Dios.

Por tanto, podemos sugerir que persiste entre los conversos una parte del complejo chamánico indígena a través de la figura del brujo o *tetlahchiwime* con sus atributos para ocasionar enfermedades, tribulaciones e incluso la muerte, como lo expresa una mujer pentecostal de Astacinga:

<sup>43</sup> RODRÍGUEZ, 2003.

“La mujer con la que ahora vive mi marido me hizo brujería, pues me duelen mucho mis piernas y no me puedo componer [...] me han dicho que seguido ven a esa mujer caminado para Tehuipango<sup>44</sup> y regresa hasta muy noche [...]. En la Biblia encontramos que sí existen los naguales [...] son espíritus, son animales. Pero si tú entregas tu alma a Dios no te va a hacer nada el nagual”.<sup>45</sup>

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, es miembro de la Organización de Médicos Indígenas Tradicionales de la Sierra de Zongolica,<sup>46</sup> donde se encuentra registrada como *tlamakixtijke* (partera). Atiende también otros tipos de padecimientos y enfermedades en su comunidad y en poblados vecinos. Durante talleres de trabajo realizados por dicha organización, ella aprendió a elaborar productos medicinales en forma de aceites, pomadas y jabones, utilizando la herbolaria local y aplicando sus conocimientos de la medicina indígena. Sin embargo declara —paradójicamente— que ella y su familia utilizan solamente aceite de olivo *orado* y *los tres secretos de Dios* en el tratamiento de sus problemas de salud; es decir, no aplica sus conocimientos de medicina tradicional entre los adeptos al Ministerio. No obstante, emplea dichas técnicas y saberes entre sus pacientes no conversos, incluido el baño de temascal para las mujeres que acaban de dar a luz, las infusiones de yerbas y las *limpias* para alejar a los *malos aires* o *vientos enfermos* (*kokolisehecatl*). Sostiene que cuando enferma alguno de sus hijos o nietos, les administra aceite de olivo *orado* en la parte del cuerpo adolorida o enferma, y le prepara un té de *carpita* para que lo ingieran 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; cuando se siente enferma, sigue una sencilla fórmula: “Tomar aceite orado, ayunar, enviar la ofrenda y llamarle al Hermano para que ore por mí”.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Municipio vecino considerado en toda la región como lugar de origen de poderosos *tetlahchiwime*.

<sup>45</sup> Astacinga, 2008.

<sup>46</sup> Esta organización es fomentada por programas gubernamentales de apoyo a las culturas indígenas como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

<sup>47</sup> Astacinga, 2008.

Por otra parte, es un rasgo común a las iglesias pentecostales y neopentecostales la afirmación incontrovertible de la presencia del demonio y sus agentes en el transcurrir ordinario de la vida. Los rituales del culto son instrumentos de lucha contra las aflicciones que los demonios pueden provocar en la salud y bienestar de las personas. Estas entidades logran presentarse de múltiples formas y singularidades; las más comunes son las enfermedades incurables y las desgracias económicas. El cuerpo humano es una de las esferas de actuación de los poderes diabólicos, receptáculo de energías negativas. 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.<sup>48</sup> Quizás, de acuerdo con Silveira, nos encontramos frente a la progresiva extinción de los rasgos del protestantismo en el interior del pentecostalismo, a favor de expresiones de antiguas religiones mágicas, taumatúrgicas y chamánicas. Es en el campo de la salud donde aparece con mayor nitidez el trayecto de la vivencia neopentecostal: formas de pensamiento y prácticas curativas atadas a la tradición, que se oponen a veces o se yuxtaponen a los milagros de sanación. Como señala Garma<sup>49</sup> el pentecostalismo tiene en la sanación por la fe un instrumento poderoso para lograr conversiones; especialmente en el medio indígena, se apoya en la figura del líder carismático con poderes sobrenaturales para competir con los curanderos y brujos como taumaturgos.

## COMENTARIOS FINALES

A partir de un estudio de caso, en estas páginas se abordó la problemática relativa a la inserción de denominaciones religiosas pentecostales y neopentecostales en un contexto de tradición indígena, con la idea de observar la actividad misionera “desde abajo” y como partícipe del proceso de globalización vernácula.<sup>50</sup>

La participación de los creyentes en este tipo de cultos, proporciona vías de autonomía y disidencia de las estructuras locales de control polí-

<sup>48</sup> SILVEIRA, 2000.

<sup>49</sup> GARMA, 2004, pp. 121-144.

<sup>50</sup> APPADURAI, 2001.

tico, y genera formas de sociabilidad que promueven el acceso a redes exógenas y redefinen la relación con el espacio étnico. Los creyentes obtienen también otros beneficios, de carácter social, a partir de su participación en la red de adeptos nacional y transnacional. En este contexto, dicho proceso también puede calificarse como desetnificante,<sup>51</sup> en la medida en que deja ver un quiebre sustancial y sin precedentes proclive a una sociedad más flexible y menos ritualizada.

En la Sierra de Zongolica, el pentecostalismo 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. Una de las estrategias acomodativas<sup>52</sup> en este sentido, en ausencia de un discurso étnico, es la expectativa de ocurrencias de milagros entre los creyentes. Esta esperanza forma parte importante de la nueva cosmología sagrada de los indígenas conversos,<sup>53</sup> en la cual la experiencia milagrosa es el eje central de la religiosidad. Por otra parte, al llevar a la esfera pública los problemas privados —en forma de testimonios—, aquéllos pierden su calidad inefable y se tornan en una fuente de vanagloria.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup>

Otro aspecto del fenómeno se refiere a la reorganización material y simbólica del espacio: los sitios de culto son móviles y dan lugar al descentramiento de la vida comunitaria. Los creyentes 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 de los nahuas. La calidad dramática de estas prácticas religiosas contrasta de manera substancial 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,

<sup>51</sup> SEGATO, 2007.

