



Relaciones de poder frente a la disidencia religiosa: trayectorias de
disidencia religiosa en Tijuana, B. C.

Tesis presentada por
Rafael Isaac Ramírez Macías

para obtener el grado de
DOCTOR EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2019

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director(a) de Tesis:

Dra. Olga Odgers Ortiz

A todos aquellos que han contribuido a mi formación humana.

Con gratitud.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el respaldo económico que posibilitó la realización de la presente investigación y a El Colegio de la Frontera Norte (El Colef) por las cómodas instalaciones, los materiales y conocimientos que a través de su marco institucional fueron facilitados. Nada de esto habría sido posible sin el respaldo de todas las personas involucradas en esta casa de estudios: desde los que hicieron posibles las instalaciones y la limpieza de ellas, hasta los docentes, investigadores y comités académicos. Pasando por presidente, administrativos y compañeros, pues sin sus enseñanzas, respaldo y guía mi formación no habría sido la misma.

Destacadamente deseo gratificar a la Dra. Olga Odgers quien, con su experiencia, sensibilidad humana, trato amable y paciencia fue guiándome para que el presente proyecto viera su luz. También una muy especial mención a los Dres. Alberto Hernández, Carlos Garma, Daniel Ramírez y Ramiro Jaimes por aceptar ser lectores de este proyecto, por su genuino interés en el tema, por su tiempo, sus sugerencias y sus aportes para mejorar el presente trabajo de investigación.

Los conocimientos teóricos presentados servirían de muy poco para el presente proyecto si no fuera por los 16 entrevistados, líderes religiosos y miembros de iglesias con los que sostuve diálogos informales y fueron mis informantes. Ellos hicieron posible este proyecto, decidieron abrirme las puertas de sus vidas para compartir sus experiencias vinculadas con lo religioso. Sin su amable e invaluable generosidad este trabajo no hubiese sido posible.

Muchos otros amigos personales, compañeros de posgrado, doctores, investigadores, bibliotecarios y administrativos contribuyeron de forma significativa al presente proyecto con la recolección de datos, con sus charlas sobre interpretaciones de los fenómenos que eran estudiados desde diferentes disciplinas, con sus sugerencias bibliográficas e incluso con el préstamo de libros personales y equipos de grabación. Un sincero agradecimiento a todos ustedes.

Deseo hacer una mención especial a algunos de mis amigos que me facilitaron información y se movilizaron para contactarme con personas que hubieran tenido experiencias disidentes: Rigo, gracias mi hermano por los contactos, fueron cimiento de la investigación. Mil gracias Elena Plascencia y Manuel Hernández por abrirme la puerta del conocimiento a las religiones que pertenecieron y que yo desconocía, la información que me compartieron fue invaluable, puntual y acertada. A ustedes les debo lo que ahora sé de iglesias bíblicas no evangélicas, desde el conocimiento de las dinámicas de las iglesias por personas que se formaron en ellas, no puedo imaginar esta tesis sin sus contribuciones.

Muchas gracias a los que estuvieron más cerca de mí en este posgrado: a mi novia Nalleli por tu amor, comprensión y paciencia durante este último año, y por desvelarte muchos días a mi lado revisando la ortografía; a mi niño Ricardo que ha sido un aliciente en mi existencia, por darte un ejemplo de vida he sido más fuerte de lo que pensaba; a Aharón por tu amistad y tus aportes en este proyecto; a Eliot, mi hermano, no por nacimiento sino por elección, por tu sincera amistad y respaldo moral e intelectual durante muchos años; a Ester por tu amistad incondicional y tu respaldo en los momentos más difíciles de mi vida. A mis amigos del DESC por compartir conmigo este camino con afecto y calidez humana, gracias por ustedes todo cobra sentido. Muchas gracias por acompañarme durante el transcurso de este recorrido.

RESUMEN

El objetivo principal de este trabajo de investigación es el de analizar las causas y consecuencias de la disidencia religiosa en Tijuana desde la narración de trayectorias disidentes particulares, con una metodología centrada en las identidades narrativas. Es decir, se indaga sobre los motivos que llevan a ciertos individuos religiosos a disentir de las iglesias de las que formaron parte y, las repercusiones que estos actos disidentes tuvieron para ellos en el plano emocional, social y simbólico.

El trabajo de campo fue realizado con miembros activos y ex-miembros de las iglesias: Católica, Bautista, IJSUD (Mormona), Adventistas, Testigos de Jehová, IAFCJ (Apostólica) y otras iglesias evangélicas. Se efectuaron 16 entrevistas con disidentes religiosos, se sostuvieron diálogos informales con líderes religiosos y miembros de las iglesias y se realizó observación etnográfica en los espacios de culto religioso.

Entre los hallazgos se encuentran que los detonantes principales de los actos disidentes fueron: las dudas teológicas, las crisis personales y desacuerdos e inconformidades con la actuación de miembros de los grupos religiosos. Las repercusiones para los disidentes fueron más o menos agresivas dependiendo de los grupos religiosos a los que pertenecían y de las relaciones familiares y redes de amistad que tenían dentro de los círculos religiosos. Mientras el **clima social** de pluralidad cultural y religiosa de **Tijuana**, influyó en el cuestionamiento de sus creencias.

Palabras clave: Relaciones de poder, disidencia religiosa, esquemas de percepción, mecanismos de control, discriminación social y reapropiación de la individualidad.

ABSTRACT

The main aim of this research is to analyze the causes and consequences of religious dissent in Tijuana from the narration of individual dissident trajectories, with a methodology focused on narrative identities. That is to say, it investigates the reasons that lead certain religious individuals to dissent from the churches of which they were part and, the repercussions that these dissenting acts had for them on the emotional, social and symbolic level.

The fieldwork was carried out with active members and former church members: Catholics, Baptists, LDS (Mormons), Adventists, Jehovah's Witnesses, IAFCJ (Apostolics) and other evangelical churches. Sixteen interviews with religious dissidents were conducted, informal dialogues were held with religious leaders and church members and ethnographic observation was conducted in religious worship spaces.

Among the findings are that the main triggers of the dissenting acts were: theological doubts, personal crises and disagreements with the performance of members of religious groups. The repercussions for the dissidents were more or less acrimonious depending on the religious groups they belonged to, the family relationships and friendship networks they had within religious circles. While the social climate of cultural and religious plurality of Tijuana, influenced the questioning of their beliefs.

Keywords: Power relationships, religious dissent, perception schemes, control mechanisms, social discrimination and reappropriation of individuality.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO: APROXIMACIÓN A LOS CONCEPTOS DE DISIDENCIA Y RELACIONES DE PODER.....	13
INTRODUCCIÓN.....	13
1.1 PARADIGMA TEÓRICO Y ORIENTACIÓN TEÓRICO-METODOLÓGICA.....	15
1.1.1 <i>Interpretativismo, una mirilla a través de la cual contemplar fragmentos de la realidad.</i>	15
1.1.2 <i>Teoría de las identidades desde una perspectiva narrativa.</i>	17
1.1.3 <i>Las identidades narrativas, teoría y método de interpretación científica.</i>	20
1.2 PERSPECTIVA TEÓRICA CENTRAL: DISIDENCIA RELIGIOSA Y RELACIONES DE PODER.....	25
1.2.1 <i>Sobre el concepto de poder.</i>	25
1.2.2 <i>Tipos de capital en el funcionamiento de las relaciones de poder.</i>	26
1.2.3 <i>Concepto: relaciones de poder. Bourdieu: campo religioso y capital religioso.</i>	29
1.2.4 <i>La capacidad de agencia de los individuos frente a las relaciones de poder, desde Michel Foucault.</i> ..	36
1.2.5 <i>Concepto de disidencia religiosa.</i>	39
1.2.6 <i>Disidencia, movilidad religiosa, conversión y desafiliación, desde el análisis social.</i>	49
1.3 PUNTUALIZACIONES SOBRE LA ORIENTACIÓN TEMÁTICA.....	62
1.3.1 <i>Teoría de la secularización.</i>	62
1.3.2 <i>¿Secularización en México?</i>	68
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO.....	72
CAPÍTULO II. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA CONFORMACIÓN RELIGIOSA EN LA CIUDAD DE TIJUANA.....	76
INTRODUCCIÓN.....	76
2.1 TIJUANA, LAS MIGRACIONES Y LAS INTERACCIONES TRANSFRONTERIZAS.....	77
2.1.1 <i>Los procesos migratorios y las dinámicas poblacionales.</i>	79
2.1.2 <i>El fenómeno fronterizo, constituyente de la diversidad cultural y religiosa en Tijuana.</i>	85
2.2 LA RELIGIÓN EN LA FRONTERA NORTE.....	89
2.2.1 <i>Breve reseña histórica de la religión en la frontera norte de México.</i>	89
2.2.2 <i>Situación actual de Tijuana y los procesos religiosos.</i>	98
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO.....	100
CAPÍTULO III. GESTACIÓN DE LA DISIDENCIA RELIGIOSA DESDE LAS NARRATIVAS INDIVIDUALES.....	104
INTRODUCCIÓN.....	104
3.1 DATOS BIOGRÁFICOS DE LOS ENTREVISTADOS.....	109
3.2 EL PROCESO DISIDENTE DESDE LAS NARRATIVAS INDIVIDUALES.....	113
3.3 VÍNCULOS FAMILIARES, PÉRDIDAS SOCIALES Y SIMBÓLICAS, Y PROBLEMAS EMOCIONALES.....	117
3.4 ORIGEN DE LOS ACTOS DISIDENTES EN LOS ENTREVISTADOS.....	122
3.5 TRAYECTORIAS DISIDENTES: CASOS DE CRISIS PERSONAL.....	125
3.6 TRAYECTORIAS DISIDENTES: CASOS DE DUDAS TEOLÓGICAS.....	135
3.7 TRAYECTORIAS DISIDENTES: ACTOS DE MIEMBROS DE LA IGLESIA; DESACUERDOS.....	150
CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO.....	163
CAPÍTULO IV. TRAYECTORIAS BIOGRÁFICAS DESCRIPTIVO-INTERPRETATIVAS DE EXPERIENCIAS DISIDENTES.....	167
INTRODUCCIÓN.....	167
4.1 EL PARENTESCO Y LA IDENTIDAD PERSONAL.....	169
4.1.1 <i>Infancia, familia y desarrollo: constituyentes de la identidad.</i>	172
4.1.2 <i>Consecuencias de la disidencia en las relaciones familiares.</i>	176

4.2	DISIDENCIA RELIGIOSA DESDE LAS NARRATIVAS INDIVIDUALES.	190
4.2.1	<i>Trayectorias biográficas marcadas por acciones disidentes.</i>	194
4.2.2	<i>Posibilidades de retorno.</i>	199
4.2.3	<i>Afectaciones hacia las comunidades religiosas de origen.</i>	204
4.3	INFLUENCIA DE LA DIVERSIDAD CULTURAL Y RELIGIOSA EN TIJUANA.	209
	CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO.....	220
CAPÍTULO V. LA CONSTRUCCIÓN DE LA DISIDENCIA RELIGIOSA EN TIJUANA.		224
	INTRODUCCIÓN.	224
5.1	ANÁLISIS TRANSVERSAL DE LAS CAUSAS Y CONSECUENCIAS DE LA DISIDENCIA RELIGIOSA.	226
5.2	DINÁMICAS DE LAS RELACIONES DE PODER: ESTRUCTURA RELIGIOSA, NARRATIVAS Y SANCIONES.....	230
5.3	CAUSAS DE LA DISIDENCIA RELIGIOSA: DUDAS TEOLÓGICAS, CRISIS PERSONALES, INCONFORMIDADES Y FALTA DE ATENCIÓN CLERICAL.	241
5.4	CONSECUENCIAS DE LA DISIDENCIA RELIGIOSA: PÉRDIDAS DE CAPITAL SOCIAL Y SIMBÓLICO.	258
5.4.1	<i>Reacciones de las instituciones religiosas frente a los actos disidentes.</i>	258
5.4.2	<i>Formas de discriminación, desposesión y rechazo.</i>	265
	CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO.	276
BIBLIOGRAFÍA.		294
ANEXO.....		304

ÍNDICE DE ESQUEMAS, FIGURAS, GRÁFICAS Y TABLAS.

Esquema 5.3 Trayectorias de biografías disidentes.....	254
Figura 4.2 Factores contextuales asociados a las experiencias disidentes individuales.....	192
Figura 4.2.1 Tipos de disidencia.....	196
Figura 4.2.3 Afectaciones hacia las comunidades religiosas de origen.....	205
Figura 5.2 Esquema jerárquico de las principales iglesias con presencia en Tijuana.....	239
Gráfica 2.1 Población en Tijuana por década de 1900 a 2010.....	78
Gráfica 2.2.1 Origen de la población de Tijuana para año 2010.....	81
Gráfica 2.2.2 Lugares de origen de la población de Tijuana no nativa para el 2010.....	82
Gráfica 2.2.1.1 Tendencia de crecimiento en Tijuana de protestantes y no católicos.....	91
Gráfica 2.2.1.2 Población por religión en Baja California en 1950.....	94
Gráfica 2.2.1.3 Población por religión en Baja California en 1970.....	95
Gráfica 2.2.1.4 Población por religión en Baja California en 1990.....	96
Gráfica 2.2.1.5 Población por religión en Baja California en 2010.....	97
Imagen 1.2.5 Trayectoria del acto de disidencia religiosa.....	40
Tabla 1.3.1 Intencionalidad de los actos de disidencia religiosa.....	48
Tabla 1.2.7 Operacionalización de los conceptos disidencia religiosa y relaciones de poder.....	61
Tabla 2.1.2 Población según religión en Tijuana de 1950 a 2010.....	89
Tabla 3.1.1 Denominaciones religiosas de origen de los entrevistado.....	110
Tabla 3.1.2 Datos biográficos de los sujetos entrevistados.....	112
Tabla 3.1.3 Estancia, procesos de ruptura y estatus actual de los entrevistados.....	114
Tabla 3.3.1 Familia, pérdidas y problemas emocionales de los entrevistados.....	119
Tabla 3.4.1 Origen primario de la disidencia y actos disidentes como reacción.....	123
Tabla 4.1.1 Relaciones familiares antes y después del abandono religioso.....	175
Tabla 4.2 Descripción de los actos disidentes concretos por individuo.....	195
Tabla 5.4.1 Sanciones “típicas” ante actos disidentes comunes, según iglesia.....	260

INTRODUCCIÓN.

La presente investigación se construyó con el objetivo de estudiar el vínculo entre las relaciones de poder ejercido desde las esferas jerárquicas eclesiológicas y la disidencia religiosa al interior de grupos cristianos en Tijuana. Es decir, se planteó indagar desde la narración biográfica, cómo los sujetos que han cometido actos disidentes posicionan sus propias acciones, los motivos que los llevaron a disentir de las iglesias de las que forman o formaron parte y, las repercusiones que esto tuvo para los mismos sujetos, de acuerdo con sus propios relatos.

La investigación se enmarca en los Estudios Culturales por la importancia del análisis de lo religioso, las identidades e interacciones sociales en las cuales los sujetos orientan su acción (Giménez, 2007; Canclini, 2012), ya que son construidas por diversos elementos culturales, entre los que se encuentran: los símbolos compartidos, los valores ético-morales, la interpretación que realizan de sus experiencias cotidianas ancladas en su fe, sus prácticas y sus formas de socialización enmarcadas por las creencias, las adscripciones grupales que confieren identificaciones e identidad a los individuos, etc. Así, se puede describir y analizar la forma en que las convicciones religiosas influyen en estas comunidades sociales, para trazar sus proyectos de vida, reconfigurar o reforzar las identidades e influir en las relaciones con la alteridad.

Se planteó conocer este fenómeno sociocultural, a partir de miembros activos y exmiembros¹ de los diferentes tipos de cristianismo presente en Tijuana: tanto católicos como protestantes, evangélicos y miembros de iglesias bíblicas no evangélicas. Puesto que el estudio se enfoca en

¹ Cabe señalar que los 16 entrevistados pasaron por procesos de ruptura con sus grupos religiosos de origen. Solo uno de ellos regresó a la misma agrupación y era miembro activo al momento de la entrevista. Otros dos de los entrevistados eran miembros activos de grupos religiosos diferentes a la iglesia que habían abandonado.

conocer las experiencias individuales de los sujetos y no en identificar constantes de los grupos religiosos, se pudo tener un amplio espectro de relatos de actos disidentes de los distintos tipos de cristianismo y saber cómo han sido vividos estos por los sujetos que nos relataron sus trayectorias de vida.

Al plantear un problema de investigación que vincula a la disidencia religiosa y a las relaciones de poder, es necesario comenzar por discutir las categorías centrales. El concepto de disidencia es entendido como el desacuerdo intelectual a las ideas, doctrinas, actividades o creencias promovidas por un grupo o sistema de pensamiento al que se pertenece o se perteneció por voluntad o nacimiento. En este sentido, disidencia —en el campo religioso— es cercano a las nociones de apostasía, desacuerdo, protesta y rebeldía. Son conceptos asignados a la acción de diferir de las ideas dominantes y externarlo de alguna manera perceptible. Sin embargo, aquello que convierte a un acto en disidente, son tres elementos indispensables: pertenecer o haber pertenecido al grupo en cuestión; que haya una intencionalidad transgresora; y, que se realice la acción de una manera perceptible para los miembros del grupo de adscripción. Así, el acto disidente implica: pertenencia (al grupo), intencionalidad (del actor) y perceptibilidad (del acto).

Por su parte, la teoría sobre las relaciones de poder, en el campo religioso, gira en torno a las instituciones que se han apropiado la administración de lo sagrado y con base en dicha legitimación, justifican y naturalizan sus relaciones jerárquicas. Esta autoridad, considerada de origen divino, le da forma, orden simbólico y sentido a la realidad de los creyentes e impone una línea oficial de creencias, sentimientos, moralidad, relaciones interpersonales, esquemas de percepción y acciones. Las cuales deben ser respetadas y con el tiempo son internalizadas por sus feligreses. Si dicha normatividad moral y muchas veces escrita no es respetada, pueden

movilizar mecanismos de represión para imponerse sobre los infractores y dar un ejemplo amonestador a todo el grupo.

Derivados del tema central hay cuatro dimensiones que requirieron una mención especial en el desarrollo del proyecto: la diferenciación del género de los disidentes; su afectación en la posesión y desposesión de las distintas formas del capital; la migración y frontera binacional propios del espacio geográfico bajacaliforniano; y, el factor de la identidad como un elemento importante en el trato con el diferente.

Respecto al género de los individuos disidentes, es fácilmente reconocible dentro cristianismo institucionalizado, que los grupos de poder son y han sido estructuras marcadamente patriarcales. Por ello, se puede esgrimir una hipótesis sobre el trato diferenciado para aquellos feligreses y ciudadanos disidentes de acuerdo con su género. Es decir, la hipótesis que se manejó en el presente proyecto —respecto a la perspectiva de género— es que los individuos disidentes que no sean hombres heterosexuales serán menos tolerados al emitir ideas que no coincidan con las oficiales debido al patriarcado inherente a las estructuras de poder del cristianismo organizado.

En lo que concierne a las afectaciones de los disidentes en su capital total, mediante esta herramienta conceptual se pudo prestar atención a si los sujetos disidentes son desposeídos de formas de capital social y simbólico (Bourdieu, 2000). Lo cual, en algunos casos, tiene consecuencias económicas y emocionales para los afectados. Por ello, no es necesaria una violencia física para aislar al disidente y desposeerlo de bienes materiales, de redes sociales, de estima y respeto.

Los factores de migración y frontera —inseparables del contexto bajacaliforniano— facilitan mantener intercambios económicos, culturales, religiosos y políticos entre distintos actores

sociales, lo cual permite acentuar diferencias, influir en transformaciones y ser conscientes de distintas concepciones de la realidad. Dicho intercambio originado por la movilidad e interacciones sociales problematiza las relaciones con la alteridad, la integración a grupos, los lazos sociales y, en general, resultó un componente destacado de la reconfiguración o reafirmación identitaria ligada a la movilidad religiosa en la mayoría de los entrevistados.

Las identidades personales y sociales son construcciones relacionales, que se estructuran en la interacción con la alteridad, pero también se orientan por acciones, metas, temores e ideas promovidas desde relaciones de poder jerárquicas. Dichas relaciones se dan principalmente en los escenarios religiosos, familiares y estatales-escolares. Pero las identidades también implican la forma de entender y narrar un enfrentamiento entre repertorios identitarios considerados incompatibles. Por ello, resultó insoslayable identificar las características generales que contribuyen a la constitución de las identidades, para ilustrar cómo la adscripción a determinados grupos de pertenencia puede ser un elemento constitutivo de procesos de diferenciación que llevan al enfrentamiento con la alteridad, pero principalmente con *el otro disidente*.

Con el **objetivo** de dar respuesta a las temáticas señaladas, se plantearon las siguientes **preguntas de investigación**:

General: ¿Cómo desde la narración biográfica los sujetos posicionan sus actos de disidencia religiosa, e interpretan sus causas y consecuencias?

Específicas:

1. ¿Cuál es la representación simbólica del disidente al interior de los grupos religiosos cristianos? y, ¿cómo influye está en la construcción de las relaciones de poder en la esfera eclesiástica?
2. ¿Cuáles son las causas que llevan a los individuos a disentir de los grupos religiosos de los que antes formaban parte?
3. ¿Qué afectaciones tienen los sujetos que han tenido actos de disidencia, en su capital social, simbólico, económico y en su salud mental, a partir de la represión y el aislamiento que pueden sufrir?
4. ¿Cómo los elementos de frontera, migración y con ello, la diversidad cultural y religiosa, influyen en las identidades personales y en las pertenencias sociales de los sujetos de estudio?

Entre las investigaciones que tocan el tema de disidencia en religión están los de: Arroyo (2004), Casillas (1988), Gooren (2010), Garma (2018) y Rambo (1993). Estos textos son explorados a profundidad en el **Capítulo I** al elaborar teóricamente el concepto de disidencia. Pero los análisis enmarcan la discusión posible y los temas referenciales para comprender a la disidencia religiosa: Casillas (1988), señala que las disidencias religiosas de corte protestante muchas veces se convierten en vehículos para la expresión de inconformidades asociadas a fenómenos sociales extra-religiosos; Arroyo (2004), vincula a la transformación cultural, el avance de la modernidad tecnificada y a las creencias, señalando que el pluralismo cultural, la secularización y la modernización influyen fuertemente en las tendencias y en las formas en que se presenta la religiosidad en la sociedad, con mayor dinamismo y movilidad; Rambo (1993) y Gooren (2010), permiten comprender los “tipos de abandono” religioso, los conceptos de apostasía y defección,

así como los procesos de desafiliación y movilidad religiosa; Garma (2018), también explora los debates hasta aquí presentados por los anteriores autores y aporta, entre otras cosas, la importancia del parentesco dentro de las comunidades de fieles y las particularidades con que algunas denominaciones cristianas ven a sus disidentes o apostatas.

No son pocos los estudios sobre la transformación religiosa en el noroeste de México pero no es que sean secuenciales o acumulativos, sino que cada uno ha tratado el tema de la movilidad religiosa o la situación de la religión en Tijuana desde su propio enfoque, ya sea asociándolo con fenómenos migratorios, geográficos, fronterizos, étnicos o intentando dar un diagnóstico puntual que resuelva preguntas del carácter propio del comportamiento religioso en la región (algunos de estos análisis son: Odgers, 2006; Jaimes, 2007; Hernández y Rivera, 2009; Hernández y Odgers, 2010, entre otros). Lo que parecen dar cuenta estos estudios en su conjunto (incluyendo a los del párrafo anterior) es que los procesos de movilidad religiosa individual implican una larga duración temporal dentro de las trayectorias de vida de los individuos, donde los actos disidentes hacia las normas institucionales y el abandono de sus iglesias de adscripción son una parte del proceso de crisis y cuestionamiento; y, que los factores asociados al frágil asentamiento de la religión católica en la región, los procesos de fuerte interacción fronteriza y las altas tasas de migración a la ciudad, han sido potenciadores para las transformaciones socio-religiosas en Tijuana.

Lo que se pretendió con este estudio no fue una superación de los análisis anteriores sobre el tema, ni una síntesis de estos, sino tomándolos como base, verter nuevas experiencias narradas por los mismos actores sociales de su paso por procesos de disidencia religiosa y, aportar a este acervo bibliográfico vinculado a la sociología de la religión, un análisis de las micro-revoluciones orquestadas en los márgenes del amplio mar de diversidad cristiana organizada.

Así, mediante estas entrevistas donde se narran historias biografías y el análisis de las mimas, tener un prisma que nos permita diferenciar las distintas coloraciones propias de los fenómenos socioculturales, cimentados en el cristianismo y ligados a las relaciones de poder justificadas en lo sagrado.

En una escala amplia, la investigación se enmarca en un paradigma interpretativo y una epistemología construccionista. En una escala intermedia, la *teoría de las identidades* vistas desde una perspectiva narrativa sirve de enlace comunicativo entre la teoría general y las *identidades narrativas* como alternativa teórico-metodológica. Mediante este universo teórico, se intentó comprender cómo los sujetos interpretan la secuencia de eventos que han experimentado a lo largo de sus trayectorias de vida y, cómo estos fenómenos adquieren sentido y significado para ellos según sus propios relatos.

El tema de las relaciones de poder se explora desde la teoría de Bourdieu (2000; 2006), comprendiendo lo que es el *campo religioso*, el funcionamiento de las estructuras de poder jerárquicas religiosas y cómo la desposesión de los distintos tipos de *capital* a los sujetos infractores constituye un rol esencial en el funcionamiento de dichas estructuras. Puesto que la perspectiva *bourdiana* deja muy poco espacio para la capacidad agencial de los individuos y, la investigación explora las alternativas para disentir, resultó necesario mencionar algunos aportes de Foucault (1990) respecto a la reapropiación de los sujetos sobre sus cuerpos y su individualidad. De esta forma se intentó dejar en claro que las estructuras de poder son alterables.

También es presentada la *teoría de la secularización* para explicar que los procesos que se le asocian en el plano religioso, si bien no han cumplido las expectativas fijadas sobre ellos

respecto a la pérdida de la fe y el laicismo, sí parecen estar coligados a la movilidad religiosa, con ello potencialmente a la proliferación de actos disidentes. Y, dejando en claro, que el ángulo interpretativo de este estudio no gira en torno a dicha teoría, sino que es tomada desde la perspectiva de una sociedad post-secular.

Lo que se pretende argumentar y defender mediante el capítulo teórico-metodológico es: conocer y definir cómo la disidencia religiosa puede ser estudiada y comprendida frente a las relaciones estructurales de poder religioso institucionalizado en una sociedad post-secular, desde una perspectiva teórica interpretativa y con una metodología centrada en las identidades narrativas.

La delimitación espacial del estudio fue la ciudad de Tijuana, Baja California. No se pretendió el estudio exhaustivo de las confesiones cristianas sino de sujetos con experiencias disidentes que han pertenecido a las distintas confesiones cristianas: catolicismo, cristianismo evangélico, protestantismo histórico e iglesias bíblicas no evangélicas. Los lugares de recolección de datos fueron los centros de reunión religiosa de los grupos en cuestión, donde se realizó observación etnográfica, se sostuvieron diálogos informales y se establecieron contactos para entrevistas, mismas que se realizaron en lugares públicos (cafés y restaurantes) y en los domicilios particulares de los entrevistados.

Respecto a la temporalidad del fenómeno estudiado, se planteó que sus efectos fueran contemporáneos. Es decir, que la normatividad religiosa, la representación del disidente, las acciones disidentes y las repercusiones de dichos actos, tuvieran vigencia en la actividad presente de los actores. No es un estudio de carácter histórico o longitudinal sino transversal. Con la mira puesta en relacionar las variables de estudio en la actualidad y no centrado en la secuencia temporal precisa.

Los criterios de selección de los sujetos de estudio fueron: individuos que hubieran realizado actos considerados **disidentes** de acuerdo con la definición del concepto realizada en esta tesis.

Otros criterios fundamentales fueron:

1. Residir o haber residido en la ciudad de Tijuana, un periodo mínimo de 5 años. Con el fin de percibir los efectos que la convivencia social en la ciudad tuvo sobre ellos.
2. Pertenecer o haber pertenecido, con una antigüedad mayor a 5 años a una confesión religiosa cristiana en Tijuana. Se considero necesario este periodo temporal para que existiese un sentido de pertenencia al grupo y una construcción de redes sociales con la comunidad religiosa.
3. Ser mayor de 25 años. La elección de este periodo etario es porque se considera que durante una etapa más juvenil los sujetos difícilmente tendrán una visión amplia de las repercusiones de sus actos a lo largo de sus trayectorias de vida.
4. No fueron de interés primordial la escolaridad, el rol familiar o la clase social, pero se registraron como parte de los datos biográficos.

Para tener representatividad del universo estudiado (el cristianismo institucionalizado en Tijuana) se entrevistó al menos a dos miembros de todos los colectivos religiosos: 4 católicos (de los cuales 2 se integraron posteriormente a grupos evangélicos), 6 evangélicos (3 de los cuales fueron Apostólicos), 2 protestantes históricos (Bautistas), y 6 bíblicos no evangélicos (de los cuales 2 son Adventistas del Séptimo Día, 2 de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días y 2 Testigos de Jehová). En total se realizaron 16 entrevistas². De los 16

² El número total de entrevistados es de 16 aunque la suma de los sujetos que representan iglesias es de 18, esto se debe a que 2 de los entrevistados son exmiembros de 2 iglesias de diferente denominación.

entrevistados, todos abandonaron a sus iglesias y solo uno de ellos ha regresado a ser miembro activo en ella; los 15 restantes se autodenominan como visitantes esporádicos inactivos, exmiembros o apóstatas de las iglesias a las que pertenecían. En el capítulo III se muestra la semblanza de cada uno de ellos.

De acuerdo con la naturaleza de la problemática y la pregunta de investigación, para realizar una interpretación congruente a la realidad estudiada se utilizaron técnicas cualitativas entre las cuales se encuentran: la observación etnográfica, los diálogos informales y la entrevista en profundidad. Y, se realizó un análisis de las entrevistas desde las identidades narrativas.

A través de la observación etnográfica se buscó recolectar datos de los sujetos de estudio en sus lugares de culto, las distinciones de género que realizan, las creencias, las rutinas y los hábitos establecidos en la vida de los individuos por un amplio periodo temporal que influyen en sus proyectos de vida y en sus representaciones del otro. Dicho tipo de observación sirvió para interpretar el sentido de los conceptos enunciados por los entrevistados, verificar la pertinencia de la literatura antes escrita sobre el tema y priorizar la importancia de los eventos culturalmente relevantes o representativos para la comprensión de las comunidades estudiadas.

Mediante las entrevistas en profundidad se rastrearon los orígenes de la visión oficial de las instituciones religiosas respecto a la disidencia y las repercusiones de esta; mientras, los relatos de los actos disidentes fueron la pieza fundamental para conocer sus experiencias de vida y las secuelas de sus actos disidentes; cómo vivieron el proceso y las consecuencias que enfrentaron debido a ello. Por tanto, en las entrevistas las preguntas se orientaron hacia datos biográficos, normas de las iglesias, relaciones interpersonales en el plano religioso, experiencias individuales,

sentimientos, conocimientos u opiniones del entrevistado en relación con su contexto y las repercusiones de sus actos.

La información fue analizada desde el ángulo de las identidades narrativas. La mayor utilidad de lo narrativo residió en observar cómo los sujetos disidentes dan orden sus experiencias, a qué le dan mayor importancia, qué convierten en insignificante en sus discursos, dónde consideran que se encuentran los puntos de ruptura en sus trayectorias personales para dejar sus iglesias o cometer los actos disidentes, cómo significan sus vidas antes y después de pertenecer a determinadas creencias religiosas —vinculadas a los metarrelatos de las mismas—, cómo estas narrativas configuran la visión que tienen sobre sí mismos y sobre los otros, sus relaciones interpersonales, sus proyectos de vida y su actuación social.

La tesis, fue organizada en siete secciones, introducción, cinco capítulos y conclusiones. Después de esta introducción donde se describe, *grosso modo*, el contenido de la tesis, el Capítulo I condensa el marco teórico-conceptual y la metodología que se utiliza. Se redactó integrada la teoría y la metodología pues pareció indisociable la justificación teórica del proceder metodológico, siendo las *identidades narrativas* una propuesta teórica con aplicaciones manifiestas en la práctica. El Capítulo II, describe el fenómeno religioso en la ciudad de Tijuana desde la dimensión estadística oficial vinculada al crecimiento poblacional, la migración y el cambio de adscripciones religiosas, así como los análisis y síntesis realizados por expertos investigadores del fenómeno religioso en la región. Esto con el fin de tener un contexto pertinente desde el cual construir la propia investigación.

Los capítulos III, IV y V son la suma de los esfuerzos teóricos y empíricos por conocer el tema investigado y contrastar las hipótesis planeadas. En ellos, respectivamente, se describen las

trayectorias biográficas de los sujetos con experiencias disidentes que fueron entrevistados y se interpretan sus trayectorias de vida de acuerdo con las identidades narrativas, y las teorías planteadas para así comprender cómo se constituye la disidencia religiosa, sus principales causas y consecuencias. En la conclusión, se retoman y evalúan las preguntas de investigación y las hipótesis aquí planteadas, se recapitula el proceso de investigación, las evidencias encontradas y se sintetizan las contribuciones que el proyecto de investigación ha realizado al campo de los Estudios Culturales, así como las temáticas que deja pendientes para futuras investigaciones.

CAPÍTULO I.

MARCO TEÓRICO-METODOLÓGICO: APROXIMACIÓN A LOS CONCEPTOS DE DISIDENCIA Y RELACIONES DE PODER.

Introducción.

Este capítulo está dividido en tres apartados: En el primero se describe el paradigma teórico-metodológico que se empleará, la visión epistemológica que éste conlleva y —desde una perspectiva teórica— se explica la elección de la metodología, que tendrá como objetivo seleccionar las técnicas de investigación pertinentes para recabar los datos empíricos e interpretar dicha información reunida en el trabajo de campo; en el segundo apartado, se describen las perspectivas teóricas centrales del estudio y cómo estos lentes conceptuales permitirán dar cuenta de las realidades sociales a estudiar; y, por último, se puntualizará en la orientación temática del proyecto, aclarando la distinción que existe con otros enfoques teóricos.

Desde un ángulo extenso o amplio el paradigma teórico que se emplea es el interpretativismo. Se argumenta la importancia de tener en claro el paradigma que se emplea al momento de emprender una investigación científica y por qué elegir realizar dicha investigación a través del lente interpretativista y no desde perspectivas positivistas o neo-positivistas. El interpretativismo implica una epistemología construccionista, pues se piensa que las realidades humanas se construyen socialmente. Acotando el paradigma teórico, la narratología y las teorías identitarias

vinculadas a la narratividad serán la guía teórico-interpretativa para dar lectura a los relatos que los sujetos construyan sobre sí mismos y sus realidades, al describir sus disidencias frente a las instituciones eclesiásticas.

En el segundo apartado, se definen y operacionalizan los conceptos medulares de la investigación que se explicitan en el título de la tesis: disidencia religiosa y relaciones de poder. El concepto de disidencia se aborda desde autores como Gooren (2010), Garma (2018) y Rambo (1993) siguiendo las líneas temáticas de movilidad, conversión y desafiliación religiosa. Mientras el concepto de *relaciones de poder* es expuesto desde los aportes de Bourdieu (2000; 2006) y Foucault (1990, 1992). El primero explora las formas en que se presenta el capital y la estructura del campo religioso; el segundo escudriña la subjetividad humana y las tecnologías del yo. Dichos análisis son complementarios entre sí para comprender las estructuras de poder religioso y el poder de agencia de los individuos.

En el apartado final se argumenta que la presente investigación no se aborda desde la *teoría de la secularización* (Berger, 1969; 1999) —como pudiera parecer a simple vista— sino que se intentan explorar en una sociedad entendida como post-secular, las diferentes dimensiones resultantes de la relación dialéctica entre la disidencia religiosa y las relaciones de poder.

El resultado deseado en la creación de este Marco Teórico es dejar en claro que es un trabajo de investigación cualitativo abordado desde una perspectiva interpretativa, con una especificidad de interpretativismo fundado en las identidades narrativas; y, definir y operacionalizar los conceptos centrales del estudio que permitan la interpretación teórica de los datos empíricos obtenidos en el trabajo de campo.

1.1 Paradigma teórico y orientación teórico-metodológica.

1.1.1 Interpretativismo, una mirilla a través de la cual contemplar fragmentos de la realidad.

Desde el surgimiento del quehacer científico han existido dos formas de comprender y clasificar dicha labor. Mardones (2001, pp. 87-113) desarrolla una comparación entre dichas interpretaciones de lo que se ha entendido históricamente por hacer ciencia, a las cuales denomina, como: *la tradición aristotélica* teleológica y *la tradición galileana* causalista. Las dos formas de entender la actividad científica han derivado en nuestra ciencia moderna a: los modelos cuantitativos, donde se intentan explicar las causas y buscar constantes; y a los modelos cualitativos, donde se intenta comprender e interpretar el actuar humano.

La muy somera mención de estas tradiciones científicas es con el fin de introducir el paradigma teórico que se empleará en este proyecto como fundamento primario a la formación del conocimiento social, el cual es: el interpretativismo. Lo que implica una visión epistemológica construccionista³ y, no objetivista (en un sentido positivista) ni subjetivista (en un sentido psicologista)⁴. Un paradigma, según Corbetta (2003), es un conjunto de teorías aceptada por una amplia comunidad científica o académica, que orientan a una disciplina. En base a dichas teorías se organiza la intervención empírica, se consideran válidas determinadas técnicas de investigación y se interpretan los datos obtenidos. Por tanto, la elección del paradigma interpretativo (cualitativo) se debe a que permite una visión distinta y más compleja para el presente tema de investigación, frente al pensamiento positivista y post-positivista (galileano,

3 En el sentido de que la realidad humana es una construcción social y no algo dado de forma apriorística por la naturaleza o por una deidad. Se prefiere usar el término construccionista y no constructivista, para distinguir la teoría social de las teorías pedagógicas.

4 Es decir, no se intenta realizar un estudio desde un subjetivismo psíquico o soliptismo.

causalista o cuantitativo) en las ciencias sociales. Y, es que la perspectiva interpretativista surge como respuesta al intento del positivismo y neo-positivismo de querer aplicar las técnicas causales, explicativas, estadísticas y experimentales al estudio de la sociedad.

En el interpretativismo se pone al sujeto, sus significados e interpretaciones como centro de atención para comprender a la sociedad. No se busca solo describir y explicar sino comprender mediante la empatía, buscar los motivos de los actos mediante la convivencia con los actores sociales, entender los impulsos que dan sentido a sus metas, sus proyectos, sus creencias, mediante involucrarse con el sujeto para comprender los significados a través de los cuales interpretan su pasado, sus acciones, sus interacciones y su vida. No desde una perspectiva impuesta por el investigador sino acercándose lo más posible a la lógica misma de la dinámica que se desarrolla. Sin ignorar que el investigador también interpreta los resultados que presenta. Esta visión y forma de análisis es lo que se busca y no una perspectiva positivista o post-positivista centrada en la explicación causal y técnicas cuantitativas (Mardones, 2001; Crotty, 1998, p. 5).

A diferencia de otros paradigmas teóricos, al realizar investigación desde el interpretativismo no se pretende abordar como centrales, cuestiones sobre: el conocimiento estricto de los fenómenos en la conciencia, las relaciones esenciales de la realidad fáctica, la creación de los conocimientos humanos o la predicción de futuras acciones humanas. En vez de esto, el enfoque se da en interpretar cómo los sujetos de estudio responden a sus propias preguntas, dan significado a sus vidas e interpreta sus acciones. Por tanto, se busca mucho más una empatía para conocer las motivaciones y el sentido de las acciones. La importancia radica en conocer cómo los sujetos describen el transcurso de sus propias vidas, confirmando con ello identidad sobre sí mismos y reconocimiento sobre los otros mediante sus narraciones. De ahí la importancia de tomar al

interpretativismo y a la narratología como los ejes en torno a los cuales gira metodológicamente la investigación. Por tanto, la estructura teórica-metodológica de este trabajo consta, desde un plano general, de una visión interpretativista (cualitativa), una epistemología construccionista y, desde un enfoque más concreto, en una perspectiva narrativa, acotado a las identidades narrativas.

1.1.2 Teoría de las identidades desde una perspectiva narrativa.

Uno de eslabones necesarios en el presente estudio es el concepto de identidad, entendido principalmente desde las identidades narrativas. Para comprender el concepto de identidad y su conformación desde la narrativa se emplearán las propuestas teórico-metodológicas de Giménez (2004, 2007) y Andrews (2002). No podemos pensar en las identidades personales o sociales como esenciales ni estables a lo largo del tiempo, sino que éstas se están construyendo y redefiniendo de acuerdo con el desenvolvimiento de los sujetos dentro de una cultura, de un complejo juego de simbolismos y relaciones de poder, dominado por instituciones legitimadas y metanarrativas políticas, religiosas y seculares, y de cómo los sujetos interpretan dichas realidades. Podemos sintetizar los siguientes elementos como pilares fundamentales de las identidades personales: la alteridad que nos enfrenta a una realidad ya dada y al conocimiento de nosotros mismos como parte de una cultura; se encuentran inscritas en contextos sociohistóricos particulares; no son esenciales sino construidas y relacionales, cambiantes espacial y temporalmente; se mantienen y refuerzan mediante tradiciones, rituales y mitos; incluyen nuestras pertenencia sociales y grupales; implican reconocimiento y, con ello, diferenciación

(Giménez, 2004; 2007); la forma en que los sujetos interpretan, apropian y narran sus experiencias sociales (Andrews, 2002).

Es especialmente relevante subrayar dos características del listado recién descrito, basado en el análisis de Giménez (2007): las pertenencias sociales y los procesos de diferenciación. Las características identitarias de los individuos se pueden escindir entre sus *pertenencias a múltiples colectivos* y los *atributos particularizantes* que los distinguen de otros seres. La pertenencia a los grupos conlleva homogenizar normas, ideas, dogmas, credos y prácticas. Y, una moral única o muy cercana entre sí. Así, los individuos comparten mundos simbólicos de sentido y acciones que los hacen pertenecer a una cultura y oponerse a otra. Sin embargo, estos mundos de sentido no están herméticamente cerrados, sino que sufren continuas erosiones, fisuras y filtraciones. De aquí los posibles cambios a las identidades, reconfiguraciones de ellas y renuncias a antiguos grupos de pertenencia, concluyendo en diferenciaciones con la alteridad. Esta diferenciación con *el otro* frecuentemente lleva al enfrentamiento entre repertorios identitarios incompatibles. Lo que podría derivar en: prejuicios, estereotipos, estigmas o subalternización social (Giménez, 2007: 63, 64). Esto nos lleva al vínculo de la identidad con la disidencia y las consecuencias de la última, al interior de los grupos religiosos.

Como lo señala Andrews en su análisis sobre identidades narrativas (2002, pp. 77-79), a pesar de la importancia del contexto, la cultura y las relaciones de poder antes descritas para la configuración de las identidades, los sujetos siempre tienen poder para negociar, filtrar, asimilar, apropiar y construir narrativas propias de sí mismos, de los otros y de los referentes sociales circundantes. Mediante la narración de historias: nos representamos a nosotros mismos, describimos cómo percibimos a los otros, organizamos nuestras experiencias y le damos sentido a nuestras vidas. Por tanto, es mediante ellas que le damos forma a nuestras identidades

personales. No ignorando los elementos externos, sino matizándolos e integrándolos en una narrativa propia.

Andrews, sigue señalando (2002, pp. 77-79) que incluso cuando los sujetos tienen cierto poder creativo o adaptativo mediante la narrativa, esto no implica que abandonen sus contextos sociales de pertenencia, por lo que, en muchas ocasiones, reproducen metanarrativas de la cultura dominante. De no ser así, las propias narrativas individuales no cobrarían sentido al no haber un sistema de interpretación que les de congruencia y las haga legibles para los propios creadores y para *los otros*. Sin embargo, lo que las identidades narrativas nos permiten ver es que las identidades personales insertas en contextos de poder, culturales y sociohistóricos, son relatos que los sujetos se hacen de sí mismos, de cómo entienden su realidad social, sus interacciones con otros y a sus comunidades de pertenencia. Es mediante estas herramientas discursivas que los sujetos significan su pasado, dan sentido a su presente y planean su futuro, redefiniendo con ello sus identidades personales que narran: lo que han sido, lo que son, lo que piensan, lo que hacen y el significado de esto en contextos culturales más amplios.

Por tanto, se puede afirmar que somos la interpretación, la narrativa y la representación que hacemos de nosotros mismos ante la alteridad que nos reconoce. No desde una perspectiva lógica-ontológica post-positivista, sino desde una visión cultural-interpretativista. La representación del *ser* y la narrativa compartida es parte del *ser* sociocultural. No importa si la historia que creamos de nuestras propias vidas ha sido verdad o no en el mundo empírico. Existe como realidad interior y, por tanto, es una entidad fenoménica personal e intersubjetivamente constituida. Metodológicamente justificada desde el paradigma interpretativista, la epistemología construccionista y las identidades narrativas.

1.1.3 Las *identidades narrativas*, teoría y método de interpretación científica.

Lo que es considerado verdadero y objetivo no existe abstraído del contexto de su enunciación. Las nociones de verdad y objetividad deben de ser construidas teniendo en cuenta los contextos locales o regionales desde donde se interpretan, los estudios de casos, los intereses personales y grupales, los procesos políticos, los cambios sociales y las diferencias humanas. Puesto que la realidad sociocultural se construye, se deben analizar las distintas perspectivas desde las cuales dichas realidades se elaboran y los relatos o narraciones que los sujetos construyen de sí mismos, de *los otros* y de sus contextos sociales, pues mediante ellos les dan forma y orden a sus experiencias que de otra manera serían fragmentarias, inconexas y desprovistas de sentido (Rosaldo, 1989).

La narrativa puede ser un vehículo adecuado en las ciencias humanas cualitativas frente a los distintos marcos de interpretación posibles, los diferentes idiomas culturales presentes en la sociedad y las diversas formas de concebir a la realidad y a la verdad con objetividad. Los individuos construyen relatos de sus vidas, de quiénes son, de sus intereses, sus aspiraciones, sus prioridades, aquello que ha sido punto de ruptura o motivación en sus vidas, lo que ha impactado en sus emociones y en sus interacciones sociales, lo cual no puede ser ignorado por los investigadores. La narratividad como forma de análisis social nos puede auxiliar en comprender e investigar cómo los sujetos se entienden a sí mismos, a *la otredad* y a sus contextos culturales (Riessman, 1993; 2008).

Andrews (2002) considera que las narrativas son una de las piedras angulares en la construcción de las culturas, de los grupos sociales y de los sujetos. Es decir, la secuencia de eventos que ocurren en el tiempo son verbalizados por los sujetos, es entonces cuando los fenómenos

adquieran sentido, cuando son articulados, organizados y representados mediante una narración. Por esto, es mediante el estudio de las narrativas como podemos advertir el significado de los eventos para los sujetos que las cuentan, de la vida y las identidades creadas a partir de ellos, dentro de las culturas que sirven de marco de referencias simbólico para comprender dichos discursos.

Muchas veces, la cultura dentro de la cual vivimos no proporciona recursos para crear la expectativa de una vida significativa o productiva para las narrativas personales, por lo que las historias de vida parecerían estar hipotecadas. Así los elementos que conforman las historias de vida pueden ser marcados por el desenlace trágico en el cual se encuentra el sujeto en el presente, lo que a la vez cancela sus posibilidades y expectativas hacia un futuro. Frente a esto se entrevé la posibilidad de reestructurar el futuro tomando conciencia de las metanarrativas —las religiosas, por ejemplo—, desde una perspectiva teórica de determinados contextos culturales que se han internalizado por los sujetos. Lo que nos permite ver que las narraciones son intersubjetivamente constituidas y enmarcadas en metanarrativas que las pueden condicionar o configurar. Lo cual también implica que en el análisis narrativo no importa realmente el orden cronológico estricto y verídico, desde una interpretación empírica, sino que aquello que importa del discurso es cómo los narradores han vivido, valorado, apropiado y significado sus experiencias. Esto es lo que le da peso y significado a la narración (Bruner, 1987; Andrews, 2002).

Las identidades narrativas están directamente ligadas a la movilidad religiosa pues cuando alguien se desafilia de un grupo religioso (aunque sea para afiliarse a otro) implica que existe una profunda transformación en dicho individuo, el cual cambia su forma de relacionarse con la otredad, de socializar, de interactuar en espacios públicos y privados; reinterpreta sus

experiencias del pasado y a la realidad exterior e interior, lo cual lleva a que reoriente su vida e incluso a cambiar su perspectiva ético-moral o los sustentos de la misma. Con ello, transforma los fundamentos más básicos de su actuar social. Por lo que la movilidad religiosa implica para el sujeto un cambio en la manera de narrarse a sí mismo y a su entorno social y material (Berger y Luckman, 1968).

Una característica que no debe pasarse por alto al realizar el análisis de las identidades narrativas vinculadas al campo religioso es la planteada por Garma en el siguiente pasaje en el que describe un tipo particular de narración de algunos conversos:

Antes, sus vivencias no tenían un sentido claro, tras la participación en el grupo religioso, las vivencias que se han tenido en el pasado y aquellas del presente y del futuro, ya poseen claramente un argumento y un propósito. Como ya han señalado investigadores que han estudiado la conversión de creyentes evangélicos (aunque también de algunas iglesias denominacionales) desde la perspectiva del discurso (como Peacock, 1984 y 1989; Lawless, 1989; y Stromberg, 1993), estos relatos toman claramente la forma de relatos ordenados y lineales. El investigador familiarizado con ellos no puede dejar de darse cuenta de que estas narraciones se transmitieron para ser escuchadas. Son relatadas en los testimonios (...) un modelo para ordenar las experiencias vividas del mismo individuo. Se llega a seleccionar y ordenar las experiencias de vida según las mismas expectativas de la congregación. Esto se da no simplemente por un deseo de aceptación social, sino más bien porque se cree que el grupo mismo está representando a Dios. Se refuerza así la idea de que es el contacto profundo con lo divino lo que ha reordenado la vida de la persona; también se refuerza la idea de que las relaciones sociales más importantes del individuo han cambiado, porque de ahí en adelante serán destacadas sus interacciones con los otros miembros de la congregación (Garma, 2018, pp. 10, 11).

Es decir, al interpretar una entrevista o un relato de trayectoria de vida desde las identidades narrativas se debe poder distinguir y mencionar, por parte del investigador, si los procesos de interpretación y significación del pasado son acordes con una narrativa testimonial con miras a la evangelización o conversión de otros, al reforzamiento de la fe del sujeto que lo narra y de su congregación de pertenencia. A este tipo de relatos personales planeados y armados a conveniencia podemos denominarlas narraciones *ad hoc* (o hechas a la medida).

Algunas de las formas metodológicas de estudiar las narrativas son a través de historias de vida obtenidas mediante entrevistas individuales, autobiografías o bien el análisis de historias escritas, visuales u orales. Para comprender el significado de las experiencias de los sujetos en los contextos sociales en que se desenvuelven y poder hacer una interpretación congruente es importante tener un entendimiento más amplio de la cultura en que están situados y de las metarrativas que las enmarcan y las hacen significativas. De tal suerte, que el producto final del estudio es resultado del emisor y el intérprete (investigado e investigador) insertos dentro de un contexto cultural (Capella, 2013).

Lo que ha aportado a las ciencias sociales la teoría asociada a la narrativa es el reconocimiento de que no existe una esencia social e individual más allá de las culturas o los lenguajes a través de los cuales son codificadas, contadas y representadas las experiencias. También ha permitido ver las posibilidades agenciales del sujeto en la co-creación que hace de sí mismo junto al colectivo, pues es mediante la narración que el individuo crea significado de lo vivido y atribuye sentido a las experiencias. La narrativa como herramienta de análisis admite la colaboración de distintas perspectivas para el estudio de los fenómenos sociales, identitarios y culturales, tales como las visiones sociológicas, lingüísticas y psicológicas; permite trascender el dualismo individuo-sociedad para observar que subjetividades y cultura son aspectos mutuamente

constitutivos de la experiencia humana; y, posibilita nuevo entendimiento de los fenómenos sociales y culturales a través del estudio de los relatos (Rosaldo, 1989; Capella, 2013; Andrews, 2002).

Entre las limitantes del estudio de las narrativas se encuentra que: existen elementos que no pueden captar; la dificultad para diferenciar entre la experiencia individual dentro de los relatos y la alteración intencionada de los datos por los informantes⁵; nunca deben ser generalizadas sino son distintas en cada caso de estudio; implican el estudio de lenguajes que pueden ser ajenos al investigador; debe tenerse cuidado en no estructurar o condicionar la narrativa del entrevistado; el investigador debe tener en cuenta la dimensión ética al solicitar que se recuerden etapas traumáticas de la vida.

La mayor utilidad de lo narrativo para esta investigación radica en observar cómo los sujetos disidentes dan orden y sentido sus experiencias: ¿A qué le dan mayor importancia y qué convierten en insignificante en sus discursos? ¿Dónde consideran que se encuentran los puntos de ruptura en sus trayectorias personales para dejar a sus iglesias o cometer los actos disidentes? ¿Cómo significan sus vidas antes y después de tener determinadas creencias religiosas — vinculadas a los metarrelatos de las mismas— y cómo estas narrativas configuran la visión que tienen sobre sí mismos y sobre los otros, sus relaciones interpersonales, sus proyectos de vida y su actuar social?

⁵ Aunque los sujetos tienen plena libertad para narrar e interpretan sus experiencias sin tener en cuenta la verdad empírica, como hasta el momento se ha analizado, es importante resaltar la distancia entre algo que el sujeto realmente experimentó o interpretó y cuando deliberadamente alteran la información o hacen narraciones *ad hoc*. Esto, con el objetivo de poder realizar un análisis adecuado o una selección pertinente de calidad del trabajo de campo. Por ejemplo, si un entrevistado nos dice que un servicio religioso tuvo una asistencia de 2,000 personas cuando sabemos que solo asistieron dos personas, podemos distinguir entre una alteración de datos obvia con fines posiblemente proselitistas o de prestigio personal o grupal y no una auténtica interpretación personal de una experiencia.

1.2 Perspectiva teórica central: disidencia religiosa y relaciones de poder.

1.2.1 Sobre el concepto de poder.

Cuando dentro de las interacciones humanas un individuo o conjunto de individuos se encuentran en una posición para imponer su voluntad frente a *los otros* existen *relaciones de poder*. Weber define el concepto de *poder* de la siguiente manera:

Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad (...). El concepto de poder es sociológicamente amorfo. Todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada (Weber, 2005, p. 43).

Como apunta Weber, el ejercicio del poder no tienen una forma definida, no se da de manera unilateral y unidireccional sino que ocurre, en las instituciones religiosas: entre dirigentes y feligreses, entre feligreses mismos, al interior de las familias, de disidentes a fieles y viceversa. Es decir, el poder se ejerce dentro del complejo conjunto de relaciones interpersonales al interior de las comunidades religiosas y no de forma exclusiva del sacerdocio al resto de los fieles.

Una vez reconocida la multiplicidad de formas en las que las relaciones de poder se presentan en todas las direcciones en las interacciones humanas, es necesario destacar que, para fines del presente estudio, el análisis de las relaciones de poder se inclina a observar prioritariamente cómo es ejercido por las élites eclesiásticas desde estructuras jerárquicas hacia los feligreses y disidentes, pues esa es la delimitación temática. Entendiendo que el poder está ligado a la capacidad para imponer creencias y acciones en otras personas aún contra su voluntad, para satisfacer los fines o deseos de quienes las imponen. En este caso, las relaciones de poder

eclesiásticas jerárquicas están ligadas al intento por cohesionar al grupo dentro de determinados principios, moral, prácticas, creencias y tradiciones, y está vinculado el concepto de poder a las nociones de fuerza, coacción, dominación-obediencia, capacidad de agencia, resistencia y disidencia.

Por ello, resultan centrales en esta tesis los análisis de Bourdieu (2000; 2006) y Foucault (1990, 1992), que se realizarán en los siguientes subtemas, pues son dos ángulos distintos y complementarios entre sí para observar la complejidad propia del concepto de poder, ejercido sobre individuos desde estructuras jerárquicas de carácter religioso y, las posibilidades de los sujetos sobre sí mismos frente a dichas estructuras de poder.

1.2.2 Tipos de capital en el funcionamiento de las relaciones de poder.

Previo a adentrarnos de lleno en las temáticas vinculadas con las relaciones de poder y el capital religioso, es necesario definir lo que es el capital —visto desde la mirilla del marxismo y el neomarxismo (Bourdieu y Foucault) —, las formas en que éste se presenta, cómo son intercambiables unas formas de capital por otras y las repercusiones sociales que lo anterior entraña.

Para entrar en materia respecto a las formas del capital es ineludible referirnos a la propuesta teórica de Pierre Bourdieu (2000). Las formas básicas en que se nos presenta el capital son: económica, cultural, social y simbólica. Bourdieu señala que la distribución del capital en la sociedad es el resultado de la acumulación histórica donde algunos individuos y grupos han adquirido el poder y diseñando medios para reproducido. Dichas formas de reproducción no

pueden ser explicadas solo desde términos económicos sino mediante la apropiación del capital en sus diversas formas: objetivadas e incorporadas. Por ello, para comprender la estructura, funcionamiento social, formas de interés y de búsqueda por el poder es imperativo comprender la distribución de los diferentes tipos de capital y sus efectos en la sociedad.

A primera vista, existe una percepción de que lo económico está ligado al interés egoísta y que la cultura y sociabilidad están relacionadas al desinterés económico. Sin embargo, Bourdieu muestra que a pesar de que estos intercambios puedan generarse con la intención de ser ajenos a la esfera económica se vinculan a ella en varios aspectos. Principalmente: todas las formas de capital son intercambiables económicamente o convertibles unas en otras, bajo ciertas circunstancias; lo cual ayuda a sus poseedores a mantener el estatus social. De ahí el motivo para analizar los mecanismos mediante los cuales actúan los grupos de poder.

El capital es definido como "trabajo acumulado". Su forma económica hace referencia a dinero, objetos materiales y títulos de propiedad. El capital cultural puede presentarse en tres formas: incorporado al organismo; objetivado en forma de bienes culturales; e institucionalizado, una forma de certificar los conocimientos y habilidades. El capital social es la red duradera de relaciones sociales con las que cuenta un individuo y la suma de capitales que los miembros de ésta pueden movilizar; mientras el capital simbólico hace referencia al reconocimiento, aprecio o respeto que se tiene ante una colectividad (Bourdieu, 2000, p. 148).

En este sentido, el capital se basa sobre las relaciones de intercambio —de bienes materiales y simbólicos— que ocurren, principalmente, entre los miembros de un grupo; siendo el capital total que poseen dichos miembros individuales lo que efectivamente sirve a todo el grupo. En este sentido, es a través de la pertenencia a una red de relaciones que sus miembros

conjuntamente son mercedores de crédito. El cual es intercambiable por recursos económicos, favores, *status* y reconocimiento.

Por tanto, la teoría de las formas de capital nos permite comprender cómo las clases dominantes pueden establecer relaciones de poder para perpetuarse como poseedoras del capital y establecer penalidades económicas, simbólicas y sociales a los que disidan del respeto a sus estructuras de poder. Así, al perder un individuo su pertenencia a un grupo es probable que con ello pierda gran parte de su capital total.

Aplicando dicho análisis teórico al estudio de caso de la disidencia, lo que se intenta reconocer mediante el análisis de las formas del capital son las afectaciones en el capital social, simbólico y económico que pueden sufrir los sujetos al manifestar su inconformidad o rebeldía. Lo cual se podría hacer palpable mediante procesos de exclusión, sanción o censura, aplicables después de manifestar ideas no compatibles con las de sus grupos de pertenencia, que les hagan perder ingresos económicos, redes sociales de amistad o laborales, estima y respeto dentro de estas relaciones humanas que tenían antes de ser excluidos. Así los sujetos disidentes podrían ser desposeídos de formas de capital económico, social y simbólico que podrían afectar el desarrollo de sus vidas. Sanciones aplicadas a ellos como condena y ejemplo amonestador para el resto del grupo. Por el contrario, los sujetos transgresores también podrían interpretar que tienen recuperación de capital al salir de sus comunidades religiosas, pues ya no pagarían diezmos, no invertirían tiempo personal en actividades de la iglesia y potencialmente tendrían nuevos espacios de socialización que antes les estaban prohibidos. Ésta es la utilidad en la que la noción sobre las formas de capital encuentra cabida en esta investigación, con el objetivo de reconocer los mecanismos no violentos físicamente mediante los cuales operan las instituciones

eclesiásticas frente a las disidencias religiosas y cómo los disidentes convierten unas formas de capital en otras.

1.2.3 Concepto: *relaciones de poder*. Bourdieu: campo religioso y capital religioso.

Tal como definimos el capital en el apartado anterior y como un punto medio —o al menos directamente relacionado— entre el capital social, el capital cultural y el capital simbólico, se encuentra el *capital religioso*. El capital religioso, desde una perspectiva del cristianismo institucionalizado practicado en América Latina, lo podríamos definir como: la suma de trabajo acumulado dentro de una esfera religiosa concreta donde se reúne una cierta cantidad de conocimientos bíblicos, tradicionales e institucionales (capital cultural incorporado), lo cual muchas veces es reconocido con títulos institucionales religiosos o civiles como *teólogos* o *pastores* (capital cultural institucionalizado); una cierta cantidad de relaciones sociales duraderas, principalmente dentro de las estructuras jerárquicas de poder dentro de las agrupación religiosas y políticas (capital social) y, un reconocimiento primariamente por los miembros de la iglesia y posteriormente por la sociedad en general, de que se tiene dichos conocimientos religiosos, relaciones, respeto, estima, liderazgo dentro del grupo, etc. (capital simbólico). La suma de estos tipos de capital enfocados o concentrados en el campo religioso, es lo que constituye el *capital religioso*, que atraviesa distintos tipos de capital, pero en un área de conocimiento y práctica específica (campo). Y, como ya analizamos en el apartado anterior, todo capital es convertible en otros tipos de capital, por lo que el capital religioso también es potencialmente convertible en capital económico si esto es pretendido.

Por otra parte, la noción de *campo religioso* pretender ser utilizada en este proyecto como un instrumento de análisis para pensar lo social y no como un mero término de orientación general. Es reconocible que existen muchas formas de creencia no religiosa, no-creencia y religiosidades no institucionalizadas que no participan dentro del juego principal del campo religioso de América Latina. Pero, puesto que esta investigación está ligada a la religiosidad institucionalizada y a las relaciones de poder desde jerarquías eclesiásticas hacia los disidentes, el concepto de *campo religioso* parece una categoría de análisis pertinente en este contexto. Se entenderá al *campo religioso* como: las disposiciones, acciones y relaciones efectuadas por diversas instituciones eclesiásticas y especialistas religiosos socialmente reconocidos, que coinciden entre sí para disputar capital religioso, espacios de legitimidad, tener alianzas, escisiones y negociaciones dentro de un mismo juego simbólico. Y, los vínculos de lo anterior con factores sociales como lo económico, lo político, lo legal, la salud y la educación. Este conjunto de relaciones sociales, reglas específicas y distribución del capital en el ámbito religioso, situado en contextos sociohistóricos específicos, es lo que constituye el campo religioso (Bourdieu, 2006; Martínez, 2011, pp. 1-7).

En su interpretación del *campo religioso* Bourdieu (2006) entiende que los seres humanos aprehendemos la realidad como el lenguaje nos lo presenta y la religión es un lenguaje. Es decir, es un instrumento simbólico de construcción y comunicación del conocimiento mediante el cual damos forma a la realidad. Dichos sistemas simbólicos dan sentido y consenso sobre el sentido del mundo que ellos mismos estructuran; organizando al mundo natural y social a partir de ello. Por tanto, la religión es estructurada y estructurante. Estructurada especialmente por conceptos antagónicos de inclusión y exclusión (bien y mal, santidad y pecado, verdad y falsedad, fidelidad y apostasía, etc.), y estructurante de la interpretación de los signos y del sentido del mundo (pp.

29-33).

Bourdieu compara las perspectivas de Durkheim y Weber respecto a las funciones sociales que cumple la religión para llegar a su propuesta. Durkheim (1995), describió: que los símbolos sagrados son representaciones de la sociedad, construidos a partir de la asociación de sujetos y grupos, y compartidos espacial y temporalmente; que los hombres le deben a la religión la forma en cómo los conocimientos, los símbolos y los valores son elaborados; que las religiones clasifican a la realidad (física o mental) desde la dicotomía entre lo sagrado y lo profano; que los ritos indican a los fieles la reverencia que deben tener ante la presencia de lo sagrado; y, que es necesario compartir colectivamente las creencias para sostener la fe. Lo cual también permite desarrollar lazos sociales entre los creyentes que contribuyen a mantener la cohesión y solidaridad sociales. Señaló que uno de los objetivos primarios de las religiones es dar razón del orden del mundo, aclararlo, hacerlo lógico y comprensible. Mediante la dicotomía entre lo sagrado y lo profano se establecen mecanismos de prohibición y reglas de conducta guiadas por las representaciones del mundo y el respeto a lo considerado sagrado, que cargan de significado tanto a la interioridad intelectual y emocional de los sujetos como a la realidad exterior. Así, las creencias disciplinan la conciencia de los fieles (Bourdieu, 2006; Cipriani, 2004, pp. 96-103).

Bourdieu afirma que, si concebimos como cierta la teoría de Durkheim sobre las funciones sociales de la religión, debe existir una correspondencia entre las estructuras sociales de poder y los sistemas simbólicos mentales, los cuales estarían predispuestos a servir a funciones de integración y distinción, que se transformarían en funciones políticas en la medida en que la función lógica del ordenamiento del mundo se subordine a las funciones socialmente diferenciadas. Por lo que la religión contribuiría a la imposición disimulada de los principios de percepción del mundo social en la medida en que impone prácticas y representaciones humanas

o políticas que son presentadas como la estructura natural-sobrenatural del cosmos. Es decir, cumple funciones de legitimación y de cosmización que permiten consensos sobre el orden y sentido del mundo (Bourdieu, 2006, pp. 30-37).

Por su parte, Weber (1991) señaló que la organización racional del mundo realizada por el protestantismo cristiano sirvió como base al capitalismo moderno, entendiendo la racionalidad como las estructuras mentales a partir de las cuales el mundo se hace comprensible. Si bien, las relaciones económicas capitalistas son previas a La Reforma, la educación religiosa protestante intimista, individualista y tendiente al dinamismo, favorece claramente la actividad económica capitalista. Las principales ventajas que presentó la ética protestante al capitalismo industrial son, que: entienden que los humanos hemos sido dotados por la divinidad con ciertas capacidades o habilidades que deben ser cultivadas y ejercidas, lo cual se vincula con la profesionalización y especialización laboral; el trabajo es visto como servicio y deber a Dios; promueven ser ordenados en la vida cotidiana, con un control estricto de la conducta, sobrios y perseverantes, responsables ante Dios; la moral ascética facilita el ahorro, en tanto que la riqueza es permitida y promovida mientras sea el resultado de la acumulación generada por el trabajo; y, esta visión del mundo pretende tener validez y alcance universal (Bourdieu 2006; Cipriani, 2004, pp. 111-115).

Las anteriores concepciones del cristianismo protestante, analizadas por Weber, fueron la raíz y el fundamento éticos para la acumulación de capitales, la mano de obra especializada útil en la Revolución Industrial, y el fortalecimiento de los ideales de la vida burguesa y racional. Lo cual permite comprender la función social de la religión, las creencias y las prácticas cristianas insertas en el mundo capitalista contemporáneo. Pues el cristianismo protestante juega un rol fundamental tanto para la vida cotidiana de los fieles como para justificar su éxito económico.

Por tanto, desde la perspectiva de Weber, los procesos sociales, económicos y culturales que han impulsado el desarrollo de las ciudades están interconectados con la aparición de las grandes religiones. Tales como: los desarrollos tecnológicos, la división del trabajo y la escisión entre las labores materiales (asociadas al campo) e intelectuales (propias de las ciudades). Es en las ciudades con la división del trabajo donde surgen distintos grupos de especialistas, entre ellos los sacerdotes, quienes compiten por el monopolio de la gestión de los bienes de salvación y legitiman necesidades sociopolíticas del orden social, motivando acciones acordes con lo que las estructuras de poder requieren (Bourdieu, 2006, pp. 35-41, 47).

Bourdieu también señala que entre las funciones sociales de la religión se encuentra la creación de teodiceas para legitimar la posición social. Así, los sistemas de representaciones y las prácticas religiosas contribuyen a la perpetuación y reproducción del orden social conveniente a grupos de poder en un esquema religioso que oculta sus intereses. Indica que el *capital religioso* es utilizado para modificar duraderamente las representaciones y prácticas de los laicos inculcándoles un *habitus* religioso ajustado a los principios políticos del orden social. La conformación de la estructura religiosa y de poder, consiste en que: ni la legitimidad religiosa ni la política son independientes de los laicos; y, en que la estructura de producción, reproducción y distribución de bienes religiosos tiende a reproducir la estructura de las relaciones de fuerza entre los grupos o clases, pero mediante una forma disfrazada del orden simbólico (Bourdieu, 2006, pp. 56-60, 62, 75).

Debido a su propia estructura, la religión está predispuesta a servir a funciones sociales de inclusión y exclusión, integración y distinción. Mismas que se transformarán en funciones políticas si la lógica del ordenamiento del mundo social se subordina a las funciones socialmente diferenciadas implícitas en el pensamiento religioso. Por lo tanto, los sistemas religiosos pueden

vincularse con el poder. Visto desde una interpretación marxista, entre las funciones sociales de la religión está contribuir a la conservación del orden social mediante la legitimación del poder y la subordinación de los dominados. Lo cual ocurre mediante la producción de las ideologías que transfiguran las relaciones sociales en relaciones con lo sobrenatural (cosmización), por lo tanto, indiscutibles y justificadas (Bourdieu, 2006, pp. 33-36).

Como ya vimos con Weber, entre las funciones sociales de la religión es fundamental la figura del sacerdote. El grupo sacerdotal cumple la función de traducir parte del conocimiento propio de su grupo letrado a principios éticos racionales, valores que luzcan lógicos, que sean practicables y útiles dentro de la sociedad. Puesto que el conocimiento de lo sagrado es monopolizado por este grupo de especialistas socialmente reconocidos como poseedores exclusivos del conocimiento de lo divino, no es difícil registrar la función social que cumple el mensaje religioso para productores y consumidores del mismo. De esta forma, la visión del mundo promovida por las religiones universales es creada por grupos de poder sacerdotales que interpretan los textos sagrados, a la vez que dan respuesta a necesidades de orden social y religioso propias de la clase social en el poder: religioso y seglar. Con ello, dan forma, orden y sentido a la realidad y a la sociedad, de acuerdo con la comprensión de lo sagrado, interpretado por los grupos de poder con intereses de orden social propios (Bourdieu, 2006, p. 47).

Bourdieu describe (2006, p. 60) que es necesaria una eficacia simbólica para que una práctica religiosa ejerza el efecto de movilización de los fieles, así como un ocultamiento de las luchas e intereses de los especialistas por el monopolio del poder religioso. Las instancias religiosas buscan defender su legitimidad frente a otras sectas que ponen en entredicho el monopolio de su sacralidad. Por tanto, la figura de "el profeta" cuestiona la legitimidad de la interpretación oficial de la iglesia y se opone al poder oficial como un emprendedor independiente que puede causar la

ruptura de la cohesión del grupo. El profeta tiene ambición de poder religioso y logra mediante su palabra y sus seguidores (o su secta), realizar una acumulación inicial de capital religioso que subvierte el orden religioso y potencialmente desacraliza lo sagrado y sacraliza lo sacrilegio (Bourdieu, 2006, p. 65). El profeta surge en tiempos de crisis (de caída de los sistemas simbólicos), y es capaz de operar una revolución simbólica. De esta forma, el profeta surge en situaciones extraordinarias, frente a las que las jerarquías habituales están debilitadas (Bourdieu, 2006, p. 77). Asemejándose con ello a la figura del disidente, principalmente desde la categoría del cismático.

En síntesis, lo más relevante para el proyecto respecto al análisis de Bourdieu es que mediante el mantenimiento del orden simbólico, la religión estructura relaciones de poder inculcando esquemas de percepción, pensamiento, moralidad y acción armónicos con lo que las estructuras necesitan para su creación y mantenimiento. Los individuos conocen su realidad mediante las estructuras dicotómicas de inclusión y exclusión de origen religioso que moldean su mundo. Esto permite consensos sobre el orden y sentido de la realidad material y mental, lo cual contribuye a justificar o “naturalizar” las relaciones de poder. La distinción de los *tipos de capital* permite comprender las formas de pérdida o marginación que sufren los sujetos que cometen actos disidentes frente a estas estructuras religiosas; mientras, la noción de *campo religioso* posibilitará el análisis del funcionamiento de la religión institucionalizada y de los grupos que reclaman la posesión de los bienes de salvación. También nos permitirá analizar cómo los conceptos de racionalidad, moralización, orden social y simbólico, esquemas de percepción, teodiceas, legitimación y cosmización, sirven para justificar y naturalizar las relaciones de poder jerárquico.

1.2.4 La capacidad de agencia de los individuos frente a las relaciones de poder, desde Michel Foucault.

Las estructuras de poder institucionalizado no siempre son respetadas por los individuos de acuerdo con las expectativas de los organismos jerárquicos que las orquestan, sino que, los individuos tienen agencia o capacidad de decisión frente a dichas estructuras organizativas. Foucault (1975; 1990; 1992) reconoce la existencia de las relaciones de poder jerárquicas, pero a diferencia de Bourdieu, concede mayor posibilidad de movimiento y de acción a los individuos inmersos en ellas. Analicemos en los siguientes párrafos estas alternativas que permitirán comprender cómo la disidencia es una de estas formas de reapropiarse de cierta conciencia sobre sí mismo.

A pesar de que la teoría sobre el poder está presente de manera constante en toda la obra de Foucault posiblemente su obra central respecto al tema sea *Vigilar y castigar* (1975), donde realiza un análisis del encarcelamiento y la tortura (física y psicológica) en los modelos correccionales y la influencia que eso tiene sobre los individuos. Desarrolla la noción de panóptico (un modelo arquitectónico carcelario) como un patrón de vigilancia activa y control permanente sobre la conducta de los individuos, los cuales temen en todo momento ser vistos desacatando las normas establecidas y como consecuencia ser castigados. Este modelo de inspección, vigilancia y castigo jerárquicamente estructurado es trasladable o aplicable al sistema social extra-carcelario, donde también se realiza una presión y vigilancia sobre la conducta de los sujetos, introduciéndose en la vida cotidiana y en la intimidad de los ciudadanos con cualquier excusa (como motivos de seguridad o epidemias) y, alienando a los ciudadanos desde su infancia en los centros educativos y a los adultos en sus relaciones laborales, lo cual podría influir en la

capacidad de los mismos para idear sus propias formas de ser distintos. Es justo el tema de la subjetividad frente a las estructuras de poder en el cual se desea explorar el aporte de Foucault.

Foucault (1990) distingue cuatro tipos de tecnologías mediante las cuales se dan las interacciones humanas, la organización del saber sobre la dominación y las oportunidades del sujeto para lograr una comprensión de sí mismo. Estas son: tecnologías de producción, tecnologías de sistemas de signos, tecnologías de poder y tecnologías del yo. Mientras las *tecnologías del poder* se despliegan sobre los individuos coercitivamente, limitando su subjetividad y valiéndose de las otras tecnologías para alcanzar sus fines, *las tecnologías del yo* permiten a los individuos decidir sobre sus cuerpos, sus pensamientos, su forma de ser y la transformación de sí mismos, con el objetivo de alcanzar cierto grado de satisfacciones personales.

Así que para hacer frente a las *tecnologías del poder* ejercidas sobre los individuos de manera coercitiva (y en especial sobre los cuerpos de los individuos) es importante el *cuidado de sí* y las *tecnologías del yo* que permiten a los sujetos tener cierto control “(...) sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad (...)” (Foucault, 1990, p. 48). Por consiguiente, se propone el concepto de *governabilidad*, como la negociación entre “las tecnologías de dominación de los demás y a las referidas a uno mismo” (1990, p. 49). El tener legitimidad sobre uno mismo implica no estar subordinados a las reglas de control que intentan ser impuestas sobre las acciones por quien detenta el poder.

En su revisión arqueológica del concepto *conócete a ti mismo* —vinculado al *cuidado de sí*, *el conocimiento de sí* y la responsabilidad *ante sí* o *ante el otro*— Foucault hace hincapié en la importancia del *cuidado de sí* vinculado a *la preocupación por uno mismo*, que ha sido o bien

olvidado en la modernidad racionalista cartesiana u oscurecido a través de los siglos por la noción cristiana del *conocimiento de sí* y la *renuncia a uno mismo* con fines de salvación y del cumplimiento de una restrictiva moralidad cristiana (1990, p. 54). Si bien debe existir una correlación entre el *cuidado de sí* y el *conocimiento de sí* (la relación entre saber y poder), para Foucault el *conocimiento de sí* no debe estar vinculado con las ideas cristianas de borrar el pecado, restaurar la pureza, mostrar al impenitente sus imperfecciones con fines emancipadores de perdón, sacrificio y obediencia; ni una contemplación y autoconocimiento con miras a la renuncia de los deseos personales. Sino que el *conocimiento de sí* debe vincularse con el *cuidado de sí*, utilizando las *tecnologías del yo*.

En concreto, el autor permite comprender que frente a la vigilancia, el control y la coacción impuestos sobre el actuar humano por las relaciones de poder jerárquicas institucionales, religiosas y racionalistas, que han introducido normatividades restrictivas, formado prejuicios sobre la conducta y desviado la atención del *cuidado de sí* a aspectos más vinculados al *conocimiento de sí* con fines teológicos, debe primar una mayor preocupación por uno mismo. La propuesta es que mediante una auténtica preocupación *por sí*, un *conocimiento de sí* vinculando al *saber sobre sí* con poder de decisión y al servicio del cuidado sobre uno mismo, utilizando las *tecnologías del yo* frente a la manipulación de las *tecnologías de los signos* y al uso de las *tecnologías del poder*, permitirán al sujeto reapropiar su cuerpo, su pensamiento y encaminar su búsqueda de felicidad.

Esto es de utilidad para comprender otra dimensión del sujeto frente a las estructuras de poder religioso, pues el individuo no está determinado de forma completa y de manera irreflexiva ante los mecanismos jerárquicos que intentan normar su conducta y someter su cuerpo a formas de control y dominación, mediante la autoridad y la punición. Sino que siempre habrá posibilidades

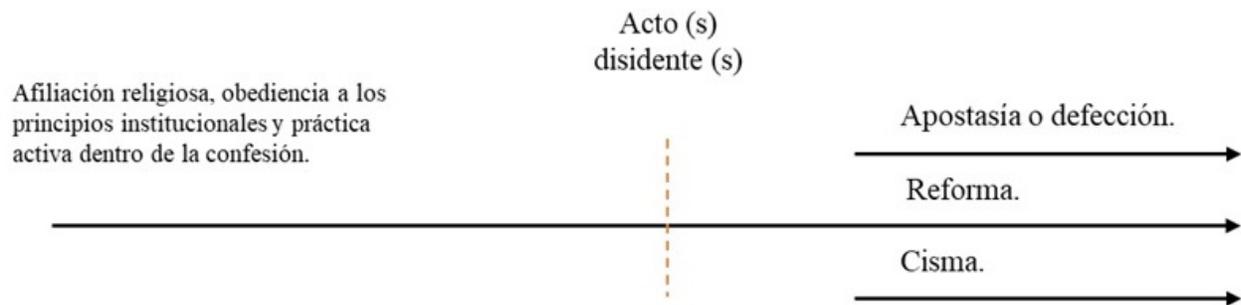
para manifestar el desacuerdo, para disentir, para resistirse frente a lo establecido en busca de la felicidad propia y del *cuidado de sí* ante las imposiciones arbitrarias de las tradiciones institucionalizadas. Los sujetos siempre tendrán la posibilidad de reconocer que son co-creadores de la realidad propia y actuar para transformarla.

1.2.5 Concepto de disidencia religiosa.

La forma de conceptualizar la acción de disentir puede ser diversa, pero tiene el mismo sentido general: diferir, oponerse y resistirse ante ideas o prácticas a las que el sujeto se adscribe o a las que en algún momento perteneció voluntaria o involuntariamente⁶. En este estudio las trayectorias subjetivas derivadas de la disidencia se entenderán por su intencionalidad desde *tres tipos ideales*: como reforma, cisma y apostasía o defección. Estas tres potenciales intencionalidades de las acciones humanas en la esfera religiosa pasan por un momento de disidencia (ver imagen 1.2.5). Es decir, pasan por un primer momento de oposición y resistencia a lo establecido, ahí radica su poder de disentir frente a *lo que es*. En esto consiste la referencia a **la disidencia como una acción o un conjunto de acciones concretas**, limitadas temporal y espacialmente. Por tanto, el disidente no es alguien que tenga una identidad permanente como tal, sino un individuo que ha realizado actos de rebeldía en algún momento puntual de su vida. El acto disidente —por implicación lógica— se realiza frente a un poder hegemónico que dicta formas “correctas” de realizar las acciones o establece límites de conducta a los que participen de su esfera de control.

⁶ Involuntariamente pertenecer a una iglesia principalmente hace referencia a los individuos que nacen, crecen y se desarrollan en familias que ya tienen definida una identidad y pertenencia religiosas; y, que son educados bajo los dogmas de dichas iglesias. Incluso muchas veces los sujetos en su infancia son bautizados, con lo cual se oficializa para la iglesia su pertenencia al grupo, lo cual no implica la voluntad de los sujetos.

Imagen 1.2.5 Trayectoria del acto de disidencia religiosa.



Fuente: Elaboración propia.

El hecho de que sea una disidencia de carácter religioso requiere tres aclaraciones: Primero, el poder hegemónico al que se enfrenta el disidente es una institución o una tradición religiosa establecida. Segundo, no resulta necesaria una definición extensa de lo que es la religiosidad pues en este proyecto se abordan instituciones religiosas, no sentimientos personales de espiritualidad. Los elementos fundamentales de las iglesias estudiadas son: ser reconocidas legal y socialmente, creerse poseedoras de una interpretación propia y verdadera de la voluntad divina (en este caso bíblica cristiana), tener una mínima estructura organizativa y adeptos que compartan creencias y prácticas. Tercero, las religiones de interés para este estudio son de carácter judeocristiano, así que al hablar de disidencia religiosa no se tomará en cuenta las otras grandes tradiciones religiosas del mundo por la delimitación propia de este estudio científico.

El judeocristianismo en Occidente, representado durante siglos por la iglesia católica, ha tenido un pasado de confrontación directa en lo que respecta al trato a la disidencia (reconocida como herejía, apostasía o protestante-reformista). Esto no implica que las disidencias religiosas se sigan disciplinando de la misma manera, sino que existen formas disimuladas o menos violentas

de tratar las rebeldías. No es de interés central para esta investigación realizar un recuento histórico preciso de los actos disidentes en el cristianismo, esto ya se ha realizado por Fletcher y Roper (2008) y por Savater (2010). Pero sí cabe contextualizar a grandes rasgos dos momentos álgidos del trato a la disidencia religiosa durante la historia de Occidente para poder observar las transformaciones que han tenido y cómo las formas de violencia hacia los sujetos infractores se han disfrazado o han cambiado de ser físicas a ser simbólicas, pero siguen estando presentes, en mayor o menor grado, en los distintos estratos del cristianismo.

A manera de ejemplo histórico de las reacciones del cristianismo frente a los actos disidentes, analicemos de manera muy resumida la forma en que es vista, conceptualizada y reprimida la disidencia en La Inquisición y La Reforma. La Santa Inquisición (oficializada por el Papa Inocencio III, en 1215) marcó una época donde la iglesia católica utilizó la tortura, el sufrimiento humano y la muerte en la hoguera como mecanismos para obtener confesiones, castigar la *herejía* y poner ejemplos amonestadores al resto de los miembros que dudaban de su fe. Entre los personajes y grupos históricos que vivieron en carne propia esta etapa, figuran: Juana de Arco, Galileo Galilei, Giordano Bruno, los cátaros, los valdenses, algunos movimientos franciscanos, los judíos conversos de España, los movimientos protestantes, pensadores renacentistas, entre otros (Pérez, 2009).

La Inquisición no fue un proceso único orquestado siempre desde el papado, tuvo diferentes momentos principalmente en lo que hoy es Italia, España, Portugal y el sur de Francia, pero sí vivió bajo su sombra, consentimiento y autorización. Su objetivo principal era el de castigar a quienes osaran desafiar la autoridad de la Iglesia: las creencias y prácticas del cristianismo por ella autorizada. Lo que convertía a un sujeto en hereje para la iglesia no era tanto pensar por sí mismo y estar equivocado desde la perspectiva de la Iglesia sino, no reconocer su error y no

arrepentirse cuando los miembros legitimados le señalaban sus desviaciones de la doctrina oficial (Given, 2001). Este hecho sienta un precedente importante para el concepto de disidencia. Pues revela que la herejía (del latín *hereticus*), tanto etimológicamente como en la práctica medieval, significa opción (Diccionario etimológico, 2018). Por tanto, un sujeto para ser hereje, tiene que poder elegir y ser consciente de su error ante la iglesia. No es un error por desconocimiento de lo que es considerado correcto o incorrecto al interior de la iglesia, sino por elección. Debe tener una intencionalidad transgresora.

La Inquisición surgió con el objetivo de erradicar la herejía y hacer que los sujetos rebeldes se arrepintieran o acabar con sus vidas. La herejía fue considerada un delito por traicionar a "la iglesia de Dios", fue penado con la pérdida de comunión (o excomunión), muerte y confiscación de bienes. La Inquisición llenó a las familias y comunidades cristianas de intrigas, mentiras y sospechas donde lo que estaba en juego era el prestigio social, la vida y los bienes materiales de los acusados. Pero su principal objetivo fue crear un espectáculo temible para establecer un límite de respecto a lo que las personas podían discutir, expresar y profesar. Parece increíble que esto haya sido visto como un acto de amor: para salvar la vida y el alma de los fieles y de los herejes, mediante la quema de sus cuerpos. Es interesante observar si esta visión de enfrentar, castigar y fijar como un ejemplo amonestador al disidente para el resto del grupo religioso realmente ha cambiado con el tiempo o solo ha transformado y refinado sus mecanismos de represión (Pérez, 2009).

El segundo caso del ejemplo histórico de la disidencia es La Reforma, realmente sumergido aún en el proceso inquisitorio, pero que tiene algunos tintes distintos y puntuales en el plano social, político y religioso. Principalmente en el hecho de que, a diferencia de otros procesos herejes, en La Reforma sí logran triunfar y establecerse movimientos religiosos protestantes hasta nuestros

días (como los luteranos, presbiteranos, anglicanos, entre otros). Esto ocasiona movilidad humana geográfica y política derivada de las persecuciones religiosas que triunfaran hasta nuestros días con un sentido mesiánico (principalmente el movimiento de inmigrantes británicos y de otras partes de Europa que fundan las colonias inglesas en Norteamérica). Pero, el punto central es el aporte que esto tiene para el concepto de disidencia.

Previo a la Ilustración, a principios del siglo XVI, La Reforma es un primer punto de viraje que ya comienza a dar vislumbres de un cambio radical en el espíritu humano de la época final del medioevo. La Reforma termina la relación general con Dios para convertir, esta relación, en algo más personal. Anteriormente la religión sostenía unida a la comunidad de acuerdo a sus interpretaciones, la gente reverenciaba, sólo "el elegido" (el sacerdocio) tenía el significado a conveniencia, garantizando una cohesión de creencias. Después de la Reforma, para quienes son influidos por ella, ya no es la iglesia católica en quien recae el significado sino en el individuo. Lo que caracteriza al individuo es su facultad racional, gracias a ella puede ser consciente de lo "divino", de lo natural y de lo humano. Dentro de esta dinámica vive el espíritu de La Reforma enunciada en las tesis de Lutero: la conciencia de ser dominados y manipulados por organismos opresores que dictan el camino del andar cristiano distante —según Lutero— del auténtico mensaje de Cristo; el lujo excesivo en el que vive sumergida la Iglesia; las injusticias de La Inquisición; las ventas de indulgencias; etc. (Adorno y Horkheimer, 1997; Várnagy, 1999).

Algunos de los reclamos realizados por Lutero ya habían sido hechos antes por cátaros y franciscanos, pero Lutero y parte del protestantismo de su época se encuentran con dos grandes ventajas: el invento en Occidente de la imprenta y el respaldo político-militar de la nobleza. Estos elementos son importantes en la modernidad para contextualizar la movilidad religiosa: el desarrollo de la tecnología y los intereses económicos-políticos. La imprenta sirvió para divulgar

críticas sobre La Inquisición, incitar a la rebeldía protestante de grandes masas sociales, que las tesis impresas de Lutero estuvieran al alcance de muchas personas y distribuir la traducción de La Biblia a idiomas vulgares. Así los actos protestantes encabezados por Lutero, Calvino y Enrique VIII⁷ fueron disidencias con intenciones inicialmente *de reforma* al interior de la Iglesia, que posteriormente ante la negativa de reforma por parte de la iglesia católica y el juicio de los reformadores como herejes, se convierten los movimientos en *cismas protestantes*. Irremediablemente se rompió el monopolio interpretativo del catolicismo, produciendo una profunda división política e ideológica y permitiendo en muchos individuos la libertad de conciencia (Galván, 2001, Pérez, 2009, Várnagy, 1999).

Sin embargo, Roma no se quedó con los brazos cruzados en el plano ideológico, sino que diseñó un movimiento de contrarreforma. La Contrarreforma, cimentada en La Corona española, llevó doctrinalmente a poner el acento en ciertos elementos antes infravalorados como la confesión personal, una mayor espiritualidad, el culto mariano y el arte barroco. Lo anterior implica para el concepto de disidencia, que ante las acciones de rebeldía que llegan hasta los cimientos de la fe y de los intereses de la Iglesia, hay regularmente reacciones de contrarreforma o reavivamientos y sanciones que buscan recuperar la estabilidad de la Iglesia, castigar a los disidentes y flexibilizar o reafirmar los puntos en tensión que provocaron la disidencia (Galván, 2001, Pérez, 2009, Várnagy, 1999).

En concreto, lo que nos aportan los ejemplos históricos al concepto de disidencia se puede detallar en los siguientes 6 puntos:

⁷ Enrique VIII no fue protestante por motivos eclesiásticos sino por intereses personales y estatales.

1. Para que un acto sea considerado disidente (en sentido de *hereticus*) tiene que haber opción, el sujeto tiene que estar consciente de lo que hace y no cometer el acto por simple omisión, ignorancia o descuido. Debe tenerse la capacidad de decidir de forma consciente, por tanto, con conocimiento de causa respecto a lo que hace;
2. La disidencia abre la interpretación de lo divino a un plano más personal y polisémico. Rompiendo las estructuras de poder institucional que monopolizan la interpretación de lo sagrado y los bienes de salvación;
3. El desarrollo de la tecnología, en tanto que medios de comunicación humana, es fundamental para que las ideas circulen libremente y se difundan las protestas, inconformidades y desacuerdos. Lo fue la creación de la imprenta como medio para la consolidación de La Reforma y lo es el avance de los medios tecnológicos de comunicación para la divulgación de diversas formas de pensamiento e interpretación de lo sagrado.
4. El surgimiento de los anglicanos y el apoyo de los nobles a los movimientos de reforma apuntan a la importancia que tiene el respaldo estatal a la protección de las distintas formas de expresión religiosa y no religiosa. Por tanto, el aporte conceptual, tímidamente insinuado por este proceso es que las acciones disidentes tienen mayor oportunidad para surgir, florecer, madurar y repercutir en sociedades donde el poder estatal es independiente de la estructura religiosa y donde la libertad de expresión y creencia legítima diferir de la tradición religiosa sin mayores repercusiones civiles-legales.

5. Es usual que el disidente sufra alguna forma de castigo o desprestigio en su persona como ejemplo amonestador ante la comunidad. Orquestado por el grupo de poder religioso en su esfera de control;
6. La iglesia realizará modificaciones o contrarreformas en su funcionamiento, flexibilizando o reafirmando las prácticas o creencias que fueron el punto de discordia, con la intención de mantener el orden en su iglesia y al resto de sus fieles dentro del grupo.

Dejando atrás los ejemplos históricos y los aportes que el análisis de ellos incorpora al presente estudio, enfoquemos nuestra atención a otras particularidades del concepto de disidencia. Como se ha puntualizado, el concepto central del estudio es el de disidencia y no el de disidente. Es decir, la acción de disentir y no la identidad personal de ser un disidente. Esto, porque resulta ambiguo quiénes pueden ser definidos como disidentes religiosos, cuando muchas veces el acto de disentir es momentáneo y pasajero para el individuo y no llega a formar parte esencial en su vida, sino a ser una etapa transitoria en la misma. En otros casos —ser disidente— puede ser subjetivo o autoasignado, de cualquier forma, poco funcional analíticamente. Sin embargo, el acto de disentir tiene la potencialidad de quedar impregnado en las instituciones, en las reformas que impulsó, en los otros individuos a los que posiblemente movió a la reflexión, en los mecanismos de represión utilizados contra quienes cometieron dichos actos y, en cómo serán considerados —por la iglesia y sus miembros— los futuros actos disidentes que ocurrirán. Éstas son las diferencias entre el enfoque que gira sobre un individuo disidente que puede estar ausente o no ser identificable como tal desde la estructura de poder, y el acto disidente que es reconocido, por actor e institución, con mucha mayor pulcritud. Además de ser más nítidamente visible en su anatomía y comprensible en sus repercusiones inmediatas y de largo alcance.

Tocante a la disidencia religiosa es importante señalar que el acto disidente es *la acción contestataria frente a lo que es*; frente a lo que está establecido por una tradición y práctica religiosa. En esto debe precisarse entre el acto disidente en sí y las intencionalidades que el mismo tiene. Se podrían enmarcar al menos tres grandes ramas de las intencionalidades del acto disidente —categorizados como *tipos ideales*—, las cuales son: con una intencionalidad **reformista**, que se realizan dentro de las iglesias con el propósito de causar cambios al interior de sus grupos pero sin intenciones de rompimiento con los mismos; los que tienen una intencionalidad **cismática**, que dejan de respetar a la autoridad reconocida de sus iglesias y, regularmente, tienden a ser separatistas o divisorias de ciertos sectores, pero conservando creencias religiosas cristianas; y, los actos que tienen como móvil una intención de **apostatar**, criticar y renunciar a los grupos de adscripción, con la intención de hacer ver a los demás que se encuentran en un error. Los actos disidentes, independientemente de su intencionalidad, necesariamente se presentan de forma individual o colectiva. A su vez, estas categorías analíticas pueden tener las subdivisiones detalladas en la Tabla 1.3.1.

En el intento de delinear los distintos “tipos ideales” de las intencionalidades al cometer actos disidentes realizada en la Tabla 1.3.1, debe quedar en claro que aquello que convierte a un acto en disidente, son tres elementos indispensables: primero, pertenecer o haber pertenecido al grupo en cuestión con una presencia suficiente para ser reconocido por los miembros del grupo como alguien que forma o formó parte de él; segundo, que haya una intencionalidad de transgredir la normatividad moral o escrita de la institución de pertenencia, por parte del sujeto que realiza la acción; y, tercero, que se lleve a cabo la acción de una manera apreciable para los miembros del grupo. Es decir, que se externe y se manifieste el disenso de forma perceptible. Aquí es donde reside la diferencia entre una transgresión involuntaria, un pensamiento rebelde no manifiesto o

una crítica de un sujeto que no pertenece a la iglesia o un distanciamiento de la iglesia por temor o por no poder cumplir la normatividad. El acto disidente, como será entendido en el presente proyecto, implica: **pertenencia** (al grupo), **intencionalidad** (del actor) y **perceptibilidad** (del acto). Resta añadir que todo acto humano está socio-espacial y temporalmente determinado. Por lo que ningún acto es efímero o insignificante en sí mismo sino contextual; de ahí que su simbolismo e interpretación deben tener en cuenta el entorno bajo el cual ocurre cada fenómeno.

Tabla 1.3.1 Intencionalidad de los actos de disidencia religiosa.

Tema	Tipos	Características
Intencionalidad del acto disidente.	Intención de reforma (al interior de los grupos, sin intención de ruptura).	Crítica a prácticas, creencias, música, rituales, ocio, equidad de género, organización y actitudes en el seno de la iglesia. Rompe las estructuras preexistentes, pero no tiene intención de abandonar la iglesia.
	Con intención cismática (separatista).	Fundamentos teológicos.
		Fundamentos materiales, instrumentales o económicos.
		Desacuerdos teológicos.
		Desacuerdos materiales, instrumentales o económicos.
Interpretados como apostasía o defección .	Fundación de una nueva iglesia.	
	Subdivisión de la misma iglesia (distinto líder).	
		Expulsión o excomunión impuesta (por actos o ideas). Abandono voluntario con deslealtad a los juramentos realizados. Crítica a las creencias, a la estructura organizativa de la iglesia, a los actos de sus miembros, a tradiciones no cristianas, a vínculos entre religión y aspectos no religiosos (políticos o económicos). Crítica a la falta de igualdad de poder, de género, racial, étnica, económica, de clase social, etc.

Fuente: Elaboración Propia.

En el siguiente apartado se detallarán los textos centrales, analizados para definir los actos disidentes y otras características distintivas que aportan al concepto de disidencia religiosa.

1.2.6 Disidencia, movilidad religiosa, conversión y desafiliación, desde el análisis social.

Al momento de construir una definición y operacionalización del concepto *disidencia religiosa*, es necesario realizar una revisión de la bibliografía sobre temas cercanos a dicha temática. Algunos estudios vinculados al tema de *cambio religioso* o *movilidad religiosa*, que influyen en la forma de comprender la disidencia en el presente estudio son los elaborados por Arroyo (2004), Casillas (1988), Gooren (2010), Garma (2018) y Rambo (1993). El orden que se seguirá al nombrarlos no será lineal, cronológico ni alfabético, sino que tendrá una lógica de los aportes al concepto de disidencia (movilidad religiosa, desafiliación, apostasía, etc.), trayéndolos a la palestra simultáneamente. Ello, con el objetivo de conocer sus elecciones conceptuales para dimensionar el estudio de dichos fenómenos socioculturales y reconocer sus contribuciones a esta investigación.

Uno de primeros aportes que realiza Rambo (1993) es que para tratar de comprender mejor fenómenos tan complejos como la *conversión religiosa* hay que categorizar los distintos "tipos ideales" característicos de la misma. Weber (1984), propuso metodológicamente la construcción de "tipos ideales" de la acción social no como promedios de la realidad ni esperando encontrar modelos precisos en el campo empírico sino tomándolos como construcciones intelectuales o instrumentos conceptuales, diseñados para entender características generales con diversos rangos de variación o desviaciones. Por lo que los "tipos ideales" son supuestos hipotéticos, esquemas interpretativos diseñados para comprender las acciones individuales articuladas en sucesiones significativas para la sociedad.

La construcción de "tipos ideales" propuesta por Weber (1984) y utilizada por Rambo (1993) para ayudar a definir la complejidad que implica la conversión religiosa es perfectamente congruente, a nivel epistemológico, con las identidades narrativas centrales en esta tesis desde una perspectiva metodológica, en tanto que tiene como punto de partida la interpretación de los significados que las personas confieren a sus actos para que el investigador comprenda la intencionalidad de las acciones (Weber, 1984, 17-19). Por ello, al momento de operacionalizar, en el siguiente apartado, los conceptos de disidencia religiosa y relaciones de poder, no se deben entender como evidencia empírica irrefutable, caracterización precisa o promedios de comportamiento de los grupos religiosos estudiados sino como "tipos ideales", supuestos hipotéticos, abstracciones intelectuales basadas en el estado del arte y en experiencias previas del investigador.

Un segundo elemento que aporta Rambo es que decide incluir el concepto de apostasía y defección (o deserción) de un grupo religioso como sinónimos o dentro de la misma categoría de análisis o tipología (1993, p. 13). Posiblemente, entendiendo que la defección es la acción de abandonar una fe y a una comunidad religiosa a la que se ha jurado lealtad y, que el sujeto será visto como desleal, en este caso asemejándose al apostata. Como lo destaca Garma (2018, pp. 115-118) no todas las formas de abandono de la fe serán valoradas igual. Dependerá mucho de la interpretación que haga del abandono el grupo al cual se deja y del grupo de acogida al cual se dirija el individuo, en caso de existir alguno. Por ejemplo, un Testigo de Jehová que abandona su iglesia para participar de otra comunidad religiosa en todos los casos será visto como un apóstata, pero un pentecostal que abandona su comunidad para unirse a otra comunidad pentecostal o incluso a un grupo de protestantismo histórico no será considerado un apóstata sino

un "hermano separado" mientras no mantenga una posición activa de rechazo a la institución religiosa que ha abandonado (Garma, 2018, pp. 114, 122).

De cualquier forma, aunque la institución religiosa pueda ver a la postre a algunos miembros que han abandonado su iglesia como "caídos" o "hermanos separados" de los cuales esperan su regreso (Garma, 2018, p. 113), el acto de abandono de un grupo religioso en el que se ha bautizado y al que se ha jurado lealtad, implica en sí mismo, un acto de disidencia, en tanto que una manifestación de rebeldía, traición o infidelidad a lo que se ha jurado frente a los miembros de la institución. En este sentido cabe subrayar nuevamente la distinción entre el acto disidente y la identidad de disidente. El acto disidente está constituido por la defección, el abandono intencional y consciente de una comunidad a la que se ha jurado lealtad y en la cual se ha bautizado, aun cuando la identidad del individuo no sea la de un disidente sino la de un caído o un separado, y sea esperado su regreso. En dicho caso, el acto disidente no se constituye en la identidad del sujeto, pero el acto disidente se da por la defección, independientemente de las consecuencias de la misma y de la posterior identidad del sujeto asumida por él mismo y por la comunidad religiosa a la cual pertenecía. Esto dependerá de cada grupo religioso y de la narrativa de cada individuo. Es por ello que en la presente investigación se ha elegido hablar de actos disidentes (actos que pueden ser únicos y sujetos a valoración e interpretación) y no de identidades disidentes (como permanentes a los individuos que han cometido los actos). Es ese sentido, cuando se haga referencia a "un disidente", se habla de un individuo que ha realizado actos disidentes y no una identidad permanente como disidente.

Respecto al término apostasía es entendido por Garma no solo como una posición teológica sino, además, como "un acto de agresión" a la que es considerada la religión verdadera. Garma destaca:

Pike (1986) señala que el apóstata es aquel que abandona su religión por voluntad propia (...). Una persona puede abandonar la Iglesia e incluso renunciar a sus creencias, pero puede salir de la congregación con respeto y sin atacarla. Quizá, incluso, ya no cree en nada, pero no agrade a la institución. Se espera que algún día dicha persona pueda regresar (...). Pero el apóstata, por sus actos, “ha quemado todas las naves” y deja claro que la reconciliación ya no es posible. El apóstata inevitablemente cae en la herejía, porque sus ataques y agresiones muestran su rechazo de la fe verdadera (Garma 2018, p. 113).

Por su parte Rambo, define su tipología de apostasía o defección como:

(...) es el repudio de una tradición religiosa o sus creencias por miembros previos. Este cambio no implica la aceptación de nuevas perspectivas religiosas, pero frecuentemente indica la adopción de sistemas no religiosos de valores. La desprogramación⁸, un método intensivo que a veces se usa para remover (o retirar) a las personas de los movimientos religiosos vistos como cultos, puede verse como una forma de desconversión forzada o apostasía. (Rambo 1993, p. 13. traducción propia).

Mientras Gooren puntualiza que “la palabra apostasía se refiere especialmente a los casos extremos: Apostasía deriva del griego *apostasies*, pararse aparte, una defección (o deserción), una revuelta (Holland, 2005: 1).” (Gooren, 2010, p. 10).

Como notamos en las tres definiciones anteriores la apostasía apunta a un rechazo, repudio o herejía frente a la agrupación religiosa de la que se formaba parte. Pero también está el factor del abandono, la defección o la renuncia por voluntad propia como una forma de ser infiel a lo que se juró lealtad. El meollo del asunto es: ¿Quién determina si una deserción de un grupo religioso,

⁸ El verbo en inglés utilizado por el autor es *deprogramming*, el cual no tiene ninguna forma adecuada de traducción que iguale su contenido en español. Éste hace alusión a liberar a alguien de un aparente engaño, error o lavado de cerebro, usualmente de un culto religioso, por el re-adoctrinamiento sistemático de valores.

como señala Garma es con respeto y sin atacar a la Iglesia (2018, p. 113) o, si una deserción, abandono o renuncia es sí misma un acto de rechazo, repudio o herejía frente a lo que se ha jurado fidelidad? La respuesta puede proceder de cuatro perspectivas distintas: lo que enuncien los dirigentes y miembros de las instituciones religiosas; lo que interpreten los sujetos que abandonan; lo que dicte la tradición bíblica cristiana; o bien, lo que abstraiga el investigador. En este estudio, puesto que está centrado metodológicamente en las identidades narrativas, importará la interpretación que los sujetos de estudio realicen de la intencionalidad de su abandono de las iglesias, vistas como un acto de disidencia con intencionalidad apostata (de protesta, acto rebelde y ejemplo para los otros) o un simple distanciamiento respetuoso de la agrupación.

Aquí reside una distinción fundamental en las categorías de análisis de la tesis entre **desafiliación** y **defección** o **abandono**. La **desafiliación** se entiende como dejar de pertenecer a una iglesia por diversos motivos que pueden estar asociados a la pérdida de fe, el enfriamiento espiritual, no poder cumplir las normativas, etc. Pero una pérdida de afiliación en términos no agresivos, donde el individuo puede justificar sus acciones, no reniega de su antigua fe y solo toma distancia. Un concepto útil para analizar la movilidad religiosa no tendiente a la apostasía. Mientras la defección o abandono voluntario, deliberado y argumentado ante la comunidad de fieles es distinto ontológicamente. Este se interpreta como un acto intencionado de rebeldía, como acto de apostasía; de encarar a la iglesia, de ilustrar a los demás con el ejemplo el camino a seguir si no se sienten satisfechos en su iglesia. Por tanto, en esta tesis que versa sobre los actos disidentes frente a las estructuras de poder, cuando los distanciamientos de las iglesias implican una intencionalidad transgresora, se prefiere usar el término defección o abandono que desafiliación.

Desde el plano analítico es significativo señalar los tipos de abandono de la fe que la propia tradición bíblica cristiana paulina destaca para elaborar y justificar esta categoría hipotética previa de análisis. Dentro de la tradición bíblica cristiana primitiva se destacan tres tipos potenciales de abandono o distanciamiento de la fe: la que ocurre por temor o violencia a sufrir, ser torturado o perder la vida (I Pedro: 4); la que es involuntaria por motivos de "debilidad de la carne", es decir, de seducción y no poder resistir llevar una vida alejada de los "placeres mundanos" (I Corintios: 6); y, la que es por voluntad propia o pérdida de la fe (Hebreos 6; 10; II Pedro: 2). La última es vista como apostasía. El abandono voluntario por parte de un miembro de la fe cristiana que ha jurado su "fidelidad a Cristo y a su iglesia" es apostasía en sí misma. Es un acto de herejía abandonar "la verdad". El simple abandono voluntario y deliberado es visto en la tradición bíblica como un acto de rechazo o repudio, no por desconocimiento, debilidad o temor, sino por convencimiento de no seguir las creencias y al grupo al que se le había jurado lealtad. Es una renuncia a "la verdadera religión" y una agresión ofensiva para la congregación. Aseverado diversas veces en la Biblia como en la siguiente epístola:

Porque es imposible que los que una vez fueron iluminados y gustaron del don celestial, y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo (...), y recayeron, sean otra vez renovados para arrepentimiento, crucificando de nuevo para sí mismos al Hijo de Dios y exponiéndole a vituperio [...]. Porque si pecáremos voluntariamente después de haber recibido el conocimiento de la verdad, ya no queda más sacrificio por los pecados, sino una horrenda expectación de juicio, y de hervor de fuego que ha de devorar a los adversarios (La Biblia, Reina Valera, 1960, Heb. 6: 4, 6; 10: 26, 27).

Lo que resulta de utilidad para el proyecto de esta auto-categorización bíblica de los tipos de abandono del cristianismo es que el abandono voluntario de la fe es considerado un acto de

apostasía. Por lo tanto, desde una perspectiva pragmática, se entenderá para el presente proyecto que todo abandono voluntario de las instituciones religiosas cristianas, no motivado por temor, incapacidad o "debilidad carnal" de no poder cumplir su normatividad moral, sino por libre elección intelectual, será considerado un acto de disidencia con intención de apostasía (o cisma en casos específicos de separación grupal para formar otra comunidad religiosa). Es decir, la relajación moral y el paulatino distanciamiento de las iglesias no serán considerados actos disidentes mientras no cumplan con las características ya definidas de la disidencia en el apartado anterior⁹, pero el abandono de la comunidad religiosa por pérdida de fe (libre elección manifiesta de no pertenecer), por desacuerdos teológicos, morales o de procedimientos sí lo será. Esto quedará abierto a la narrativa realizada por los sujetos de estudio donde ellos mismos signifiquen sus acciones de acuerdo a sus trayectorias de vida.

Específicamente entre las investigaciones que tocan el tema de disidencia en religión en México destaca el texto de Casillas (1988). En éste, describe la emergencia protestante en Chiapas y lo que esta disidencia significa en dicho contexto. Él interpreta cómo la disidencia religiosa de corte protestante encubre una abierta defensa del *american way of life*, una serie de valores muchas veces antinacionales encubiertos bajo el ropaje de religiosidad (p. 126). Vinculando esto a la religión con la política. El autor señala que algunos grupos religiosos subalternos también se convierten en vehículos para la expresión de inconformidades sociales. Ya sea como refugios de fe que aísla a sus miembros de las complejas realidades sociales en un mundo de esperanzas celestiales, o bien, dándoles el reconocimiento y ascenso social en su entorno inmediato basados en su carisma personal, su dedicación y fidelidad a sus iglesias de pertenencia.

⁹ Como se definió en el apartado anterior, un acto de disidencia implica: pertenencia al grupo religioso de individuo infractor, intencionalidad del actor de cometer una acción transgresora y perceptibilidad del acto para la comunidad religiosa.

Complementariamente indica que una muy buena parte del ascenso del protestantismo religioso en la región ha surgido como reacción a condiciones precarias o indeseables en ámbitos económicos, políticos o sociales, más que derivarse de una disidencia cismática católica o cristiana. Lo que nos previene sobre las situaciones contextuales que pueden estar asociadas a los procesos disidentes, tales como: inconformidades sociales, falta de ascenso social, el carisma de los líderes religiosos y las condiciones de precariedad (pp. 126-130).

Otra investigación relacionada con estudios socioculturales sobre religión, vinculada a la transformación cultural y de creencias, es la realizada por Arroyo (2004). En ella, describe cómo el pluralismo cultural influye fuertemente en las tendencias y en las formas en que se presenta la religiosidad en la sociedad. El punto central del proyecto es profundizar en cómo los diversos grados de modernización sociocultural se plasman en distintas formas de ver y valorar la vida, lo cual permea las prácticas y creencias religiosas, ocasionando cambios o reajustes significativos en los individuos practicantes e incluso rechazo o abandono de sus creencias. Así, deja de manifiesto que la imbricación entre religión y cultura es estrecha. Las creencias y valores religiosos pueden condicionar otros ámbitos de la mentalidad del sujeto, y recíprocamente otros ámbitos de la cultura han de condicionar las manifestaciones religiosas. Por tanto, esta investigación ilustra como los procesos socioculturales propios de la modernidad (como la migración, las dinámicas fronterizas y la lucha por la igualdad social), son dimensiones ineludibles para explicar las transformaciones, desafiliaciones y disidencias religiosas.

Un componente que resulta de interés en varios de los estudios analizados (principalmente en Arroyo (2004) y Rambo (1993), pero también comentado por Gooren (2010, pp. 6-8), es que entre las causas sociales contextuales de la movilidad religiosa o de la transformación de creencias durante las últimas décadas están asociadas a los procesos de secularización, de

globalización y de tecnología de la comunicación, cada vez más al alcance de grandes sectores sociales en Occidente. La cuales no son determinantes para la pérdida de fe —como planteaba la teoría de la secularización inicialmente— (véase apartado 1.3.1, sobre secularización) pero sí inundan de información a los sujetos, mucha de la cual resulta contradictoria o confusa. Estos procesos sociales, hacen entrar en contacto, diálogo, competencia y, en ocasiones, en conflicto diversas ideas, creencias y prácticas que desestabilizan a las tradiciones religiosas milenarias y potencialmente provocan mayor dinamismo en la movilidad religiosa (dependiendo del contexto geográfico y sociohistórico). No necesariamente en la pérdida de fe sino en la circulación de ideas que crean un ambiente idóneo para la movilidad religiosa.

Otro elemento común en los análisis de la movilidad religiosa es que ésta se vive de manera individual como un proceso de mediana a larga duración. No ocurre que de la noche a la mañana los sujetos despierten con una conciencia nueva de su situación en el mundo que transforme su fe, sino que todo proceso de transformación religiosa personal es paulatino y secuencial¹⁰. Implica una trayectoria que pasa por momentos de crisis de lo que se creía como verdadero — influidos por el contexto, lecturas, reflexiones, interpretaciones e interacciones humanas—, hasta desembocar en acciones disidentes (actos puntuales que cuestionan lo establecido con intenciones reformistas, cismáticas o apostatas). Lo que se desea subrayar es que la movilidad religiosa es un proceso de mediana a larga duración, donde el acto disidente regularmente es un momento culminante entre el ser afiliado a una comunidad religiosa y entrar en conflicto frontal con ella (ver imagen 1.2.5).

¹⁰ Incluso lo que Garma denomina como tipo de “conversión paulina” es interpretado por él mismo no como una conversión repentina e instantánea sino una manera de narrar múltiples experiencias vividas por el individuo a lo largo del tiempo de una forma en que sea útil a los no conversos, para dar testimonio de la fe y para adecuar la vida de los conversos a las expectativas de la congregación, siguiendo un notable relato bíblico de conversión (2018, p. 104-108).

Una última nota de una categoría presente principalmente en los textos de Garma (2018, pp. 120, 121) y Gooren (2010. pp. 70-76), es el factor de parentesco como categoría analítica. El parentesco puede estar ligado a: querer continuar en la religión parental por empatía, respeto o nostalgia; al éxito o fracaso de una conversión; al cambio a otra fe o iglesia; a la pérdida de la afiliación; y, a la actividad en dos grupos religiosos distintos. Por lo que el concepto de parentesco debe ser una categoría analítica para tener en cuenta al pensar en la disidencia.

En resumen, la revisión del Estado del Arte de temas vinculados con la movilidad religiosa, conversión y desafiliación nos ayuda a comprender: la operacionalización realizada de los conceptos centrales del proyecto como la construcción de "tipos ideales"; los factores contextuales como detonantes de algunos tipos de disidencia; la noción de parentesco como una categoría de análisis y factor de influencia de la transformación religiosa; el concepto de apostasía que incluye la defección voluntaria de una institución religiosa a la que se ha jurado lealtad; que los factores asociados a la secularización, la globalización y las tecnologías de comunicación pueden no llevar a la pérdida de fe pero sí, ser potencializadoras de mayor dinamismo en la movilidad religiosa en nuestro días; y, que la movilidad religiosa es un proceso dentro de las trayectoria de vida de los individuos donde el acto disidente es la parte culminante que lleva a un sujeto que ha pasado por crisis y cuestionamientos a la externalización de las mismas mediante acciones con determinadas intencionalidades. Estando entre las formas más fácilmente reconocidas de disidencia los cuestionamientos a las normas institucionales y el abandono de las instituciones religiosas.

1.2.7 Operacionalización de conceptos centrales: disidencia religiosa y relaciones de poder.

Para ilustrar la relación de los conceptos de disidencia religiosa y de relaciones de poder con sus observables, primeramente, se ha elaborado una definición concreta de los conceptos y, posteriormente, se muestra la operacionalización en la Tabla 1.2.7. La operacionalización tiene como objetivo esclarecer cuáles son las ramas principales que servirán para estudiar la relación conceptual propuesta, qué categorías analíticas se utilizarán y cuáles serán los datos concretos que se preguntarán u observarán al realizar el trabajo de campo para dar respuesta a la pregunta general, cumplir con los objetivos propuestos y contrastar la hipótesis elaborada.

Por otra parte, los autores señalados en el apartado anterior utilizan diversas formas de conceptualizar la movilidad religiosa, los procesos de conversión y desafiliación. Sus modelos fueron estudiados y realizaron importantes aportes a la investigación. Puesto que esta operacionalización intenta analizar concretamente los conceptos de disidencia religiosa frente a las relaciones de poder, no coinciden de lleno las categorías analíticas de los estudios ya mencionados con el presente proyecto. Por lo que las dimensiones, categorías e indicadores están inspiradas en el Estado del Arte, pero también en experiencias propias de investigaciones previas.

Definición de conceptos centrales¹¹.

Relaciones de poder: Este concepto en la esfera eclesiástica, gira en torno a las instituciones que se han apropiado la administración de lo sagrado y con base en dicha legitimación, justifican y naturalizan sus **relaciones** jerárquicas. Esta autoridad, considerada de origen divino, le da forma, orden simbólico y sentido a la realidad de los creyentes e impone una línea oficial de creencias, sentimientos, moralidad, relaciones interpersonales, esquemas de percepción y acciones. Las cuales deben ser respetadas y con el tiempo son internalizadas por sus feligreses. Si dicha normatividad moral y muchas veces escrita no es respetada, pueden movilizar mecanismos de represión para imponerse sobre los infractores y dar un ejemplo amonestador a todo el grupo. Regularmente las formas de sanción implican la desposesión de formas de capital social y simbólico para los infractores. Pero los sujetos también tienen la capacidad para decidir sobre sus cuerpos, para alcanzar cierto grado de satisfacción personal o para disentir frente a la autoridad legitimada; pudiendo con ello influir sobre otros y trastocar las instituciones mismas.

Disidencia religiosa: Aquello que convierte a **un acto** en disidente, son tres elementos indispensables: pertenecer o haber pertenecido al grupo en cuestión; que haya una intencionalidad transgresora; y, que se realice la acción de una manera perceptible para los miembros del grupo de adscripción. Así, el acto disidente implica: pertenencia (al grupo), intencionalidad (del actor) y perceptibilidad (del acto). En este proyecto se utilizan tres categorías analíticas, vistas como "tipos ideales", para definir la intencionalidad de los actos de disidencia religiosa, las cuales son: con intención reformista; con intención cismática; y, con intención apostata.

¹¹ Sobre el concepto de poder lo que interesa estudiar son las relaciones interpersonales entre miembros de las iglesias; tocante a la disidencia lo trascendente son los actos realizados.

Tabla 1.2.7 Operacionalización de los conceptos disidencia religiosa y relaciones de poder.

Conceptos	Dimensión	Categorías	Indicadores/Observables.
Relaciones de Poder y Disidencia Religiosa	Formas del capital	Capital social	Redes sociales al interior de la iglesia
		Capital económico	Redes económicas entre miembros de grupos cristianos
		Capital simbólico	Prestigio dentro de la iglesia Reconocimiento social por la identidad religiosa
	Estructura de poder eclesiástica	Normas y moral establecida	Miedo, obediencia, castigo, censura, excomunión; filtros morales para pertenecer al grupo.
		Repercusiones en los sujetos transgresores	Influencia en el grupo social del actor. Afectación en el prestigio; rechazo en el grupo. Antigüedad y herencia en la Iglesia. Pérdida de redes sociales y económicas.
	Interacciones sociales	Relaciones interpersonales con los miembros de la iglesia y de la familia.	Valores, usos y costumbres. Presión social por opiniones o acciones: estigmas, estereotipos y subalternización. Formas de aislamiento, rechazo y conflicto. Formas de cooperación, aceptación y compañerismo. Influencia mutua: transformaciones en los hábitos, rutinas y creencias.
	Intencionalidad de la acción	Intención reformista ¹²	Interpretación de la Biblia: libertad de interpretación; otro testamento y antiguo testamento; tradiciones no cristianas; eutanasia; alimentación; en economía y política. Actos de dirigentes y miembros que no coincidan con las enseñanzas.
		Intención cismática	Estrategia instrumental: económico, liderazgo independiente y libertad individual. Actividades recreativas, moralidad y música. Estructura organizativa de la iglesia. Influencia del contexto: migración, fronteras, diversidad cultural y religión.
		Intención apostata	Crítica al rol de la mujer, del hombre y del transgénero en el hogar, en la iglesia, en la escuela, en el trabajo y en los espacios públicos. Crítica a la falta de igualdad de poder, de género, racial, étnica, económica, de clase social, etc.

Fuente: Elaboración Propia.

¹² La diferencia entre estas categorías se define con precisión en la Tabla 1.3.1.

1.3 Puntualizaciones sobre la orientación temática.

1.3.1 Pertinencia de la teoría de la secularización en el estudio de la disidencia.

Lo que se pretende al traer a la mesa este debate es dejar en claro el posicionamiento teórico del presente proyecto, que no se basa en la *teoría de la secularización* sino en las diferentes dimensiones resultantes de la relación dialéctica entre la disidencia religiosa y las relaciones de poder eclesiástico. Es decir, se trata de comprender cómo las estructuras de poder dentro de la esfera eclesiástica cristiana influyen en los sujetos contemporáneos para su actuar individual y social. A su vez, cómo los procesos subjetivistas e individualistas de las sociedades post-seculares contemporáneas llevan a los individuos a tener actos que pueden ser vistos como disidentes desde la visión cristiana conservadora, cristalizada en las instituciones religiosas tradicionales pero insertas en culturas contemporáneas post-seculares. Por lo anterior, es de interés ahondar en la teoría de la secularización y la sociedad post-secular, para situar conceptualmente al presente estudio y definir teóricamente las condiciones contextuales de la sociedad en la cual se desarrollan los eventos aquí analizados.

La sociedad citadina actual en Occidente parece dominada por ideas tendientes a la subjetividad egoísta, dictadas por los procesos económicos globalizadores y los proyectos de vida racionales individualistas. La generalidad de estas sociedades contemporáneas, mediante sus representantes políticos, se declaran seculares en el plano civil desde hace varias décadas. Para ello, *la teoría de la secularización*, elaborada por historiadores y sociólogos de la religión dentro de los cuales participó Berger (1967), había parecido una propuesta congruente para explicar el rol de la religión durante la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, Berger mismo desestima años después el grueso de las predicciones de esta teoría (1999), pues las condiciones de las

sociedades han cambiado de una forma no prevista por dicha propuesta, encontrando mejor explicación desde una teoría de una sociedad post-secular.

La teoría de la secularización como es presentada por Berger (1967) implica la existencia de un proceso dialéctico entre los individuos y la estructura social. Los humanos somos constructores de mundos (socioculturales) que se solidifican en estructuras sociales y, sendos elementos se influyen mutuamente de forma permanente. Dicho proceso dialéctico lo explica Berger con los términos: externalización, objetivación e internalización.

La externalización se produce cuando los humanos nos vemos impelidos a imponer nuestro propio orden a la naturaleza, y volcamos sobre el mundo nuestra actividad física y mental, con ello, creando la sociedad. La objetivación se gesta cuando los productos de la actividad humana adquieren tal solidez que pueden enfrentar a sus creadores como si fueran una facultad externa y diferente a ellos. Es decir, cuando la actividad humana se institucionaliza y se enfrenta a los sujetos como una realidad exterior. La internalización ocurre cuando los humanos reapropiamos las estructuras del mundo objetivado exterior que hemos creado, pero perdiendo de vista que formamos parte de un proceso dialéctico en el que nos revelamos como co-creadores de nuestro mundo social. Dichas estructuras sociales posteriormente llegan a influir en las estructuras de la conciencia subjetiva (Berger, 1967, pp. 16-24).

Toda sociedad impone esquemas de interpretación mediante la moral, la *sabiduría popular* y las tradiciones. Con base en ellas, los individuos interpretan sus experiencias, ordenan el pasado y construyen sus proyectos de vida. De ahí, se puede comprender que una función de la sociedad es la nomización; hacer que la forma de vida dada y el significado conferido a la realidad parezcan naturales o instintivas. Este orden humano se intenta proyectar como si procediera de

algo sagrado (cosmización). La religión ha permitido el mantenimiento del mundo establecido y de los roles sociales mediante la legitimación. Ésta se da cuando el conocimiento socialmente objetivado sirve para explicar y justificar el orden social (Berger, 1967, pp. 34-38; 46-68).

Las religiones enfrentan el problema de explicar las desgracias humanas, el sufrimiento, la muerte y todo fenómeno anómico. Dichas explicaciones deben ser congruentes con el *nomos* establecido en la sociedad. A esta necesidad explicativa que todo *nomos* requiere le denomina Berger: "el problema de la teodicea". El objetivo de las teodiceas es dar significado al sufrimiento, a la injusticia y a las desigualdades (Berger, 1967, pp. 71-92).

Una parte aberrada del proceso dialéctico descrito por Berger (entre externalización, objetivación e internalización), se da cuando la religión es parte de la alienación humana. La alienación es el proceso por el cual se pierde la conciencia de la relación dialéctica entre el individuo y el mundo. El sujeto olvida que sigue siendo co-creador del mundo en el que vive y cree ser un mero producto o resultado de las estructuras sociales. La alienación es una falsa conciencia, pues el hombre sigue siendo co-creador del mundo, pero no lo reconoce (incluso es co-creador de un mundo alienante). La alienación es completamente diferente de la anomia. De hecho, la alienación sirve para mantener las estructuras nómicas. Por ello se puede afirmar que la religión ha sido un poderoso agente de nomización y de alienación (Berger, 1967, pp. 104-123).

En concreto, Berger (1967) argumenta que la sociedad es un producto de la externalización de la acción y del pensamiento humano, que se concreta como realidad por la objetivación y, que mediante la internalización el hombre se convierte en un producto de la sociedad. La función más importante de la sociedad es la nomización y para que ésta se logre y se vea como natural tiene que legitimarse y dar respuestas a las preguntas más significativas de la humanidad. Es aquí

donde la religión ha tenido un puesto estratégico a lo largo de la historia para construir mundos, legitimarlos mediante la cosmización, mantener y hacer significativa la realidad y alienar la mente humana para que olvide el proceso dialéctico original. Por lo que esta *teoría de la secularización* predecía que conforme la explicación religiosa del mundo iba perdiendo credibilidad ya no se podía mantenerse su legitimación tradicional en el orden social. Por ello, se esperaba que los humanos asumiésemos actitudes existenciales o teóricas no trascendentes, frente a diversos aspectos anómicos de la experiencia, lo que llevaría a una sociedad secular. Ésta es la propuesta central de la teoría de la secularización (pp. 15, 48, 51, 102).

En un trabajo más reciente Berger (1999) admite que *la teoría de la secularización*, a la cual él mismo contribuyó (1967), está fundamentalmente errada pues la Modernidad¹³ no trajo consigo el declive de la religión y un mundo secularizado como se había predicho, sino que la religión sigue teniendo presencia e influencia en prácticamente todo el mundo¹⁴ (pp. 1, 2). Es verdad que procesos modernistas implicaron ciertos movimientos seculares, pero estos fueron contrarrestados o adaptados por movimientos contra-seculares que incluso han impulsado o provocado reavivamientos en las principales religiones conservadoras alrededor del mundo y en nuevas ofertas religiosas, sobre todo de carácter evangélico en América Latina (pp. 4-17). Lo que sí ocurrió fue que la Modernidad diversificó el anterior monopolio religioso católico, provocó la adaptación o mesura de ciertas normas (por ejemplo, respeto al trato con la alteridad religiosa e ideológica, mayores derechos para la mujer en muchos casos, nuevas visiones sobre el trabajo y

13 La Modernidad es un periodo histórico de Occidente que comienza alrededor del siglo XV cuando al concluir la Edad Media se instaura el Renacimiento, posteriormente ocurre: la Reforma y la Ilustración. En el aspecto religioso, La Reforma transforma la cohesión de significado dictada por la iglesia católica, por el uso de la facultad racional de los individuos al interpretar los textos sagrados. Con ello, termina la relación con Dios mediada por la Iglesia para convertirla en algo más personal y subjetivo. Pero, es hasta la Ilustración cuando se eleva a la razón sobre el pensamiento místico (Adorno y Horkheimer, 1997; Brown, 2016, pp. 17-19; Habermas, 1988; Kant, 1981).

14 Con algunas excepciones como es Europa Occidental y en especial la élite cultural de estos países europeos, pero ciertamente la pérdida de importancia de la religión en la vida cotidiana de los individuos no está ocurriendo en la mayor parte de la sociedad latinoamericana (Berger, 1999).

el consumo teniendo en cuenta al medio ambiente, manejo menos jerárquico de los estructuras de poder, etc.), no ha provocado la secularización generalizada que la teoría había previsto, ni algo cercano a ella. Al contrario, las grandes mayorías sociales siguen buscando explicaciones trascendentes a sus vidas, las cuales son ofrecidas por el misticismo religioso.

De tal suerte que la desaparición del mundo místico-religioso suplido por una vida completamente secular, laica y racional prevista por el pensamiento ilustrado y la teoría de la secularización no se realizó (Adorno y Horkheimer, 1997; Berger, 1967; 1999). El reconocimiento de esta nueva etapa en Occidente, la permanencia y vigor del pensamiento místico religioso, nos lleva a la aceptación de una sociedad post-secular, donde debemos convivir y negociar entre el pensamiento racional y el religioso en la vida social (Ratzinger y Habermas, 2006).

La Modernidad sí implicó el debilitamiento de la antigua estructura religiosa que durante siglos dio sentido a la existencia y seguridad espiritual a los individuos. Sin embargo, también trajo consigo una crisis existencial en los sujetos, pérdida de la dimensión espiritual, del conocimiento de sí, del sentido de la realidad, creando ansiedad, desarraigo, vacío espiritual y falta de certezas en un mundo individualista, materialista y des-espiritualizado; que convirtió las interacciones humanas en algo mediado por la economía de mercado, inmoralizando y desensibilizando los valores y las acciones humanas. Por lo que muchos sujetos agotados por el proyecto modernista buscaron volver a los principios tradicionales que les diera certezas en su existir. Así aparecen importantes brotes de retorno al pensamiento místico en la sociedad contemporánea como una forma de búsqueda de la espiritualidad perdida, de la vida comunitaria y de las identidades personales y colectivas. Este reavivamiento o retorno al misticismo activo de amplios sectores sociales parece estar más orientado no a un regreso al catolicismo activo en América Latina sino

hacia las agrupaciones sectarias, evangélicas, los grupos carismáticos y las formas de espiritualidad alternativa¹⁵ (*new age*, *cienciología*, *eclecticismo religioso*, etc.). Lo importante, es que estas colectividades permiten a los individuos volver a integrarse en comunidades que les confieren identidad, que les dan certezas espirituales y respuestas fácilmente comprensibles ante la inestabilidad del mundo material. Así, la crisis que ha traído el mundo globalizado capitalista moderno, la crisis de la subjetividad ha revitalizado el pensamiento místico-religioso en una amplia comunidad de fieles (Cardín, 1997; Brown, 2016; Berger, 1999, p. 11; Rambo, 1993, p.1).

Sin embargo, los procesos subjetivistas seculares contemporáneos sí podrían influir en las distintas formas de disidencia pues, los motivos que llevan a los sujetos a disentir o a romper con sus grupos de pertenencia pueden estar principalmente asociados a los cambios socioculturales presentes en la época contemporánea o al retorno a una búsqueda más fiel de los principios bíblicos, en aspectos de: igualdad (de género, económica, jerárquica, étnica, etc.); de valores ético-morales (transparencia, honestidad, actuar de acuerdo a lo que se predica); y, de libertad de interpretación de La Palabra Divina (individualidad, comunicación directa con Dios, libertad de acción, respeto a la Biblia y no a tradiciones religiosas extra-bíblicas).

Si bien es cierto que conceptos utilizados por Berger (1967) como *nomización*, *cosmización*, *teodicea*, *significación de la realidad*, *legitimación del poder*, etc., son útiles para explicar las relaciones de poder, la función social de la religión, las relaciones intersubjetivas y el trato con la alteridad de los creyentes, estos conceptos serán utilizados desde una perspectiva de Bourdieu

15 El sentido de certidumbre ante la vida, de integración en comunidades casi homogéneas, de identidad social, de reconocimiento y aceptación, son dadas por la religión y en particular por la secta. Solo la religión o el mito parecen poder ofrecer una promesa accesible de felicidad a los sujetos inundados de dudas y de inseguridades materiales; las cuales han perdido la confianza en la capacidad de la ciencia para responder a las grandes preguntas de la humanidad: como el origen y el destino de su existir (Cardín, 1997).

(2006) como ya ha sido expuesto en la sección 1.2 de este capítulo. Por lo que aquello que resulta útil del debate secular es dejar en claro que este estudio no se centra en la *teoría de la secularización* pero sí toma en cuenta que el paso por la Modernidad de la sociedad occidental implicó transformaciones seculares en los ámbitos sociales, políticos y religiosos que han desembocado en reformas, adaptaciones, desafiliaciones, reavivamientos, debilitamientos de algunas tradiciones pero fortalecimiento de movimientos religiosos que engranan con los movimientos modernistas (como los evangélicos). Por lo que esta compleja realidad de la sociedad post-secular y sus raíces en la Modernidad explorados por la *teoría de la secularización* debe ser puesta en el escenario al momento de realizar un análisis sobre la religión contemporánea.

1.3.2 ¿Secularización en México?

Partiendo de la *teoría de la secularización* planteada en el apartado anterior, cabe cuestionarse ¿Cómo puede ser interpretada la misma para el contexto latinoamericano y mexicano? Escudriñemos los estudios realizados por Parker (1993) y Blancarte (2001) sobre los procesos de secularización en América Latina y México, respectivamente, con miras a tener una visión más clara de las dinámicas religiosas dentro de estas culturas.

Parker (1993, p.120) señala que en América Latina los procesos de secularización han sido distintos a los de Europa, debido a dos razones fundamentales: el subdesarrollado económico que conlleva otro ritmo de evolución histórica de la modernización capitalista y, al sentimiento cultural latinoamericano en forma de culturas populares. Estas dos características contrastadas con Europa llevan a que el proceso de secularización en América Latina no desemboque:

(...) en la pérdida irremediable de todo sentido religioso en la vida de las clases populares. La evidencia empírica e histórica tiende a coincidir más bien con Dussel (1986), para quien el pueblo latinoamericano en su vida diaria obtiene el sentido y da significación al mundo y a su vida, a su familia, a su trabajo, a la vida y a la muerte, no del sistema educacional y de la cultura de los *mass media*, ni siquiera de los partidos de izquierda, sino de sus propias formas religiosas, la vitalidad del sincretismo popular reavivando el rescoldo religioso, más o menos presente en la mentalidad popular (Parker 1993, p.126).

Así Parker interpreta que el carácter subdesarrollado y dependiente en sentido económico y la presencia de la religiosidad popular en la cultura latinoamericana no hacen que los procesos seculares disuelvan el sentido religioso en las clases populares, más bien este proceso debe ser entendido como una transformación en la mentalidad religiosa. Estas transformaciones también siguen dos líneas: una pluralización de expresiones religiosas y una cierta racionalización de las creencias y los rituales (Parker, 1993, pp. 142-144).

Parker afirma que no existe una correlación directa en América Latina entre la modernización, la urbanización-industrialización y el incremento de no-creyentes que racionalizan y secularizan su vida. Sino que existe una " (...) permanencia, aunque erosionada, del catolicismo y, (...) el incremento de nuevas expresiones religiosas de diverso tipo (...). Lo religioso no se apaga, sino que pareciera transformarse en el contexto de una sociedad latinoamericana sometida a una modernización periférica, heterogénea, desigual y con un estilo de desarrollo que se agota" (Parker, pp. 99 y 106).

Más específicamente para el caso de México, Blancarte (2001 p. 843-855) destaca que el proceso de secularización y algunas medidas laicistas comenzaron desde mediados del siglo XIX; pues el laicismo mexicano puede remontarse hasta los grupos liberales, positivistas y revolucionarios, y

a las leyes laicas y secularizadas a lo largo de la historia nacional. Es decir, en México lleva mucho tiempo existiendo una sociedad secularizada. En el periodo colonial, la iglesia católica no se situó frente al poder del estado sino cooperó con él para alcanzar sus fines. Posteriormente, las Leyes de Reforma, establecieron la desamortización de bienes eclesiásticos; el establecimiento del registro de nacimientos civil y el matrimonio como un contrato civil; la secularización de los cementerios, etc. Por lo que ya no requirió de la legitimidad sacra como el elemento de legitimación o de integración social.

Cabe destacar la diferencia conceptual entre secularidad y laicidad. Secularidad —como se ha dejado en claro a lo largo de esta sección— hace referencia a la disminución paulatina de la sensibilidad religiosa en la vida social coligada a un supuesto desarrollo cuasi-evolutivo del raciocinio, lo cual se suponía que mermara el número de devotos y debilitara la función de la iglesia en la vida social, por lo que el Estado paulatinamente estaría exento de cualquier influjo ideológico religioso, en este sentido sería laico. Posteriormente desde la teoría secular se aborda el debate sobre si ocurre un retorno al pensamiento místico-sagrado a consecuencia de la pérdida de sentido de la vida en la sociedad racional; y, las nuevas formas de reorganización de lo religioso en la vida contemporánea (Blancarte, 2001, p. 845-455).

El concepto de laicidad forma parte de la teoría de la secularización, pero es autónomo y le preexiste. Hace referencia específicamente a la independencia de las instituciones sociales de la esfera religiosa, Blancarte lo define al decir:

(...) el Estado es laico cuando ya no requiere más de la religión como elemento de integración social o como cemento para la unidad nacional. La laicidad se puede definir entonces de diversas maneras. Ciertamente es el Estado no confesional. También puede señalarse como la exclusión de la religión del ámbito público. Pero sobre todo, la laicidad puede definirse como un régimen

social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y [ya] no por elementos religiosos. Por eso, el Estado laico surge realmente cuando el origen de esta soberanía ya no es sagrada sino popular (2001, p. 847).

En México existen muchos matices entre la vida cimentada en la religiosidad, en los procesos de secularización y laicidad. Al hablar de México se hace una generalización casi arbitraria al igualar en un concepto a, por ejemplo: San Cristóbal de las Casas con Tijuana. Pero, en su mayoría, el Estado mexicano no requiere una legitimidad sacra para su existencia, en este sentido es laico y ha llevado procesos de secularización. Si concebimos la secularidad como una forma de entender la manifestación de un cambio religioso y del orden prioritario de la interpretación religiosa en la vida de los sujetos, podemos decir que hay una pérdida de control de la religión sobre la sociedad, que ha decrecido la influencia de la religión en la vida civil y que hay características laicas en el país desde hace 150 años. Sin embargo, la religión sigue estando presente en muchos aspectos de la convivencia social; sigue existiendo una identificación religiosa y un sentimiento de religiosidad en amplias partes de la población como demuestran los censos (ver graficas del Capítulo 2); y la iglesia sigue siendo un actor —entre muchos otros— partícipe de la vida colectiva en México.

Sintetizando, en México no existe un proceso lineal, con causa única y progresiva de secularización. Sino que las transformaciones religiosas pueden ser percibidas como procesos de reorganización del sistema de creencias que se orientan a la individuación de estas, al abandono de la trascendencia o a nuevas formas de concebir lo religioso. Lo cual ocasiona procesos seculares si entendemos que la secularización ocurre cuando la organización y el funcionamiento de la sociedad ya no sigue reglas que dependan del dominio de la religión sobre la sociedad. Pero no el abandono radical de las creencias religiosas ni de las instituciones religiosas sino

transformaciones en la organización de la vida de los individuos donde las creencias y prácticas religiosas ya no siempre ocupan lugares prioritarios.

A lo largo de la historia de México los valores, prácticas y creencias religiosas se encuentran entrelazados. Por lo que es difícil ignorar los orígenes trascendentes de los valores supuestamente seculares. Pero sí es distinguible que para amplios sectores de la población mexicana tiene una gran importancia el bienestar personal, el desarrollo socioeconómico, la educación y la seguridad en la vida cotidiana, sin que eso implique una pérdida del sentimiento de religiosidad para el individuo sino una reorganización de prioridades influidos por procesos seculares.

Conclusiones del capítulo.

En el capítulo se intentó esclarecer que este proyecto se centra en un paradigma interpretativo (cualitativo) y una epistemología constructivista, que presentan muchas ventajas sobre las formas positivistas y neopositivistas para la realización de estudios religiosos. Pues en esta investigación, no solo se intenta describir y explicar causalmente los fenómenos religiosos, sino poner al sujeto, sus significados e interpretaciones como parte medular para comprender las experiencias vividas. Es por ello que, en una escala intermedia, la *teoría de las identidades* vistas desde una perspectiva narrativa y (a escala micro) las *identidades narrativas* como alternativa teórico-metodológica son congruentes con el paradigma interpretativo. Pues, mediante las *identidades narrativas* se intenta comprender cómo los sujetos mismos interpretan la secuencia de eventos que han experimentado a lo largo de sus trayectorias de vida y, cómo estos fenómenos adquieren sentido y significado para los sujetos mediante sus propios relatos. Así, la

construcción de las identidades mediante el ordenamiento de los eventos ocurridos a lo largo de trayectorias de vida, significadas y externalizadas en narrativas personales, servirán para interpretar cómo experimentan los sujetos los actos de disidencia por ellos cometidos frente a las estructuras institucionalizadas de poder religioso.

Ahora bien, el tema que se intentará estudiar mediante el paradigma interpretativo e interpretar mediante las identidades narrativas, es el de la disidencia religiosa frente a las relaciones de poder eclesiástico. Por ello, en el segundo apartado se definieron dichos conceptos. Las relaciones de poder se explican principalmente centrados Bourdieu, comprendiendo lo que es el campo religioso (desde la teoría de los campos), el funcionamiento de las estructuras de poder jerárquicas religiosas y cómo la desposesión de los distintos tipos de capital a los sujetos infractores puede jugar un rol capital en el funcionamiento de dichas estructuras. Sin embargo, puesto que la perspectiva bourdiana deja muy poco espacio para la movilidad de los individuos dentro de las estructuras de poder y, este estudio se centra en las posibilidades de los individuos para disentir, resultó necesario mencionar algunos aportes de Foucault respecto a lo subjetivo. Él describe, las posibilidades que tienen los individuos para disentir de las normas, la vigilancia y el control practicado desde las estructuras de poder y, reapropiarse de sus cuerpos (donde se concreta el ejercicio del poder) y de su individualidad, mediante el *cuidado de sí* y las *tecnologías del yo*. De esta forma se intentó dejar en claro que las relaciones de poder, a pesar de ser asimétricas y jerárquicas, no son inamovibles ni permanentes, sino que los sujetos tienen capacidad de decisión sobre sí mismos y la potencialidad de influir en otros.

El concepto de disidencia religiosa tiene cabida dentro del engranaje conceptual y metodológico antes presentado si se toman en cuenta los siguientes tres elementos: Primero, son los sujetos que han cometido actos disidentes quienes narrarán sus trayectorias de vida y los relatos de quienes

interesa interpretar, así lo podemos ligar teórico-metodológicamente con el interpretativismo y las identidades narrativas. Segundo, la disidencia religiosa para que sea considerado como tal, necesariamente se presenta frente a una tradición mística, en este caso institucionalizada, relacionando ello con la importancia conferida a estudiar el concepto de *relaciones de poder*. Tercero, se estudian los actos disidentes y no la identidad del disidente. Pero, esto no excluye que las narraciones dejen de conferir identidad a los sujetos de estudio. Pues no importa si el acto disidente le otorgó la identidad de disidente o no al individuo sino, cómo al ordenar y significar sus experiencias (incluyendo las disidentes) construyen los sujetos su identidad. Así, la disidencia religiosa entendida como el acto de desacuerdo frente a un poder establecido realizado por sujetos pertenecientes al grupo, con intencionalidad y perceptible a los otros miembros de la congregación, tiene una congruencia argumentativa con los contenidos teórico-metodológicos previos.

En el último apartado, se presenta la *teoría de la secularización* intentando aclarar: que en el proceso dialéctico descrito por Berger (externalización, objetivación e internalización) los sujetos olvidan parte de este proceso dialéctico dentro del cual son co-creadores del mundo social, con ello alienándose en un proceso que los lleva a obedecer o ser más dóciles frente a las estructuras de poder, distanciándose del *cuidado de sí* y de las *tecnologías del yo* frente a las *tecnologías del poder*; que los procesos asociados a la *teoría de la secularización* en el plano religioso (globalización, intenso intercambio económico, cultural y religioso, desarrollo de los medios tecnológicos de comunicación, derechos estatales que respaldan la libertad de creencias, etc.), si bien no han cumplido las expectativas fijadas sobre ellas en el plano de la pérdida de fe y el laicismo, sí parecen estar asociados estos fenómenos a la movilidad religiosa, con ello potencialmente a la proliferación de actos disidentes; y, por último, que el ángulo interpretativo

de este estudio no gira en torno a dicha teoría sino que es tomada desde la perspectiva de una sociedad post-secular. Así que, situar esta teoría, sirve para contextualizar socio-históricamente al presente proyecto.

En resumen, lo que se pretendió argumentar y defender mediante este capítulo fue conocer y definir cómo la disidencia religiosa puede ser estudiada y comprendida frente a las relaciones estructurales de poder religioso institucionalizado en una sociedad post-secular, desde una perspectiva teórica interpretativa y con una metodología centrada en las identidades narrativas.

CAPÍTULO II.

CONTEXTUALIZACIÓN DE LA CONFORMACIÓN

RELIGIOSA EN LA CIUDAD DE TIJUANA.

Introducción.

El presente capítulo tiene dos objetivos principales seccionados por apartados: primero, contextualizar en Tijuana los factores de migración y frontera como elementos dominantes en la constitución de la diversidad cultural y religiosa presente en la entidad; y, segundo, ubicar dentro del devenir histórico y contemporáneo de la misma ciudad a los movimientos religiosos estudiados en este proyecto.

Por tanto, en el primer apartado se describe cómo las migraciones y la condición fronteriza, permiten comprender de mejor manera la composición religiosa actual de Tijuana. Se presentan las definiciones de estos conceptos y se describe la complejidad que entrañan las movilidades humanas que conformaron el poblamiento de la región, la diversidad étnica, la heterogeneidad de los lugares de procedencia de los habitantes de la ciudad y la complejidad de las interacciones transfronterizas. Además, se realiza una síntesis de los conceptos analizados dentro de la cual se intenta argumentar la importancia de contextualizar adecuadamente la investigación mediante la comprensión de los conceptos de migración y frontera.

En el segundo apartado se realiza una breve reseña histórica de la frontera norte del país como un punto de olvido en el proyecto de evangelización católico desde la época colonial, el cual fue

tardío e incompleto y, la influencia de ello en la posterior diversidad religiosa de la entidad. A lo largo del capítulo, se exhiben resultados censales para ilustrar con datos la transformación religiosa de un importante sector poblacional en la ciudad y cómo esta frontera ha sido en gran medida configurada por procesos migratorios. Por último, se ubica la contemporaneidad de los grupos religiosos presentes en la región.

En la conclusión, se realizarán algunos señalamientos metodológicos a partir del análisis contextual de Tijuana, para destacar los errores comunes y las alternativas que en la experiencia se pueden presentar al estudiar temas migratorios y fronterizos. Finalmente se pretende responder a la siguiente interrogante: ¿De qué manera, las movilidades geográficas humanas y las particularidades multiculturales de esta frontera, ayudan a comprender y explicar la conformación y transformación religiosa en la entidad?

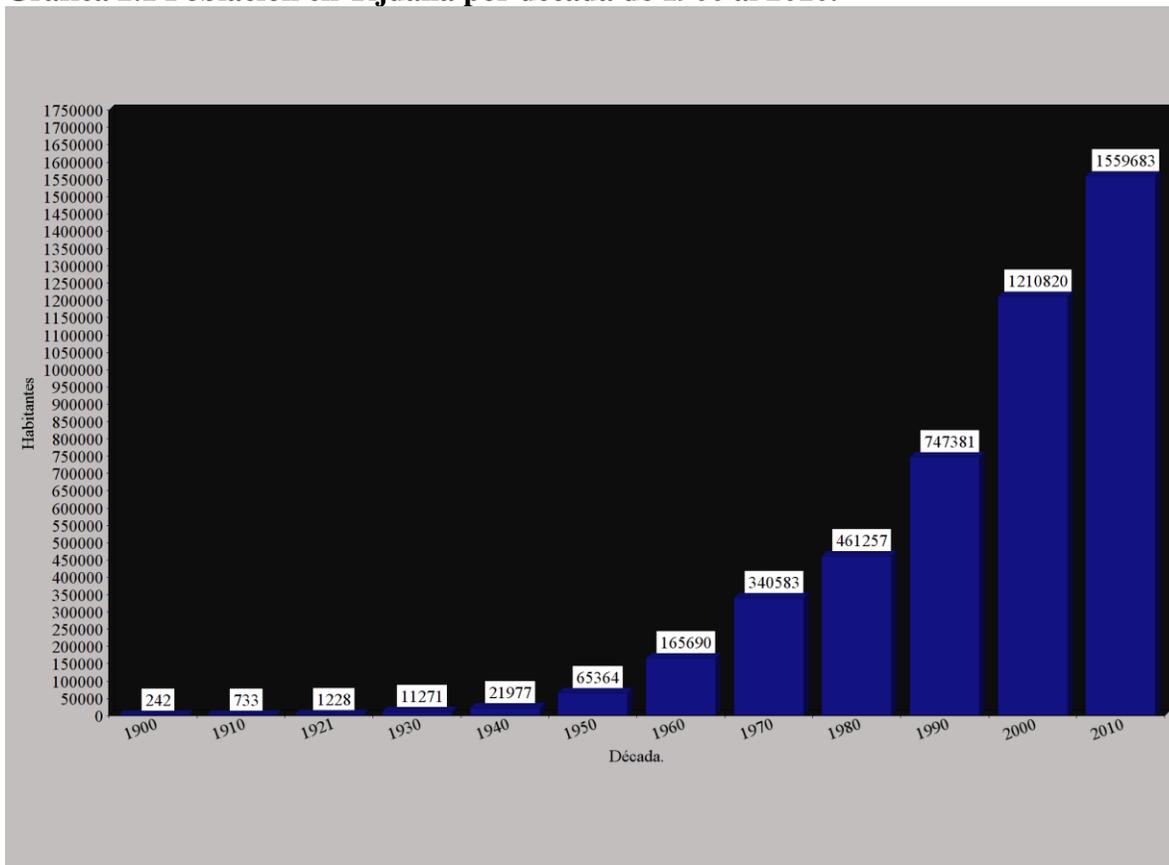
2.1 Tijuana, las migraciones y las interacciones transfronterizas.

La ciudad de Tijuana se funda el 11 de julio de 1889, pero es hasta 1953 que es considerada municipio, al crearse un año antes, el estado de Baja California (Gobierno del Estado de Baja California, 2018). A pesar de haberse fundado a finales del siglo XIX, es hasta mediados del siglo XX cuando los habitantes de la ciudad pueden contarse en decenas de miles (INEGI, 2018) y la ciudad comienza a tener un funcionamiento más complejo. En la gráfica 2.1 podremos notar lo anterior. Comprender los procesos históricos que le dieron forma a la ciudad vinculados sobre todo a las migraciones en la segunda parte del siglo pasado, y las causas de ella debidas al desarrollo industrial y asociadas a vínculos con los Estados Unidos y dificultades económicas o

bélicas al interior del país, permiten situar las dinámicas religiosas intrínsecas a los procesos socioculturales y económicos que hoy presenta la ciudad.

Como podemos notar en la gráfica 2.1 es hasta los años cincuenta cuando la población de Tijuana comienza a ser significativa para tener en cuenta las estadísticas censales sobre el cambio religioso. Por lo que se analizará en el apartado siguiente las causas de dicha movilidad geográfica a esta frontera norte de México, el significativo cambio proporcional hacia religiones no católicas de los habitantes de la ciudad y las interacciones transfronterizas que han abonado a la transformación sociorreligiosa.

Gráfica 2.1 Población en Tijuana por década de 1900 al 2010.



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI (2018), Gobierno del Estado de Baja California (2018) y Jaimes (2007, p. 367).

La diversidad religiosa que existe en la región es multicausal, pero Hernández y Odgers describen que tres han sido los factores principales asociados a ella: “ (...) la herencia del proceso de evangelización del norte del territorio que hoy constituye México, las particularidades del proceso de poblamiento regional y la condición fronteriza” (2011, p. 336). Por tanto, desglosemos en el siguiente apartado las particularidades de la población tijuanaense y sus interacciones con los Estados Unidos, dejando para el apartado final, la herencia y evolución de la iglesia católica y las iglesias protestantes sobre los habitantes de esta región.

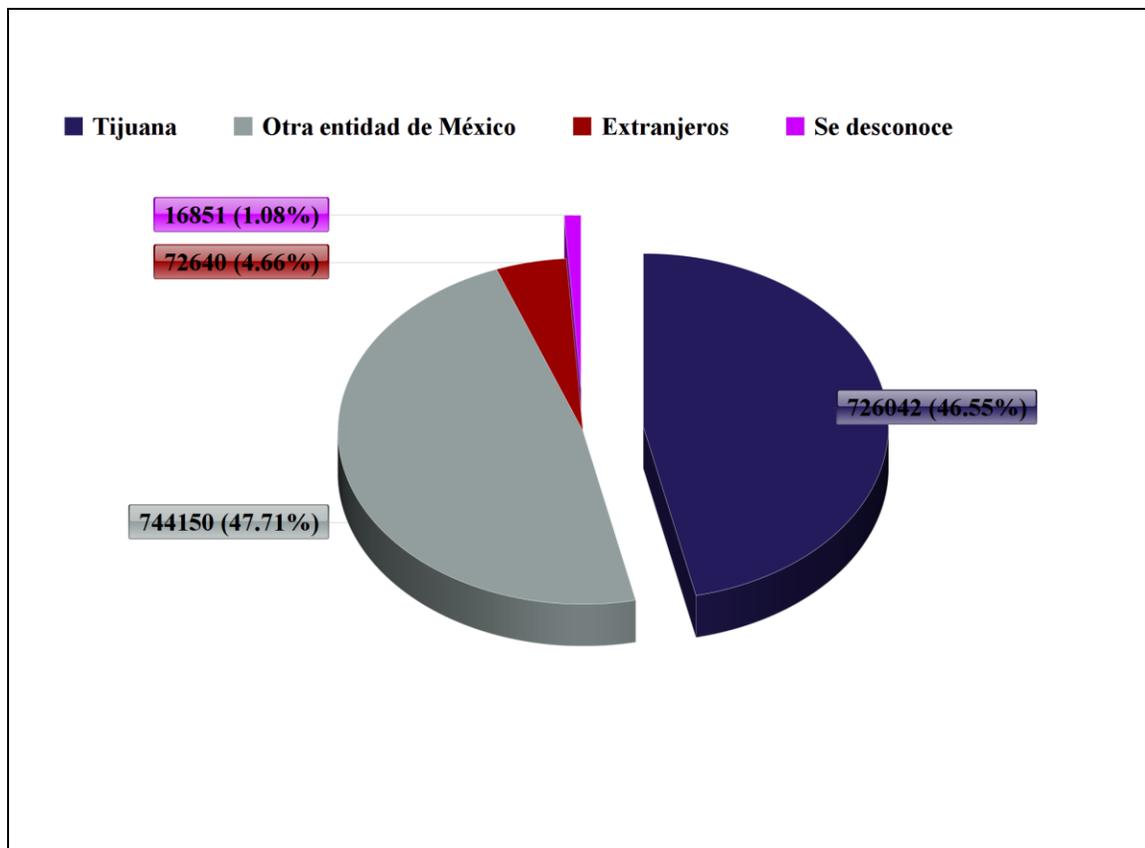
2.1.1 Los procesos migratorios y las dinámicas poblacionales.

Las movilidades humanas nacionales, transnacionales y las fronteras simbólicas y geopolíticas, forman un marco de comprensión de las prácticas religiosas y las subjetividades disidentes. Así, se intenta demostrar que el contexto fronterizo y migratorio en Tijuana implica múltiples contactos culturales, pues confluyen en un mismo espacio sujetos y grupos con diversas cosmovisiones, que a través de las relaciones interpersonales en sus vidas cotidianas establecen puentes, conexiones y líneas de cruce donde se intersecan creencias que introducen un clima social idóneo para la diversidad religiosa. Estos son algunos de los principales elementos para interpretar a la diversidad cultural y religiosa en Tijuana, ya que pueden llevar a muchos individuos a conocer y posiblemente explorar nuevas formas de religiosidad o, al menos, nuevas reflexiones y representaciones de las religiosidades establecidas. Por lo anterior, en este apartado se intentará demostrar cómo las movilidades geográficas humanas (migraciones) y las particularidades multiculturales de esta frontera (factores fronterizos), ayudan a comprender y explicar la conformación y movilidad religiosa en Tijuana.

La acepción primaria del concepto de migración humana implica el desplazamiento geográfico de individuos ocasionado frecuentemente por motivos familiares, sociales, económicos, políticos o climáticos. Sin embargo, Hagan (1998) describe que a menudo las redes migratorias ligadas al parentesco, a la amistad o a la pertenencia a comunidades de origen, cobran mayor importancia que los factores antes descritos para fomentar la movilidad y hacerla exitosa, pues disminuyen los costos y los riesgos en los trayectos migratorios y aumentan las posibilidades de éxito económico en las comunidades de destino. Este factor puede explicar que a Tijuana hayan migrado amplias comunidades de lugares de procedencia similar, principalmente de los estados de: Sinaloa, Jalisco, Michoacán y Ciudad de México.

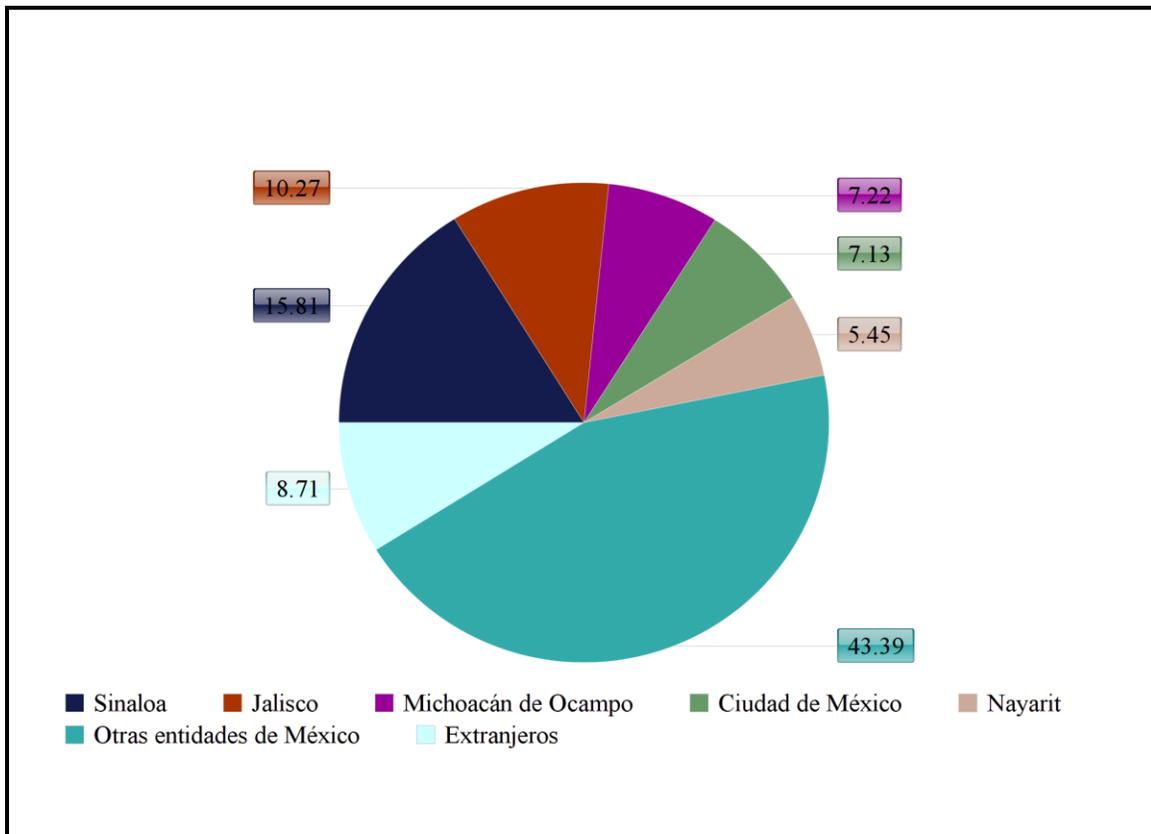
Lo descrito en el párrafo anterior se ilustra en las gráficas 2.2.1 y 2.2.1.1. En la primera gráfica se puede observar que más del cincuenta por ciento de la población de Tijuana no es nativa de la ciudad, sino que ha migrado a la misma. A esto habría que añadir que una buena proporción de los nacidos en Tijuana, también son hijos de migrantes con herencias culturales y religiosas de los lugares de origen de sus padres. En la segunda gráfica, es subrayable que los lugares de procedencia de los migrantes tienen algunas constantes, más no comunes denominadores, sino que la diversidad de origen es lo que predomina.

Gráfica 2.2.1 Origen de la población de Tijuana para el año 2010.



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI (2010).

Gráfica 2.2.2 Lugares de origen de la población de Tijuana no nativa para el 2010.



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI (2010).

En el caso concreto de los procesos migratorios en Tijuana parece ser aplicable el análisis realizado por Castles y Davidson (2000). Los autores describen cómo los procesos de la globalización han propiciado un incremento de la movilidad humana a lo largo de las fronteras geopolíticas, ante gobiernos nacionales que han perdido parte del control y autonomía que tenían para decidir sobre su territorio. Esta fisura en el poder de los estados-nación ha sido realizada: por las estructuras de poder monetario, especialmente por las empresas transnacionales; y, por la aparición de sujetos cosmopolitas (o ciudadanos universales) que minan el poder de los estados. Este nuevo tipo de sujetos no solo emerge de la movilidad nacional e internacional física sino también surge debido a la navegación a través de las redes digitales.

Así, la globalización, principalmente desde su ramificación económica, el incremento de la movilidad geográfica y el surgimiento de ciudadanos universales, o al menos transnacionales o transfronterizos, han provocado que cada vez exista una mayor interacción humana, particularmente acentuada en las zonas fronterizas. Lo que ha permitido la eliminación de algunas fronteras simbólicas, filtraciones en las fronteras geopolíticas, contactos transfronterizos ante los procesos migratorios y, con ello, un incremento en la diversidad cultural, principalmente en regiones moldeadas por procesos migratorios como lo es la ciudad de Tijuana.

El auge migratorio a Tijuana durante la segunda mitad del siglo XX se debió, entre otros aspectos, al desarrollo económico de la región en gran medida por su cercanía a los Estados Unidos, el establecimiento de centros industriales principalmente de la industria maquiladora y, el ser un lugar de tránsito para los migrantes hacia el país vecino y de acogida para los deportados (Hernández y Rivera, 2009, p. 223). Otros factores puntuales que influyeron para las grandes migraciones a Tijuana son descritos por Hernández y Rivera (2009) de la siguiente manera:

Las dos guerras mundiales fueron también decisivas por la demanda de mano de obra barata en esta región. En 1942 se implementó el "Programa bracero", que permitiría la entrada legal de mexicanos para trabajar en Estados Unidos (Gil, 1994: 192). Los flujos migratorios no fueron unilaterales, pues durante los periodos de crisis de la economía estadounidense, se generaron regresos masivos de inmigrantes mexicanos, situación que propició la consolidación de algunas de las localidades fronterizas (p. 235).

La migración por sí misma no implica la transformación religiosa de los sujetos migrantes. Sin embargo, sí conlleva una exposición a condiciones de vida y experiencias nuevas o distintas que, potencialmente los hace susceptibles a ciertas adaptaciones o metamorfosis en la percepción de

sus realidades y en sus creencias. Odgers (2006) describe cuatro latentes componentes de la movilidad religiosa en migrantes de la siguiente manera:

(...) a partir de la evidencia empírica, y retomando los hallazgos reportados por diversos investigadores, consideramos que los cuatro aspectos principales que hacen de la experiencia migratoria un factor de cambio en el campo religioso son: una mayor exposición a la diversidad religiosa, el distanciamiento de mecanismos tradicionales de control social, la vulnerabilidad asociada a la condición migratoria, y el proceso de redefinición de referentes identitarios, de normas y valores, que exige la incorporación a la sociedad receptora (p. 407).

La autora profundiza en el último de los aspectos (Odgers, 2006, p. 410), argumentando que la migración implica el contacto con alteridades distintas a las que se tenía en las comunidades de origen (incluso cuando existen mecanismos de control también son diferentes). Esto permite nuevas lecturas de las certidumbres tanto propias como ajenas y una forma distinta de visualizar la diversidad religiosa en contextos de pluralidad.

La idea que este apartado pretende dejar en claro es que al ser Tijuana una ciudad constituida mayormente por oleadas de migrantes desde su explosión demográfica hace más de cincuenta años, implica con ello la apertura a una movilidad religiosa. Por factores que no son en sí mismos determinantes del cambio religioso en individuos particulares concretos, pero que sí crean un clima social de pluralidad, diversidad, apertura a otras creencias, ausencia o suplencia de los mecanismos de control de los lugares de origen y búsqueda de aceptación en las sociedades de destino. Estos elementos directamente asociados a los procesos que viven los migrantes a esta región sí crean un contexto idóneo para, estadísticamente, contribuir a la transformación de creencias religiosas.

2.1.2 El fenómeno fronterizo, constituyente de la diversidad cultural y religiosa en Tijuana.

Desde su concepción romana la noción de frontera parece tener un carácter político y administrativo, como una *zona limítrofe* vinculada a la defensa militar y a la administración aduanera. Hasta el siglo XIX se le comenzó a entender como un puntual límite territorial al establecerse los estados nacionales, a finales de ese siglo es cuando el concepto de frontera comenzó a constituirse como una narrativa influyente en la academia y en la opinión pública estadounidense a partir de los trabajos de J. F. Turner (1893; 1920). En fechas más recientes las dinámicas fronterizas vuelven a captar la atención en el escenario académico en los años ochenta del siglo pasado, comprendiéndolas como reveladoras de diferencias y similitudes, filtros de selección, lugares de creación, de acumulación, de metamorfosis, de contacto cultural, de reconfiguraciones identitarias y, de desarrollo económico entre ciudades limítrofes (Taylor, 2007; Hevilla, 1998; Hanson y Spilimbergo, 1996).

La frontera geopolítica está directamente asociada a la soberanía y al poder que un estado-nación puede ejercer dentro de ciertos límites territoriales. Este espacio enmarcado por las fronteras es donde el Estado se concretiza. Lo cual también delinea algunos parámetros de clasificación y sirve como filtro de selección de lo que constituye la ciudadanía; de las posiciones y relaciones de clase social de aquellos que pueden o no traspasar las fronteras legalmente; por tanto, tienen una influencia en la conformación de identidades sociales. Con base en lo anterior, se puede afirmar que las fronteras son una construcción social —con o sin muros visibles— determinadas por relaciones de poder, intereses de clase, el uso de la fuerza física, militar y acuerdos o negociaciones internacionales. Al ser una construcción social, las fronteras son móviles,

producidas históricamente y transformables en el tiempo. Pero el concepto de frontera también problematiza nuestra identidad persturneronal, social, étnica y nacional, por tanto, nuestras relaciones con las alteridades (Kearney, 2008).

El concepto de frontera también se ha convertido en una abstracción que representa los límites simbólicos entre diversos campos: culturales, lingüísticos, ideológicos, étnicos, raciales, religiosos, etc. Así, se puede decir que hay sujetos que cruzan fronteras simbólicas o que se encuentran en tránsito e incluso en indeterminación entre dos estados o formas de ser. Sin embargo, esta conceptualización de las fronteras como aquello que debe ser cruzado homogeniza algo que no es de ninguna forma idéntico. Porque la frontera no implica un límite que siempre deba ser cruzado, sino que a veces —sobre todo en el campo religioso— intenta ser preservado. Y este es un potencial problema en el análisis fronterizo, centrarse en la hipótesis de que las fronteras existen para ser cruzadas, para que tengan fluidez, para intentar ser transgredidas, que todos deseamos un encuentro, un acercamiento y una hibridación con el que está del otro lado. Basados en esta conjetura, que no es cierta en muchos casos, algunos pretenden estudiar y comprender los fenómenos fronterizos, cuando muchas veces los sujetos intentan deliberadamente perpetuar sus diferencias (Vila, 2001).

Este intento por la permanencia y el reforzamiento de las fronteras simbólicas, junto con sus ideologías e identidades, lleva al distanciamiento con el otro cuando antepoemos y juzgamos como mejor nuestra identidad personal, regional, nacional o religiosa y definimos las características de la alteridad como lo que no queremos ser, como una amenaza a nuestra seguridad, a nuestra identidad y a nuestros valores. En este caso no sería deseable para el actor, ni integrarse en las dinámicas de cruce, ni abolir las fronteras sino reforzarlas y defenderlas. Esto no implica que *los reforzadores de fronteras* tengan una presencia más activa que los *cruzadores*

de fronteras, pero si debemos comprender que sendos tipos de sujetos coexisten y conviven en el ámbito fronterizo (Vila, 2001, p.23).

Concretamente, la frontera de Tijuana con San Diego es un espacio donde se realiza una intensa actividad de cruces e interacciones intensas principalmente entre clases sociales medias y altas. Permitiendo esto que lo expresado teóricamente en los párrafos anteriores se suscite: el contacto con otras formas de pensamiento, el desarrollo económico, la ruptura, reforzamiento o mestizaje de los límites simbólicos que conllevan transformaciones identitarias, de valores y de percepciones de uno mismo y de la alteridad. Esto se acentúa en el campo religioso si consideramos la amplia y diversa adscripción religiosa de los ciudadanos que existe en ambas ciudades. Hernández y Odgers (2010) describen la interacción entre los habitantes de esta frontera y la oferta religiosa existente en ellas, de la siguiente manera:

Respecto a la interacción transfronteriza, es importante recordar que el establecimiento de vínculos cotidianos entre los habitantes de las ciudades gemelas (Estrella, 2010) es intenso y constante. Adicionalmente, el campo religioso californiano exhibe una gran diversidad: Según datos de la *American Religious Identification Survey*, para el año 2000 ninguna denominación religiosa agrupaba a más de la tercera parte de la población (...). Naturalmente, la proximidad a un campo religioso más diverso no es en sí misma una explicación de la pluralización religiosa bajacaliforniana, pero sí permite comprender que la población fronteriza tenga un mayor contacto con la diversidad y dé origen tanto a las prácticas de tolerancia como de intolerancia religiosa, además de ofrecer un contexto propicio para el cambio (...) (p. 340).

Dentro de la misma ciudad de Tijuana también existe una amplia diversidad de oferta religiosa que parece incrementarse aceleradamente durante las últimas décadas como lo ilustra la Tabla 2.1.2. Ahí notamos que la cantidad de protestantes y evangélicos en esta frontera prácticamente

se duplica de 1970 a 1980 y de 1980 a 1990. Pero de 1990 al 2000 y del 2000 al 2010, prácticamente se triplica en cada década. Una descripción más precisa de los grupos religiosos de adscripción para el 2010 en ésta frontera, se puede apreciar en la gráfica 2.2.1.4., donde notamos la presencia no solo de los grupos evangélicos en la ciudad con un 11.5% de la población sino también un 10% de personas sin religión y la insipiente presencia de las iglesias bíblicas no evangélicas con un 3.15%, pero con una alta presencia en la sociedad debido a su organización y dinamismo al evangelizar (principalmente los Testigos de Jehová y los Santos de los Últimos Días). Hernández y Rivera (2009) refieren esta diversidad religiosa al asentar:

Si algo distingue a la vida religiosa fronteriza es su gran diversidad, que se expresa en una amplia corriente de iglesias afines a la cristiandad, la gran mayoría de tipo pentecostal y con diversidad de estilos y formas de organización. Así podemos encontrar desde iglesias con estructuras verticales altamente burocratizadas, donde sus pastores tienen un escaso poder de decisión y las mujeres no tienen acceso a ningún cargo de dirección, hasta otras que poseen una estructura horizontal, versátil y flexible, en las que las mujeres sí tienen derecho a ocupar cargos directivos y a desempeñarse como ministros de culto (...) La tendencia hacia la pluralización del campo religioso fronterizo coincide también con una clara división entre iglesias de gran tamaño (...) (p. 244).

Posiblemente esta diversidad y apertura a formas de pensar y vivir que no coincidan con las creencias propias se puede retratar en algunos indicadores de la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México, Enadis 2010 (2011). Ahí, dentro de las grandes zonas metropolitanas, aparece Tijuana como la entidad en la que más personas estarían dispuestas a permitir que en su casa vivieran personas de otra religión con un 85.4% (p. 79) y entre las primeras tres ciudades en las que las personas estarían dispuestas a que en sus casas vivieran

personas homosexuales con un 65.8% (p. 81). Es destacable que la otra ciudad que presenta indicadores similares en estas categorías sea la ciudad también fronteriza de Juárez (pp. 90, 91).

Tabla. 2.1.2 Población según religión en Tijuana de 1950 a 2010.

Años	Habitantes	Católicos	Protestantes	Otra religión	Sin religión
1950	62, 334	96.29%	2.66%	1.03%	Sin datos
1960	158, 010	93.49%	2.73%	1.58%	0.71%
1970	324,797	95.66%	2.37%	0.77%	1.17%
1980	439,878	90.26%	4.23%	2.28%	3.21%
1990	747,381	87.22%	4.95%	3.48%	3.56%
2000	1,210,820	82.18%	8.15%	0.33%	5.30%
2010	1, 559, 683	73.87%	14.73%	0.16%	9.19%

Fuente: Elaboración propia con datos tomados de los Censos de Población y Vivienda 1950, 1960, 1970, 1980; INEGI, 1990, 2000, 2010, 2018; Sistema Municipal de Base de Datos (Simbad) XI y XII Censos de Población y Vivienda 1990 y 2000, INEGI; Jaimes (2007, p. 369).

Por lo descrito hasta ahora, se vuelve necesario el estudio de la frontera desde los que optan por cruzar las fronteras geopolíticas y simbólicas, y los que eligen rechazar al otro reforzando su identidad. Es decir, desde la movilidad, la fluidez, el desplazamiento, la globalización económica y tecnológica, pero también desde los que optan por el hogar, por lo estable, por la permanencia. De esta forma, se debe eliminar la hegemonía de la primera línea de estudio, para tener una visión más comprensiva de las perspectivas ante las dinámicas fronterizas y migratorias que le han dado la forma al cuerpo actual de la ciudad tanto en el ámbito cultural como específicamente en el religioso.

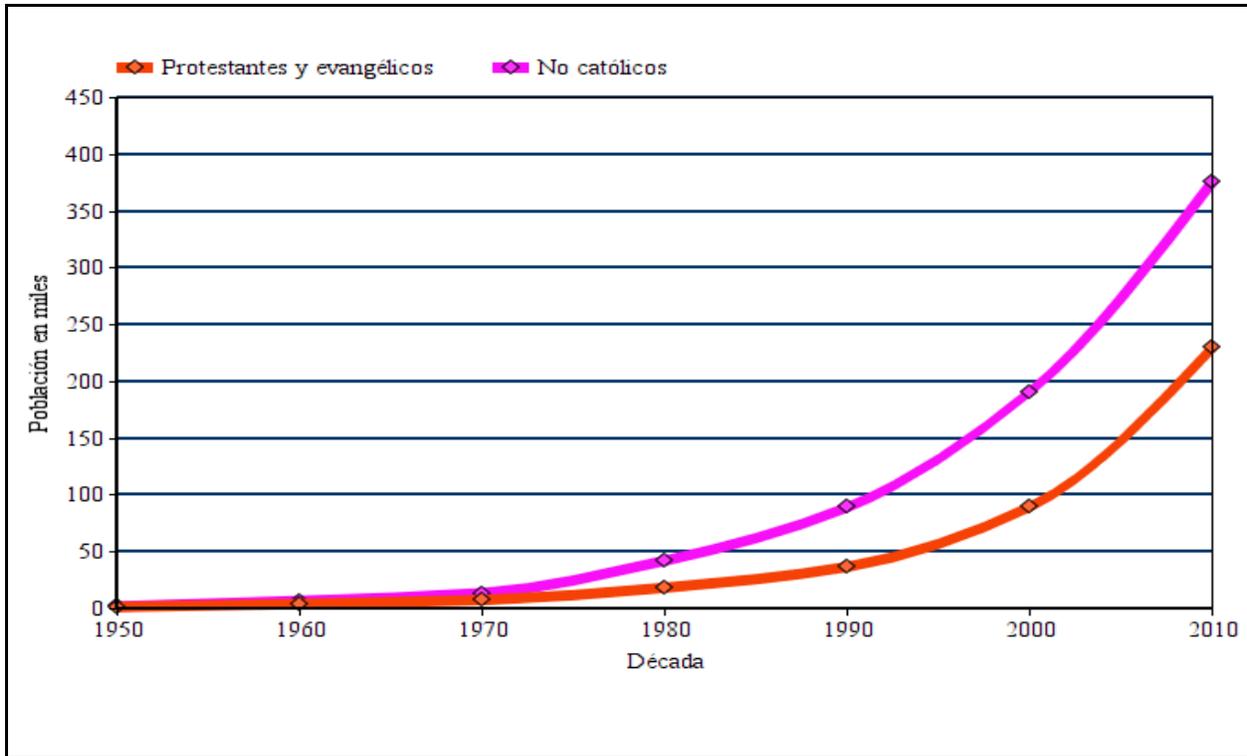
2.2 La religión en la frontera norte.

2.2.1 Breve reseña histórica de la religión en la frontera norte de México.

En México existen 4393 asociaciones religiosas además de la católica, la mayoría pertenecientes al cristianismo (INEGI, 2011). Ya para 1987 en un censo realizado en las ciudades fronterizas de Tijuana, Ciudad Juárez y Matamoros, se registraron más de 90 denominaciones religiosas distintas, más de la mitad de corte pentecostal (Hernández y Odgers, 2010, p. 345). En Baja California la iglesia católica ha tenido un decremento del 23% desde 1970. En 1970 el 95.4% de la población pertenecía a la religión católica. Para el 2010 el porcentaje de personas que afirmaron practicar dicha fe había disminuido a 72% en el Estado, siendo los principales ganadores en el plano religioso las iglesias evangélicas, quienes para entonces contaban con el 11.5% de la población. Mientras el 3.1% de los residentes pertenecía a religiones cristianas no evangélicas y el 10% restante no tenía religión. Esto nos revela estadísticamente (como observamos en la gráfica 2.2.1.1) las transformaciones en la composición ideológica de un importante sector social a lo largo de las últimas cinco décadas (INEGI, 2005, 2010, 2011, 2018; Hernández, 2013).

Aun así, el que más del 72% de la población siguiera declarándose católica, indica que la iglesia católica sigue teniendo una preponderancia e influencia en la sociedad bajacaliforniana. Veamos las gráficas de las páginas 99 a las 102 para observar cómo ha evolucionado el cambio religioso en Baja California en cuatro momentos, cada veinte años: 1950, 1970, 1990 y 2010. Prestemos atención a cómo la iglesia católica alcanzaba cerca del 97% de adeptos en 1950 y su decrecimiento acelerado desde los años setenta. Mientras que las tendencias no indican tanto el aumento de la falta de creencia sino el traslado hacia formas distintas de espiritualidad: evangélicas y bíblicas no evangélicas. Lo que cabe responder en este apartado es: ¿Cuáles son los factores que han llevado a esta transformación religiosa?

Gráfica 2.2.1.1. Tendencia de crecimiento en Tijuana de protestantes y no católicos.



Fuente: Elaboración propia con datos tomados de los Censos de Población y Vivienda 1950, 1960, 1970, 1980; INEGI, 1990, 2000, 2010, 2018; Sistema Municipal de Base de Datos (Simbad) XI y XII Censos de Población y Vivienda 1990 y 2000, INEGI; Jaimes (2007, p. 369). La categoría de "no católicos", es la suma de protestantes, otra religión y sin religión que aparece en la Tabla 2.1.2.

Hernández y Odgers (2010) responden a la pregunta sobre el abandono porcentual de personas del catolicismo en la región de Tijuana durante las últimas décadas señalando que se debe principalmente a dos factores: "la interacción transfronteriza y la migración" (p. 340). Puesto que en apartados anteriores ya se revisó extensamente el aspecto migratorio, se profundizará más sobre el factor fronterizo vinculado con la lógica de poblamiento de la región noroeste de México.

La ubicación geográfica de la frontera norte del país, distante del centro político, mantuvo desde la época colonial a los proyectos de nación —tanto políticos y culturales como religiosos—

alejados de las dinámicas fronterizas del norte. Así, el proyecto español evangelizador del catolicismo en el periodo colonial no pudo cimentarse sólidamente en estas vastas extensiones territoriales a causa de: la falta de recursos naturales explotables que generaran actividades económicas altamente lucrativas; el clima árido que ocasionaba una población escasa difícil de asir con pocos pobladores, distribuidos en amplios espacios territoriales y con mucha movilidad geográfica. Al no existir núcleos estables y densamente poblados, sino rancherías distantes unas de otras, aunado a carreteras o medios de comunicación y transporte inexistentes o en mal estado, la iglesia católica no pudo tener una buena cobertura sobre esta región durante la colonia. Su presencia fue tardía y con un control superficial sobre la población principalmente centrada en *misiones*, como resultado de la escasez, movilidad y dispersión de la población ya descrita (Jaimes, 2007, pp. 161-172; Hernández y Rivera, 2009, pp. 226-228).

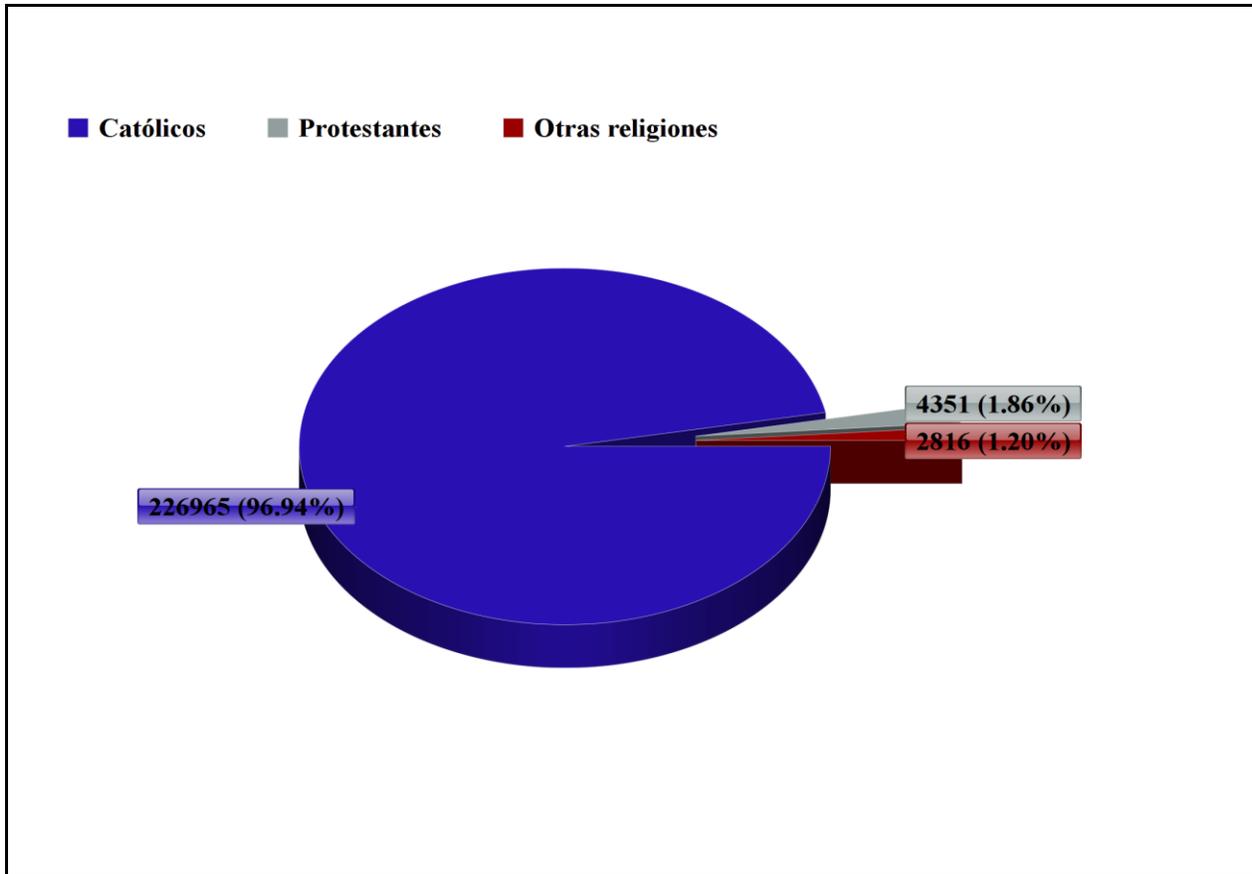
A pesar de no ser hegemónico el control de la iglesia católica en el noroeste del país durante la Colonia, sí fue mayoritaria su presencia comparada con otras religiones pues, el protestantismo apenas afloraba en la región durante esa época histórica. Más que la ausencia de la iglesia católica destaca lo superficial de su implantación; su poca solidez para consolidarse a la posteridad en la región frente a las oleadas migrantes y la evangelización protestantes que vendrían a posteridad (Hernández y Rivera, 2009, pp. 233, 242, 248).

Ya en la nación independiente, otros factores que contribuyeron a que el catolicismo no se estableciera con la misma fortaleza en el norte que en el resto del país, fueron: la cercanía con la frontera norteamericana y, con ello, el intercambio económico y de ideas habitual a través de éstas; el rápido crecimiento poblacional de la región ocasionada por la migración laboral, lo que sobrepasó la capacidad de respuesta de las instituciones religiosas para mantenerse vigentes y mantener la fe de los nuevos residentes; y, el espíritu misionero de diversos grupos protestantes

cristianos que paulatinamente fueron asentándose en la región. Estas características pudieron jugar un rol fundamental para que en la frontera norte del país exista una notoria presencia de muy diversas denominaciones religiosas cristianas como se ha ilustrado estadísticamente (Jaimes, 2007, pp. 167-187; Hernández y Odgers, 2010, pp. 336-340).

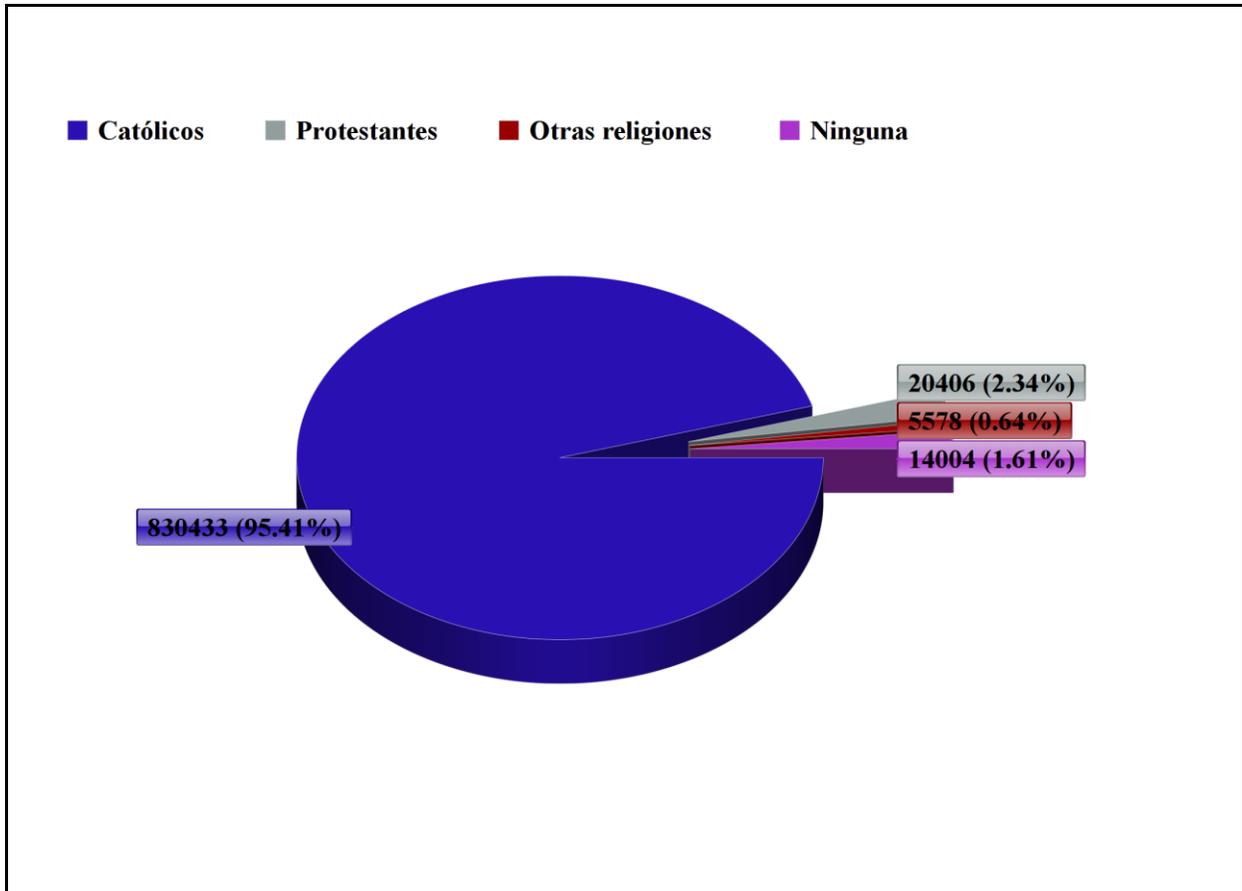
Hernández y Odgers (2010, p. 338) describen que, en Tijuana después de la iglesia católica, la siguiente iglesia en establecerse y la primera iglesia protestante en la ciudad fue la iglesia Bautista en 1922. Posteriormente, en 1927 se establece la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y, en los años subsecuentes llegan y surgen muchas otras iglesias en la región, sobre todo de tipo evangélico. Algunas como consecuencia de escisiones y fracturas al interior de estas primeras dos iglesias protestantes.

Gráfica 2.2.1.2. Población por religión en Baja California en 1950.



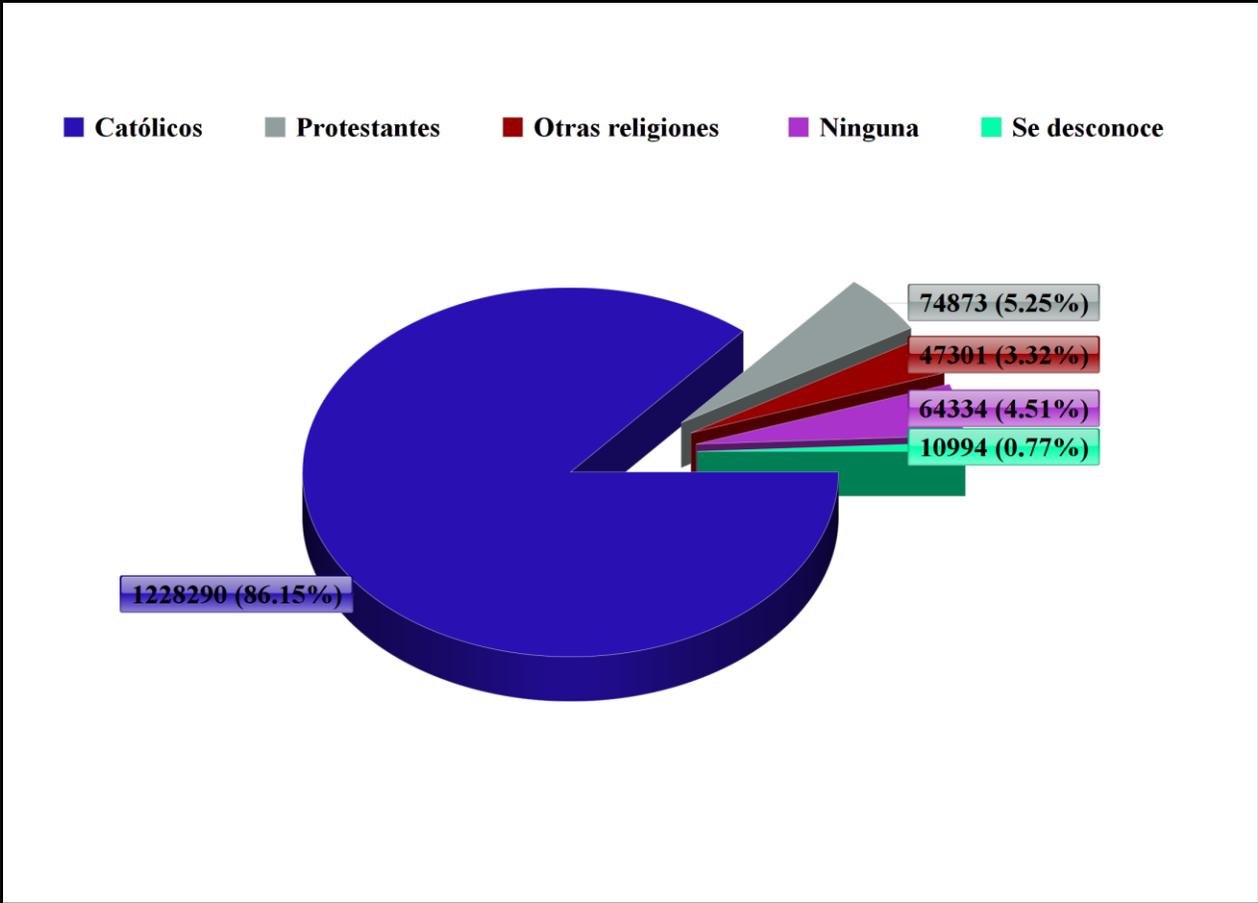
Fuente: Elaboración propia con datos del Séptimo Censo General de Población 1950 (1952).

Gráfica 2.2.1.3. Población por religión en Baja California en 1970.



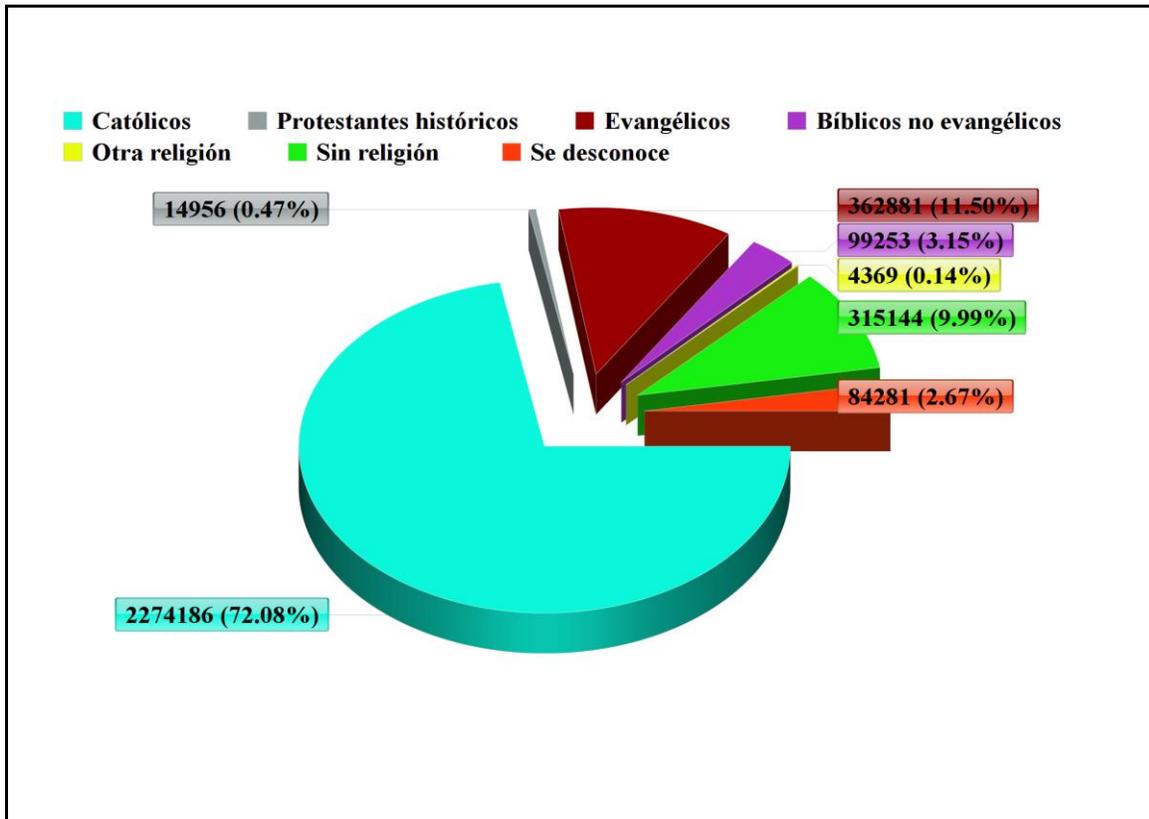
Fuente: Elaboración propia con datos del Censo de Población y Vivienda 1970 (2018).

Gráfica 2.2.1.4. Población por religión en Baja California en 1990.



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI 1990 (2018).

Gráfica 2.2.1.5. Población por religión en Baja California en 2010.



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI 2010 (2018).

En síntesis, la superficial implantación católica¹⁶ que tuvo lugar en la región noroeste del país desde la época colonial debido a las características geográficas, económicas y de poblamiento de la región, llevó a que se dieran las condiciones para que a la llegada del protestantismo y el evangelismo hubiera un clima idóneo para la conversión religiosa de algunos sectores sociales. Aunado a la explosión demográfica durante la segunda mitad del siglo XX y las interacciones transfronterizas permanentes en la ciudad, han creado un espacio de pluralidad cultural, susceptible a la movilidad religiosa.

¹⁶ La tesis sobre la "superficial implantación católica" en la región cuenta con la evidencia hasta aquí presentada, pero debe ser tomada con cierta reserva, pues serían necesarios estudios que puedan documentar los efectos prácticos de la inestable presencia institucional católica en la región.

2.2.2 Situación actual de Tijuana y los procesos religiosos.

Como se ha enfatizado a lo largo del capítulo, la frontera bajacaliforniana en lo que a la religión respecta es una zona que se va configurando a partir de procesos migratorios, de la condición fronteriza y de las lógicas de su poblamiento. Pues la colindancia entre México y Estados Unidos y el desarrollo económico-industrial de la ciudad, conlleva una permanente movilidad hacia esta región en busca de mejores oportunidades de desarrollo económico. Lo cual implica el desplazamiento de un flujo humano del interior del país hacia la frontera norte, alcanzando la población migrante más del 50% de la población total en Tijuana para el año 2010 (ver gráfica 2.2.1). Debido a los distintos orígenes, etnia y culturas de los migrantes, las interacciones sociales resultantes convierten a la entidad en un espacio con pluralidad, de relaciones con alteridades y de reconfiguraciones identitarias, principalmente para los migrantes a lo largo de sus trayectos (INEGI, 2010; Vila, 2001).

Para el 2010, 73.8% de los tijuanaenses eran católicos y el 14.7% eran protestantes o evangélicos, mientras la media nacional era del 82.7% de católicos y 9.7% de protestantes o evangélicos. Como lo demuestran las cifras censuales, Tijuana destaca sobre la media nacional casi 10% en el abandono del catolicismo durante los últimos 50 años y se encuentra actualmente 5% por encima del promedio nacional respecto a la adherencia a grupos evangélicos. En la ciudad, los protestantes históricos, mormones y adventistas apenas figuran porcentualmente con índices respectivos de 0.45%, 0.46% y 0.47% de la población. Los mormones cuentan con 22 Templos y los adventistas con 25, distribuidos entre Tijuana y Rosarito y ambos grupos tienen un alto dinamismo: los primeros para evangelizar mediante misioneros y los segundos para hacer

campañas de salud, eventos musicales, campamentos o tener distintos tipos de presencia social (datos extraídos de: INEGI, 2011; INEGI, 2018; Hernández y Odgers, 2010, pp. 344, 345).

Los Testigos de Jehová tienen el 2.65% de la población y cuentan con más de 135 Salones del Reino en la región, además de —junto a los mormones— ser el grupo religioso más activo para evangelizar en plazas públicas y en domicilios particulares. Los Testigos de Jehová son la denominación religiosa única (no agrupada como se clasifica regularmente a las confesiones evangélicas) que ocupa el segundo lugar en la región después del catolicismo en porcentaje de fieles. Pero los grandes ganadores de la religiosidad no católica son los grupos evangélicos con el 10.68%. Los principales grupos evangélicos que destacan en la región, muchos de corte pentecostal y neopentecostal, son: Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (fundada en 1927), Asambleas de Dios (1937), Iglesia de Dios del Evangelio Completo (1952), Iglesia la Luz del Mundo (1961), Iglesia del Evangelio Cuadrangular en México (1983), Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, entre muchas otras¹⁷ (datos extraídos de: INEGI, 2011; INEGI, 2018; Hernández y Odgers, 2010, pp. 344, 345).

La ciudad de Tijuana sigue en expansión tanto hacia el oriente con la creación del boulevard 2000 y los fraccionamientos que han surgido a lo largo del mismo, como hacia el sureste con los conjuntos habitacionales de interés social en la zona conocida como Santa Fe, cercana al municipio de Playas de Rosarito. Además, existe un auge de urbanización en las zonas más tradicionales y densamente pobladas de la ciudad con la creación de nuevos y modernos edificios de apartamentos y conjuntos residenciales privados en áreas de Playas de Tijuana, Zona Centro, Chapultepec, Tercera Etapa del Río Tijuana, etc. Reconociendo que los factores poblacionales

¹⁷ Cabe destacar la continua tendencia a la fragmentación en el movimiento pentecostal. Esta tendencia en el pentecostalismo puede hacer que la carga de presión y las consecuencias de la disidencia sean muy distintas que las resultantes para los afiliados al resto de las iglesias estudiadas.

han tenido relación directa con la diversidad cultural y religiosa de la ciudad, estas nuevas oleadas de expansión poblacional posiblemente serán terreno de abono para la pluralidad religiosa pues los recientes asentamientos presentan nuevos retos de competencia y logística del campo religioso donde la propuesta protestante tiene amplia visión y dinamismo.

Lo descrito en presente apartado pone sobre el escenario la heterogeneidad en el campo cultural y religioso tijuanaense. Al convivir cercanamente distintas concepciones de la vida, aunado a la débil implantación y pobre cobertura que hasta nuestros días tiene el catolicismo en la región y la alta diligencia del protestantismo en sus distintas modalidades, potencialmente permiten concebir a los individuos múltiples formas de comprender la realidad que pudieran no coincidir con las que originalmente tenían. Como resultado, podrían ser el germen de desencuentros entre muchos sujetos con los grupos a los que algún día pertenecieron y con los que hoy entrarían en desacuerdos, al acercarse a nuevas formas de religiosidad o al crear distintos imaginarios para representar a las religiosidades tradicionales en unos escenarios de diversidad religiosa como lo es Tijuana.

Conclusiones del capítulo.

Después de explorar las implicaciones de la migración y la frontera en el campo religioso tijuanaense, y de analizar brevemente el proceso histórico del poblamiento de la región, el establecimiento católico en la frontera norte de México y los datos estadísticos sobre la transformación religiosa en Tijuana, se puede responder a la interrogante planteada en la introducción, referente a: ¿Cómo las movilidades geográficas humanas y las particularidades

multiculturales de esta frontera, ayudan a comprender y explicar la transformación religiosa en esta ciudad?

Parece haber al menos cuatro grandes líneas a partir de las cuales poder interpretar la diversidad religiosa en Tijuana: la conformación histórica de la religiosidad en la región, la frontera geopolítica y los contactos transfronterizos que esta suscita, los procesos migratorios que han dado su forma actual a la entidad y, cómo las anteriores tres categorías analíticas dan lugar a que las fronteras simbólicas se desvanezcan o se refuercen.

En síntesis, la perspectiva histórica nos permite comprender que el catolicismo desde la época colonial no tuvo una presencia dominante debido a la distancia geográfica del centro político del país y la movilidad de sus habitantes, aunado al rápido crecimiento poblacional en el siglo XX y la fuerte actividad de misioneros protestantes, fue difícil establecer una homogeneidad religiosa. A esto se debe agregar, el factor de la frontera geopolítica que ha permitido espacios para intensos intercambios transfronterizos ya sean de carácter económico, cultural o ideológico. Este desarrollo humano frente a diversas formas de alteridad ha permitido reconocer las fronteras simbólicas¹⁸ de nuestras concepciones de la vida. Y, en muchos casos, ha suscitado que las creencias se mezclen, se desplacen y se renueven. Como resultado, existen múltiples procesos de fusión parciales, de sincretismos, de integración y de metamorfosis religiosa pero también de conflictos, desigualdades y rechazos que persisten e incluso se agravan por el mismo contacto.

Los palpitantes procesos migratorios también le han dado forma a la realidad social en Tijuana. Dicho contexto ha facilitado mantener intercambios ideológicos y ser conscientes de distintas concepciones de la realidad a los actores sociales provenientes de diversos territorios, muchas

¹⁸ Es pertinente reconocer que todas las culturas y creencias establecen fronteras simbólicas para definir un aquí y un afuera.

veces, de distintos orígenes étnicos. Esta movilidad humana y las interacciones sociales resultantes han sido un punto de convergencia para la reestructuración de relaciones, para múltiples contactos con diversos tipos de alteridad y, en general, un componente destacado de la reconfiguración o reafirmación identitaria de un importante sector social ligado a movimientos religiosos.

Metodológicamente, referente a la disidencia frente a las relaciones de poder, quedan tres puntos para la reflexión: Primero, la importancia de visualizar cómo los procesos migratorios desnaturalizan las relaciones de poder que se creían dadas o que no se era capaz de observar antes de la movilidad geográfica, pues se habían normalizado o naturalizado. Es decir, el enfrentamiento con múltiples interpretaciones de la realidad provocado por la migración, la frontera y las interacciones transfronterizas permite —a los propios actores— cuestionar el origen de la autoridad, lo que incluye las relaciones de poder eclesiásticas; segundo, se debe tener en claro en la investigación que no siempre la presencia de fronteras geopolíticas y simbólicas propician el deseo de cruzarlas y con ello la movilidad, la fluidez, la hibridación, el mestizaje, el desplazamiento y el cambio de religión o creencias. Sino que es importante también analizar que pueden provocar la reacción contraria, que los sujetos y grupos ante la presencia del otro desarrollen formas de rechazo e intenten preservar y reforzar sus diferencias. Ambos tipos de dinámicas son particularmente visibles no solo en las fronteras geopolíticas sino también en las fronteras simbólicas vinculadas al campo religioso; tercero, no basarnos exclusivamente en *la teoría clásica de la religión* (Weber, Durkheim, Marx), para elaborar la teoría y la interpretación de los fenómenos religiosos que estudiamos, sino de ampliar dicho campo teórico-interpretativo y contextualizar a los clásicos en la contemporaneidad basados en datos empíricos actuales.

Estos factores dibujan un marco conceptual para comprender e interpretar la forma actual de las prácticas religiosas en la frontera tijuanense. Mismas que incluyen una enorme diversidad de confesiones y nuevas formas de representación e interacción dentro de las religiosidades establecidas. Es entonces cuando adquiere importancia desarrollar un proyecto de tesis doctoral sobre las dinámicas de interacción en los grupos religiosos, los encuentros y rupturas que ahí acaecen, tanto en la frontera geopolítica de Tijuana-San Diego como en las fronteras simbólicas-culturales establecidas por los grupos religiosos presentes en la entidad, frente a formas de disidencia que desafían y cruzan esas fronteras establecidas.

CAPÍTULO III.

GESTACIÓN DE LA DISIDENCIA RELIGIOSA DESDE LAS NARRATIVAS INDIVIDUALES.

Introducción.

La realización del trabajo de campo presentó un conjunto de dificultades que conviene señalar, ya que resultan particularmente reveladoras del tipo de fenómeno que nos interesa analizar. En particular, en lo concerniente a la localización y la entrevista de sujetos que cumplieran con el perfil deseado y la dimensión ética-emocional que entraña la investigación sobre una temática referente a la disidencia religiosa.

Ubicar a personas que han disentido de una agrupación religiosa no resulta sencillo pues son difícilmente localizables mediante los propios grupos, cuyos miembros tienden a ocultar a sus detractores. Posiblemente, debido a que no desean mala propaganda o una perspectiva sobre sus iglesias que es evidentemente distinta a la versión oficial. Otro inconveniente es que los sujetos que han realizado actos disidentes, por lo regular, no están en contacto con otros miembros disidentes de sus antiguas iglesias. No se frecuentan los disidentes en Tijuana como grupo espiritual o de autoayuda, y en caso de que conozcan a otro disidente, regularmente es su pariente o amigo cercano. Lo cual si bien enriquece la primera experiencia es poco deseable en este estudio como una nueva experiencia pues se intenta explorar distintas vivencias disidentes y

no un caso narrado por diversos entrevistados inmiscuidos en la misma querrela¹⁹. Así que el ocultamiento de sus detractores por parte de los miembros de las iglesias y la falta de conexión entre disidentes, representaron los dos desafíos iniciales para la localización de estos.

Una vez ubicados los disidentes en búsquedas independientes²⁰, una nueva problemática que afloró fue que no cumplían plenamente con el perfil deseado²¹. La gran mayoría tenía un perfil más de conversos que de disidentes, había numerosos disidentes católicos, eran migrantes recién llegados a Tijuana y otros perfiles de sujetos que solo vivieron procesos paulatinos de distanciamiento espiritual sin renuncia a su antigua fe o enfrentamiento de ningún tipo. Lo cual llevó a que solo se entrevistara a dos conversos que inicialmente habían sido católicos y se definían como evangélicos al momento de la entrevista, y que habían tenido conflictos, apostasías o abandonos deliberados y argumentados de sus iglesias. Excluyendo en adelante este tipo de perfil, para buscar a personas "no conversas" que hubieran vivido otro tipo de experiencias espirituales o emotivas al disentir (ver tablas 3.1.1, 3.1.2 y 3.1.3).

El último obstáculo al realizar el trabajo de campo es que los sujetos disidentes que sí llenaban el perfil no deseaban hablar sobre la temática o no deseaban ser grabados. Las razones que

¹⁹ Esto ocurrió en cuatro casos: dos adventistas, un evangélico y un Testigo de Jehová. Los entrevistados tenían familiares o amigos cercanos que se vieron involucrados dentro de sus propios casos y también disintieron a causa de ello. Pero, puesto que eran casos vinculados entre sí, se prefirió no entrevistarlos como casos independientes pues se interpretó que constituían un mismo caso de estudio vivido por distintos actores.

²⁰ La localización de los entrevistados se dio preguntando por el perfil deseado en diversas esferas sociales donde interactuaba, desde centros de culto religioso, con sacerdotes, con predicadores mormones y Testigos de Jehová, en el gimnasio, con médicos, con psicólogos, con transportistas, con intendentos, con amistades, conocidos y parientes, publicándolo en redes sociales, con colegas de posgrado, excompañeros de escuela y trabajo, etc. Cada entrevistado implicaría una seguidilla de recomendaciones. Por citar tres ejemplos: Teresa fue sugerida por mi médico quien me facilitó el teléfono de su madre, quien a su vez me puso en contacto con ella. A Rodrigo lo localicé cuando un excompañero de trabajo me facilitó su número telefónico respondiendo a un mensaje que envié en un grupo privado de WhatsApp. Hernán fue recomendado por una excompañera de escuela quien lo conoció mientras formaba parte de la iglesia y aún lo tenía como contacto de Facebook, así que le envié un mensaje por este medio para invitarlo a participar. Los otros 13 casos fueron igualmente contactados como respuesta a la búsqueda realizada.

²¹ Los criterios de selección y el tipo de muestra para la selección de los entrevistados fueron: haber realizado un acto de disidencia religiosa; haber residido en la ciudad de Tijuana un periodo mínimo de cinco años; haber pertenecido con una antigüedad mayor a cinco años a una de las confesiones religiosas que forman parte del estudio; y ser mayor de 25 años.

manifestaron fueron fundamentalmente tres: les resultaba angustioso desde una perspectiva emocional-psicológica criticar a sus antiguas iglesias; sus parientes podían perjudicarlos social o económicamente si se enteraban de que “hablaban mal” de las iglesias a las que ellos seguían perteneciendo; y, habían vuelto o pensaban regresar en el futuro a sus iglesias, por lo que podían salir perjudicados al difundirse su testimonio o dejar registro grabado del mismo²². Debido a esto, muchos disidentes religiosos localizados prefirieron no conceder la entrevista e incluso cuatro personas que ya había aceptado un acercamiento para realizar entrevistas solicitaron de último momento no ser tomados en cuenta para el estudio al no sentirse bien emocionalmente para relatar sus historias. Esta información sobre los potenciales entrevistados deja como evidencia que, a pesar de los años transcurrido desde sus procesos de disidencia y ruptura, esa etapa de sus vidas seguía ocasionándoles malestar emocional.

Por los mismos motivos, tres personas (una evangélica, un apostólico y una Testigo de Jehová) accedieron a las entrevistas con la condición de no dejar registro grabado. Dada la dificultad para localizar nuevos contactos que cumplieran con el perfil religioso y disidente deseado se aceptó realizar las últimas tres entrevistas sin grabar audio, las cuales se realizaron durante dos sesiones y con un acompañante, quien auxilió a tomar anotaciones manuales para reconstruir las entrevistas lo más íntegras que fuese posible. Otras dos entrevistas se realizaron en texto digital, mediante *chats* en vivo, *Messenger* y correos electrónicos. Esto debido a dificultades laborales y de salud de los entrevistados pues, uno de ellos se encontraba laborando fuera de la región con una alta carga laboral y la otra persona se encuentra hospitalizada. Las otras 11 entrevistas fueron presenciales y con audio grabado, realizadas principalmente en distintos establecimientos públicos de la ciudad y en las casas de los entrevistados.

²² En todos los casos se garantizó a los informantes guardar su anonimato y la confidencialidad sobre la información que consideraran pertinente.

Desde una perspectiva ética, siempre se dio la opción a los entrevistados de participar o no hacerlo sin ninguna presión, informándoles sobre los objetivos de la tesis. Se les advirtió de lo complejo que podía resultarles emocionalmente revivir estos pasajes de sus vidas y no se realizaron las entrevistas a aquellos que manifestaron sentirse incómodos al narrarlas. También se respetó la voluntad de los que decidieron relatar sus experiencias sin grabar el audio para mantener en mayor medida su identidad en privado. En el mismo tenor, se omiten los nombres propios de los entrevistados en esta tesis, utilizando pseudónimos para referirnos a ellos, respetando así su anonimato.

Afortunadamente, al contrario de resultar experiencias traumáticas en el plano emocional, muchos entrevistados afirmaron que les resultó terapéutica la entrevista, y que se sintieron empáticamente escuchados. Algunos señalaron que la entrevista les permitió reflexionar sobre experiencias de sus propias vidas como no lo habían hecho antes y liberarse emocionalmente al expresar lo que sentían al respecto. Por lo que, en el plano ético, se considera haber tomado todas las precauciones necesarias, y no haber perjudicado a ningún entrevistado; incluso en el mejor de los casos, haber ayudado a externar opiniones, frustraciones y animosidades hasta entonces contenidas por los participantes.

Entrando de lleno en el contenido, en este capítulo se desagregan los datos obtenidos en la realización del trabajo de campo. Primero se analizan los datos biográficos de los entrevistados, los referentes a sus religiones de formación y sus orientaciones sexuales. Colocar esta información en la primera etapa del análisis tiene una doble intención: primero, exponer que la muestra abarca la totalidad del universo de estudio tanto en el aspecto religioso como en perfil sexual; y segundo, ayudar a comprender si su género y sus orientaciones sexuales fueron un factor que contribuyó sustantivamente en sus trayectorias disidentes. Por lo que esta selección de

datos es parte de la estrategia metodológica que intenta resolver las hipótesis centrales del proyecto, referentes a la influencia de las religiones de origen en los actos contestatarios de sus miembros, y si la lucha por la igualdad —en este caso de género— influyó en sus disidencias.

Después de la presentación de los entrevistados se describen y codifican sus procesos de ruptura, el tiempo que pasaron dentro de sus iglesias, el estatus con el que se autodefinen respecto a las iglesias de las que forma o formaron parte y sus actuales posturas respecto al campo religioso. Posteriormente, se describen sus entornos familiares, las pérdidas sociales y simbólicas que sufrieron y las adversidades emocionales que la mayoría enfrentaron.

Como se dejó en claro en el capítulo teórico, con capital social se hace referencia a las redes duraderas de relaciones sociales que tiene un individuo y los capitales totales (simbólicos, sociales, económicos y culturales) que los miembros de estas redes pueden movilizar. El capital simbólico es el reconocimiento, valor o aprecio que un individuo tiene ante un grupo o comunidad (Bourdieu, 2000, p. 148). Por lo que dentro de la categoría de pérdidas sociales se incluye a las relaciones de amistad y parentesco afectadas a consecuencia del acto disidente. Mientras que en la categoría de pérdidas simbólicas aparece el desprestigio ante una comunidad por sus acciones disidentes, la falta de valor ante un grupo por sus decisiones, el rechazo al individuo por su forma de pensar y el desacuerdo por cómo dirigen sus vidas. Son ejemplos de afectaciones simbólicas para los disidentes: perder la condición de "hermano" al ser expulsado o desafiliado de la comunidad; no ser invitado a eventos sociales de importancia por familiares y antiguos amigos cercanos (bodas, graduaciones, cumpleaños, etc.); negarle la palabra; rechazar su estilo de vida (relaciones extramaritales, consumo drogas, asistencia a centros nocturnos,

etc.); decidir conscientemente tomar distancia de ellos por tener ideas “dañinas” para la comunidad de fieles²³.

Puesto que es demasiado extenso y poco práctico describir puntualmente las narraciones individuales de cada uno de los entrevistados, se identificaron distintos tipos de protestas primarias en los entrevistado (ver Tabla 3.4.1), posteriormente se seleccionaron dos narrativas significativas de cada uno de los tipos identificados. A estas entrevistas descritas con amplitud se anexan como complementos en el análisis, relatos de las trayectorias de los demás sujetos que entran en el mismo perfil disidente. Los tres perfiles elegidos de acuerdo con el germen primario que originó sus posteriores actos disidentes (sintetizados en la Tabla 3.4.1), que servirán como ejes temáticos para categorizar la información empírica, son: las crisis personales familiares, el conflicto y desacuerdo con los actos de miembros de sus iglesias y las dudas o incomprensiones sobre aspectos teológicos.

3.1 Datos biográficos de los entrevistados.

Al seleccionar la muestra empírica para las entrevistas se buscó incluir a sujetos que hubieran estado afiliados a las distintas confesiones religiosas con mayor presencia en Tijuana como de los diversos sexos e inclinaciones sexuales. De esta forma, tener un espectro amplio a través del cual visualizar la composición de las distintas causas y consecuencias de la disidencia religiosa y distinguir si las variables de género, religión de origen y características sexuales, tienen un rol perceptible en las decisiones relacionadas con lo religioso.

²³ Algunos miembros de las comunidades religiosas afirmaron que no rechazaban a los apóstatas, desafiliados, conversos, etc., como personas, que solo rechazaban su forma de pensar y sus acciones. La pregunta evidente y autorreflexiva es: ¿la forma de pensar y actuar de un ser humano a lo largo de su vida no constituye una parte fundamental del individuo; de la estima y el respeto (capital simbólico) que se tiene por él?

Tabla 3.1.1 Denominaciones religiosas de origen de los entrevistados.

PERTENENCIA RELIGIOSA	Adscripción específica	Cantidad de entrevistados	Cantidad de conversos	Excomulgados o renunciados
CATÓLICA	Católica	4	2	1
PROTESTANTES HISTÓRICOS	Bautistas	2	0	1
EVANGÉLICOS Y PENTECOSTALES	ADFCJ (apostólica)	3	0	0
	Otras iglesias evangélicas	3	1	0
BIBLICOS NO EVANGÉLICOS	Adventista	2	0	2
	IJSUD (Mormones)	2	0	1
	Testigo de Jehová	2	0	1

Fuente: Elaboración propia con base en datos de trabajo de campo²⁴.

La muestra está conformada por: 7 mujeres heterosexuales, 6 hombres heterosexuales, 2 hombres homosexuales y una persona transexual. En términos de sus religiones de origen, como se puede observar en la Tabla 3.1.1, se intentó tener experiencias de disidentes de las religiones del cristianismo institucionalizado más numerosas en la ciudad con un objetivo no solo informativo sino comparativo, cuando eso sea posible. Respecto a la edad de los entrevistados, la mayoría se encuentran entre los 25 y los 40 años, con tres excepciones de 47, 55 y 57 años. La selección etaria de mayores de 25 años sigue un motivo metodológico, pues se considera que antes de esta edad difícilmente se puede tener una experiencia vital suficiente para narrar y reflexionar sobre las consecuencias de la disidencia religiosa dentro y fuera de la familia, con una distancia temporal y emotiva suficiente. Sin embargo, el que la mayoría de los entrevistados sea menor de 40 años atiende más a factores prácticos de localización que a una deliberada intención metodológica.

²⁴ Notas sobre la tabla: Resultan ser 18 entrevistados en esta suma puesto que 2 de ellos pertenecieron tanto a la iglesia católica como a iglesias evangélicas. Las iglesias a las que pertenecieron los otros entrevistados evangélicos no apostólicos, fueron: Centro Cristiano Adonai, Vida Abundante y Centro Cristiano Las Águilas. Aunque afirmaron no asistir exclusivamente a una iglesia.

Resultó arduo ubicar a personas disidentes mayores de 40 años, pues por lo regular tenían más de 20 años de haber abandonado sus grupos religiosos y entrevistarlos resultó en ocasiones imposible. A manera de ejemplo, en dos de los casos, siguiendo la pista de apóstatas referidos por miembros de iglesias protestantes históricas y bíblicas no evangélicas, cuyos actos disidentes fueron cometidos hace más 30 años, resultó que las personas ya habían fallecido. Sus descendientes amablemente me facilitaron la información y se hicieron disponibles a las entrevistas. No obstante, por la selección del análisis teórico-metodológico del estudio (identidades narrativas) se necesitan testimonios o narraciones en primera persona de las experiencias vividas, por lo que no eran pertinentes para este tipo de estudio dichas entrevistas. Este es fundamentalmente el motivo de que la selección etaria se haya concentrado en personas entre los 25 y los 40 años: la posibilidad de localizarlos al haber disentido de sus iglesias en los últimos 15 años y que aún se mantenía el recuerdo fresco y el contacto accesible en las personas que amablemente me facilitaron sus datos.

Retomando la descripción de las características biográficas de los sujetos de estudio, la clase socioeconómica de pertenecía de los entrevistados fue en general clase media trabajadora. La escolaridad con la que cuentan es alta considerando que de los 16 entrevistados: 1 tenía preparatoria trunca, 4 habían concluido la preparatoria y 11 habían cursado estudios profesionales. Esta selección no fue planeada y puede ser un dato revelador de la preparación académica vinculada a la disidencia religiosa. Pero la muestra es tan pequeña que solo puede ser planteada una hipótesis al respecto y sería necesario realizar un censo para establecer un vínculo real entre preparación académica formal y disidencia religiosa (distinta del ateísmo o el agnosticismo). En la Tabla 3.1.2 se desglosan por denominación de origen y orden alfabético los datos biográficos de los sujetos que formaron parte de este estudio.

Tabla 3.1.2 Datos biográficos de los sujetos entrevistados

NOMBRES	Edad	Estado civil	Escolaridad	Sexo	Lugar de origen	Años en Tijuana	Religión
HERNÁN	47	Unión libre	Posgrado	Hombre homosexual	Tijuana	20 años	Adventista
RODRIGO	31	Unión libre	Licenciatura	Hombre heterosexual	Sinaloa	27 años	Adventista
ENRIQUE	33	Unión libre	Licenciatura	Hombre homosexual	Tijuana	30 años	ADFCJ (Apostólica)
JORGE	37	Soltero	Preparatoria	Hombre heterosexual	Tijuana	36 años	ADFCJ (Apostólica)
SOFÍA	31	Unión libre	Posgrado	Mujer heterosexual	Tijuana	31 años	ADFCJ (Apostólica)
GABRIEL	28	Soltero	Licenciatura	Hombre transexual	Sonora	5 años	Evangélica/Bautista
CLARA	57	Casada	Licenciatura	Mujer heterosexual	Ensenada	5 años	Bautista
EVA	25	Soltera	Preparatoria	Mujer heterosexual	Tijuana	25 años	Católica/evangélica
TELMA	26	Soltera	Licenciatura	Mujer heterosexual	Oaxaca	11 años	Católica
TERESA	55	Casada	Preparatoria	Mujer heterosexual	Jalisco	45 años	Católica/evangélica
SERGIO	34	Unión libre	Licenciatura	Hombre heterosexual	Tijuana	34 años	Católico
LEONARDO	37	Soltero	Preparatoria	Hombre heterosexual	Tijuana	30 años	Evangélico
ANTONIO	37	Casado	Licenciatura	Hombre heterosexual	Tijuana	30 años	IJSUD (Mormón)
ERIKA	27	Soltera	Licenciatura	Mujer heterosexual	Tijuana	27 años	IJSUD (Mormón)
ALONSO	31	Unión libre	Licenciatura	Hombre heterosexual	Tijuana	31 años	Testigo de Jehová
RAQUEL	39	Divorciada	Preparatoria trunca	Mujer heterosexual	Tijuana	39 años	Testigo de Jehová

Fuente: Elaboración propia con base en datos de trabajo de campo.

Como se puede observar en la Tabla 3.1.2, la mayoría de los entrevistados nacieron y residieron en Tijuana la mayor parte de sus vidas. Lo cual nos permite abordar uno de los objetivos específicos de esta tesis: la relación entre la disidencia religiosa y la diversidad cultural y religiosa presente en la ciudad. Las personas no nacidas en Tijuana han tenido estancias prolongadas en la región por migración, motivos laborales, académicos o familiares. Por lo que

también se han empapado de las dinámicas propias de la entidad, lo que las hace pertinentes para formar parte de este estudio.

Un señalamiento ineludible es que estos 16 entrevistados son el eje central en torno al cual giró el trabajo de campo, pero no resultaron ser la única fuente de información. Durante el trabajo de campo se realizó observación etnográfica y se mantuvieron diálogos informales con miembros de todas las iglesias, incluyendo algunos pastores, sacerdotes y ancianos de las iglesias: católica, bautista, adventista, Testigos de Jehová y evangélicos. Las conversaciones no fueron solo para establecer contacto sino para conocer sus opiniones respecto a la disidencia religiosa. Pero, puesto que solo fueron diálogos informales no se incluyen datos personales de los individuos en cuestión. Sus comentarios solo servirán de apoyo cuando contextualicen de manera pertinente los datos enunciados por los entrevistados.

3.2 El proceso disidente desde las narrativas individuales.

En esta sección, además de los datos personales se intenta ampliar la información sobre los entrevistados, referente a la religión donde cometieron sus actos disidentes, los años que estuvieron dentro de dichas iglesias como miembros activos, cómo se definen ellos mismo respecto a sus iglesias y las creencias actuales a la cuales se adscriben. Esta información se muestra en la Tabla 3.1.3

Las entrevistas a lo largo de esta sección y en los siguientes capítulos son analizadas desde una metodología centrada en las *identidades narrativas*. Más que una simple descripción cronológica de los eventos se intenta comprender cómo los sujetos interpretan la secuencia de eventos que

han experimentado y, cómo estos fenómenos adquieren sentido para ellos. Se pone particular énfasis en el orden con que presentan los elementos en sus horizontes temporales dentro de sus narrativas; en lo que consideran más relevante; las causas y consecuencias que asignan a los acontecimientos; dónde ubican los puntos de ruptura religiosa; cómo significan sus vidas antes y después de sus rupturas; las afectaciones sobre sí mismos, sobre sus interacciones sociales y, cómo a partir de estas narrativas les dan forma a sus proyectos de vida.

Tabla 3.1.3 Estancia, procesos de ruptura y estatus actual de los entrevistados.

NOMBRES	Religión de disidencia	Años activo en iglesia	Años desde ruptura	Estatus autodefinido ante la iglesia	Posicionamiento actual
HERNÁN	Adventista	20	10	Expulsado	Creyente independiente
RODRIGO	Adventista	18	14	Expulsado	Creyente independiente
ENRIQUE	ADFCJ (Apostólica)	23	9	Desasociado	Creyente independiente
JORGE	Apostólico	34	19	Miembro activo	Creyente apostólico
SOFÍA	ADFCJ (Apostólica)	20	5	Desasociada	Creyente independiente
GABRIEL	Bautista	8	4	Exmiembro	Agnóstico
CLARA	Bautista	21	36	Exmiembro	Atea
EVA	Católica/ Evangélica	9/9	7	Exmiembro	Atea
TELMA	Católica	21	4	Exmiembro	Atea
TERESA	Católica	20	30	Apóstata	Creyente evangélica
SERGIO	Católico	20	14	Exmiembro	Libre pensador. Agnóstico
LEONARDO	Evangélico	35	10	Miembro activo	Creyente evangélico
ANTONIO	IJSUD (Mormón)	15	12	Apóstata	Ateo
ERIKA	IJSUD (Mormón)	18	4	Desasociada	Libre pensadora. Agnóstica.
ALONSO	Testigo de Jehová	6	13	Publicador destituido	Creyente independiente
RAQUEL	Testigo de Jehová	19	13	Expulsada	Creyente independiente

Fuente: Elaboración propia con base en datos de trabajo de campo.

Respecto al periodo de ruptura de los sujetos de sus iglesias, esto no fue expuesto en años con precisión en la Tabla 3.1.3²⁵ debido a que la mayoría de los entrevistados, pese a expresar que sus procesos de ruptura habían durado amplios periodos temporales, no definieron con exactitud el tiempo transcurrido desde su primer duda, crisis o inconformidad hasta la fecha de su ruptura definitiva. Y es que no es sencillo medir estos sentimientos dentro de una temporalidad específica cuando no se es plenamente consciente de ellos. Sin embargo, con base en los referentes contextuales que los sujetos vivieron se puede afirmar que 15 de los 16 entrevistados tuvieron periodos de ruptura que oscilan entre los 5 y los 10 años. Considerando su periodo de ruptura, desde su primera manifestación de inconformidad hasta su ruptura definitiva con el grupo religioso.

La única excepción de la constante temporal en los procesos de ruptura lo presenta el caso de Clara, quien manifestó, respecto a su pérdida de fe: "Haz de cuenta la versión de Pablo, pero al revés, fue como una revelación: estoy sola, no hay nada más. Quedé segura de mi hallazgo (el ateísmo), quedé bien". En su caso vivió una experiencia de crisis personal que la llevó a estar al borde de la muerte y aislada (hospitalizada) por un periodo considerable, simultáneamente viviendo un divorcio. Este espacio le hizo reflexionar en cuestión de semanas sobre sus creencias, perdiendo su fe en Dios, renunciado a su iglesia después de su recuperación. Éste fue el único caso donde una persona formada desde la infancia en la iglesia, bautizada y miembro activo de su iglesia (con toda su familia nuclear compartiendo su fe y su padre siendo pastor), de manera repentina e intempestiva renuncia a su fe por convicción sin un proceso de enfriamiento o de distanciamiento prolongado. Es subrayable que esta decisión estuvo mediada por una grave

²⁵ En un análisis que sigue una metodología centrada en las identidades narrativas no resulta necesario conocer periodos temporales medidos en años, sino lo relevante de las experiencias para cada uno de los sujetos. Sin embargo, intentando desagregar los datos con la mayor precisión posible se expone esta información, dejando en claro que no es el centro del análisis sino información complementaria.

crisis familiar, un severo problema de salud y un forzoso estado de aislamiento autorreflexivo (cirugía y hospitalización).

En la Tabla 3.1.3 aparece la columna "Estatus autodefinido ante la iglesia", la cual requiere una explicación más amplia. Esta hace referencia a cómo los sujetos se interpretan a sí mismos respecto de la comunidad religiosa de la cual disintieron. Dichas definiciones fueron: Miembro activo, exmiembro, desasociado, excomulgado (expulsado), publicador destituido y apóstata. Los 2 miembros activos, después de un periodo de separación se reintegraron a sus iglesias. Los exmiembros simplemente ya no desean ser identificados como parte de esa comunidad, pero no llevaron un proceso de excomuniación. Los desasociados²⁶, tomaron distancia de la iglesia, pero siguen con algunos vínculos estrechos (sobre todo familiares), llegan a asistir esporádicamente y no rechazan la posibilidad de regresar en algún momento. Los excomulgados o expulsados llevaron un proceso interno dentro de las iglesias donde se les informó que ya no formaban parte de los grupos por decisión del clero. El publicador destituido, era un Testigo de Jehová no bautizado que fue removido públicamente como miembro, pero al no estar bautizado no se le puede expulsar. Mientras los aquí señalados como apóstatas, siguieron externando sus motivos para no formar parte del grupo ante sus familiares y redes sociales aún tiempo después de abandonar sus iglesias.

Las autodefiniciones de los entrevistados sobre sus actuales estatus respecto a sus iglesias de formación después de haber cometido los actos disidentes, son útiles para contrastar las categorías de análisis planteadas en el capítulo teórico. No existe ningún punto de conflicto entre la teoría planteada y las nociones de "miembro activo", "desasociado" y "excomulgado". La

²⁶ Los Testigos de Jehová tienen una sanción llamada "desasociado" asignada a sus miembros que disienten de su religión. Ello es similar a la expulsión de su iglesia y reciben el mismo trato, negándoles la palabra y toda interacción social. Para los miembros de su iglesia que solo se distancian tienen el calificativo de: "inactivos" (Watch Tower, 2005, p. 155). Los mormones también identifican como "inactivos" a los que se distancian sin ser expulsados.

definición de “publicador destituido” hay que contextualizarla como una particularidad de los Testigos de Jehová para sus evangelizadores que son miembros activos registrados de su iglesia, aun cuando no bautizados, y que son relegados como miembros de su organización. La noción de “exmiembro” se puede igualar al concepto de desafiliación dentro del campo de los estudios sobre el fenómeno religioso: como alguien que deja de estar adscrito a una asociación religiosa sin considerarse miembro activo, expulsado ni apostata.

Sobre el concepto de apostasía, se esperaba que los sujetos desde sus narrativas se definieran a sí mismos como apostatas y dieran sus argumentos. Los que se definieron así, argumentaron que es: no por el abandono deliberado de su fe, sino por su permanente oposición a las creencias y prácticas religiosas de sus antiguas iglesias. Así que esto es lo que se entiende en el análisis de los resultados cuando se habla de apostasía por parte de los entrevistados. Por otra parte, las creencias actuales a la cuales se adscriben también son un vínculo de unión o una barrera para sus interacciones familiares y sociales, como se analiza en el siguiente apartado.

3.3 Vínculos familiares, pérdidas sociales y simbólicas, y problemas emocionales.

El factor no religioso que resultó más universal y determinante para la actuación de los individuos disidentes fueron los lazos familiares. La totalidad de los entrevistados, tenían algún pariente cercano dentro de las iglesias de las cuales disintieron. En muchos casos, esto los llevó a ser menos críticos de las instituciones religiosas al momento de sus rupturas de lo que hubieran sido de no tener parientes cercanos en ellas, como afirmaron algunos de ellos. Las relaciones familiares de los entrevistados se ilustran en la Tabla 3.3.1.

Por otra parte, las pérdidas que sufrieron los entrevistados son medidas en términos de su red de relaciones sociales (pérdidas sociales) y en la pérdida de reconocimiento o prestigio sobre sus personas y sus acciones (pérdidas simbólicas). Referente a las pérdidas sociales, prácticamente la totalidad de los entrevistados afirmó que se vio afectada su red de relaciones principalmente en términos de convivencia con familia y amigos. Lo cual a su vez resulta obvio al desvincularse de cualquier grupo social, muchos más grupos donde no solo se comparten espacios, sino creencias y un estilo de vida.

Mientras las categorías referentes a la familia y las pérdidas sociales son casi homogéneas, las dimensiones concernientes a las pérdidas simbólicas y los problemas emocionales no resultaron tan obvias. Los problemas emocionales parecieron ser más francamente abordados por los entrevistados, con serenidad muchos aceptaron haber tenido etapas depresivas y tomado terapia psicológica, psiquiátrica o sentir la necesidad de haberlo realizado.

Tabla 3.3.1 Familia, pérdidas y problemas emocionales de los entrevistados.

NOMBRES	RELIGIÓN	Familiares en la iglesia	Pérdidas sociales	Pérdidas simbólicas	Problemas emocionales/ Psicológicos
HERNÁN	Adventista	Sí, su madre	Sí, convivencia	No que le importen	No, tenía grupos de convivencia externos
RODRIGO	Adventista	Sí, su madre	Sí, convivencia	Piensa que no	Sí, desaparecieron con los meses
ENRIQUE	ADFCJ (Apostólica)	Sí, familia nuclear y extendida	Sí, convivencia familiar y amistades	Sí, afirma que no le afecta	Sí, desaparecieron con los años
JORGE	Apostólico	Sí, familia nuclear	Sí, convivencia	Sí, estima y respeto.	Sí, desaparecieron con su retorno
SOFÍA	ADFCJ (Apostólica)	Sí, familia nuclear y extendida	Sí, convivencia de familia y amistades	Sí, estima	Sí. Permanecen. Atención psiquiátrica
GABRIEL	Bautista	Sí, familia nuclear y extendida	Sí, convivencia familiar	Sí, estima	Sí, permanecen. Atención psicológica
CLARA	Bautista	Sí, familia	Sí, convivencia	No es claro	No.
EVA	Católica/ Evangélica	Sí, familia nuclear	Sí, convivencia	Sí, confianza	No
TELMA	Católica	Sí, familia nuclear y extendida	Sí, convivencia	Sí, intenta no darle importancia	No, se considera una persona independiente
TERESA	Católica	Sí, madre y familia extendida	Sí, convivencia de familia y amistades	Sí, estima de su familia	Sí. Desaparecieron al convertirse
SERGIO	Católico	Sí, familia adoptiva	Sí, convivencia	Sí, crítica a su forma de vida (alcohol y sexualidad).	Sí, cree que debió recibir atención psicológica.
LEONARDO	Evangélico	Sí, familia nuclear	Sí, convivencia	No es claro	No.
ANTONIO	IJSUD (Mormón)	Sí, familia nuclear y materna	Sí, convivencia de familia y amistades	Sí, afirma que no le afecta	Sí. Desaparecieron con los meses.
ERIKA	IJSUD (Mormón)	Sí, familia nuclear	Sí, convivencia	Sí, afirma que no le afecta	Sí, desaparecieron al reintegrarse
ALONSO	Testigo de Jehová	Sí, familia nuclear	Sí, convivencia	Sí. No fue drástico.	Sí, desaparecieron con los meses
RAQUEL	Testigo de Jehová	Sí, familia nuclear y extendida.	Sí, convivencia familiar y amistades	Sí, estima y respeto.	Sí, permanecen. Atención psicológica

Fuente: Elaboración propia con base en datos de trabajo de campo.

La categoría de pérdidas simbólicas no tuvo respuestas del todo claras en muchos entrevistados.

Al inquirirlos sobre si habían sufrido un desprestigio o eran menos valorados a raíz de su

abandono de los grupos religiosos, la mayoría no veía con claridad que lo hubieran sido. Sin embargo, a lo largo de las entrevistas muchos de ellos describieron el desprestigio o el rechazo que sufrieron ante su familia y sus antiguas amistades. Por ejemplo, mencionaron que había miembros de las iglesias que ya no les dirigían la palabra, que rechazaban su estilo de vida por tener sexualidad extramarital o un estilo de vida distinto, que no eran invitados a eventos sociales de amigos y familiares (graduaciones, bodas, convivios), cuando el resto de sus familiares sí eran invitados a dichos eventos. Este fue el principal indicador que se tomó en cuenta para medir las pérdidas simbólicas: datos proporcionados por los mismos entrevistados a lo largo de sus narraciones, donde aseveraban la pérdida de estima o el rechazo a sus estilos de vida por personas antes cercanas emocionalmente a ellos, a consecuencia de sus decisiones vinculadas a lo religioso.

Si bien es cierto, gran parte de las consecuencias de enfrentar a las estructuras de poder clerical son negativas para los sujetos que han cometido actos disidentes, pero también existen elementos positivos que ellos destacan como consecuencia de tomar distancia de los grupos religiosos a los cuales pertenecían.

Entre estos elementos benéficos como resultado del abandono de sus comunidades cristianas, fueron destacados, por al menos uno de los entrevistados, los siguientes: La libertad de decisión sobre sí mismos, sobre sus cuerpos, su alimentación, sus estilos de vida y sus gustos estéticos (arreglo personal, música que escuchan, asistencia al cine, prácticas sexuales, etc.); percatarse de la falta de equidad de género que había al interior de sus iglesias; alejarse de personas que describen como hipócritas o con doble moral (que tienen un discurso y comportamiento dentro de la comunidad de fieles y uno muy distinto fuera de ella); dejar de gastar parte de su presupuesto económico y tiempo personal en la iglesia; y desarrollar un pensamiento crítico

pues, ahora deben pensar por sí mismos sobre los temas que antes las creencias les resolvían (el sentido de la vida humana). Cuatro de los comentarios al respecto, externados por Telma, Sergio, Rodrigo y Eva respectivamente, se citan a continuación:

Pero en parte me siento más libre porque no hay alguien que me esté diciendo: "vas a hacer esto", "no has hecho aquello". A lo mejor sí perdí eso: lo social y la cercanía con la familia, pero gané libertad (Telma, entrevista, 2018).

Sí, cuando estás adentro se invisibilizan (las faltas de equidad); aceptas el estatus que tienes que seguir, porque difícilmente uno se cuestiona (...). Entonces eso no te permite generar libre albedrío para poder decir: ¿Por qué?; no te permite generar dudas porque no lo percibes (...). (Sergio, entrevista, 2018).

Ha mejorado (su vida), para mí ha mejorado muchísimo, muchísimo. Para empezar, me junto con gente que no es religiosa; me junto con gente que no es hipócrita. Cuando yo estuve dentro de la iglesia todo era una hipocresía muy grande, pero ya fuera es otra cosa, afuera todos se comportan de manera muy diferente. Y, yo ya estaba harto de eso, sabes, o sea era andar a escondidas, o nada más en los campamentos. Entonces yo ya me quería deshacer de eso, cuando salgo al mundo real, conozco el mundo real. (...) No así de las muchachas, de las muchachas para mí fue un alivio alejarme de ellas porque eran bien hipócritas sabes, eran niñas así de que "ahí sí, soy la hija de tal persona muy famosa en la iglesia y me porto muy bien", pero por atrás del papá tenían otra vida y para mí era como que muy feo eso (Rodrigo, entrevista, 2018).

Entrevistador: Al ya no reunirte con el grupo religioso, ¿Crees que has perdido algo?

Eva: No, de hecho, recuperaré, porque sí..., ya no invierto en la iglesia. También, ya no me hacen tanto *cocowash*, ya puedo pensar lo que yo quiero, como que me ayuda que ya me vale no estar de acuerdo con ellos o con otra persona, porque ellos si no estás