<sup>52</sup> FRIGERIO, 1999, pp. 5-17.

<sup>53</sup> SEMÁN, 2005.

<sup>54</sup> BAUMAN, 2000.

<sup>55</sup> SILVEIRA, 2000, p. 285.

dinamismo y formas variadas de innovación. En Astacinga, por ejemplo, ha decaído visiblemente el modo de vida compartido alrededor de los ciclos festivos y los rituales de compadrazgo, frente al surgimiento de formas de socialización orientadas hacia circuitos regionales, nacionales y transnacionales.

En esta región indígena, el pentecostalismo y el neopentecostalismo se expanden con paso lento pero firme, en el marco de significativas transformaciones socioeconómicas y cambios culturales. El reto es continuar indagando sobre las nuevas relaciones espacio-temporales que moldean hoy en día a ésta y otras regiones interétnicas de México, y sobre el papel de las nuevas religiosidades en este proceso.

## 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.
- APPADURAI, Arjun  
 2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Fondo de Cultura Económica de Argentina/Ediciones Trilce, Buenos Aires, 237 pp.
- BÁEZ-JORGE, Félix  
 1998 *Entre los naguales 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.
- BAUMAN, Zygmunt  
 2000 *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Barcelona, 155 pp.

- BLAIR, Elsa  
2007 “La teatralización del exceso. Un análisis de las muertes violentas en Colombia”, en Juan Antonio Flores y Luisa Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha/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.  
2005 “Echando fuera demonios. Neopentecostalismo, exclusión étnica y violencia política en Guatemala”, en Mario H. Ruz y Carlos Garma (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 65-97.
- DOUGLAS, Mary  
1973 *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 243 pp.
- FORTUNY, Patricia  
1998 *Lo religioso, núcleo de la identidad en los conversos*, Plaza y Valdés Editores, México, 557 pp.
- FRIGERIO, Alejandro  
1999 “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”, *Alteridades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad Autónoma Metropolitana, núm. 18, pp. 5-17.
- 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-Iztapalapa/Plaza y Valdés Editores, México, 324 pp.
- GIOBELLINA, Fernando  
2007 “La muerte, los muertos y los vivos en la religiosidad popular brasileña”, en Juan Antonio Flores y Luisa Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha/Agencia Española de Cooperación Internacional, Cuenca, pp. 155-164.
- HASLER, Andrés  
1996 *El náhuatl de Tehuacán-Zongolica*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 180 pp.

HERNÁNDEZ, R. Aída

2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Porrúa, México, 321 pp.

2005 “Protestantismo, identidad y poder entre los mayas de Chiapas”, Mario H. Ruz y Carlos Garma (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 99-128.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)

2010 *Censo de Población y Vivienda* [<http://www.censo2010.org.mx/>], consultado el 6 de julio de 2012].

LALIVE, Christian

1968 *El refugio de las masas*, Del Pacífico, Santiago de Chile, 287 pp.

MADURO, Otto

2007 “¿Sálvese quien pueda! Usos y funciones del pentecostalismo entre migrantes mexicanos”, en Carolina Rivera y Elizabeth Juárez (eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*, Publicaciones de la Casa Chata/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 91-116.

MARTIN, David

1990 *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Basil Blackwell, Oxford, 352 pp.

MÉNDEZ, Andrés

2008 *Chiapas para Cristo: diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*, MC Editores, México, 242 pp.

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 (ALER), Bogotá, 15 pp.

RIVERA, Carolina

2003 *Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El caso del Valle de Pujilic*, tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 327 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/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 376 pp.

ROBLEDO, Gabriela

2009 *Identidades femeninas en transformación: religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 244 pp.

- RODRÍGUEZ, María Teresa  
 2003 *Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica, Veracruz*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 270 pp.
- 2011 “Entre tradition et guérison: Différenciation religieuse et nouvelles formes de sociabilité en contexte nahua”, en Malik Tahar Chaouch (ed.), “Missions and Plurality in Mexico/Missions et pluralité au Mexique”, *Social Sciences and Mission/Sciences sociales et mission*, Ed. Brill (Leiden), The Netherlands, vol. 24, núm. 1, 2011, pp. 101-131.
- RUZ, Mario H. y Carlos GARMA (eds.)  
 2005 *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana, 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*”, *Desacatos. Revista de Antropología Social*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, núm. 18, pp. 71-86.
- SILVEIRA, Leonildo  
 2000 *Teatro, Templo y Mercado. Comunicación y Marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 427 pp.
- STOLL, David  
 1990 *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, Cayambe, Ecuador, 472 pp.
- TAHAR CHAOUCH, Malik (ed.)  
 2011 “Missions and Plurality in Mexico/Missions et pluralité au Mexique”, *Social Sciences and Missions*, Ed. Brill (Leiden), The Netherlands, vol. 24, núm. 1, 143 pp.
- TORRE, René 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/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 333 pp.

WOLF, Eric

1977

*Una tipología del campesinado latinoamericano*, Nueva Visión, Buenos Aires, 100 pp.

## PÁGINAS WEB

<http://www.vidavictoriosa.com>

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

<http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx>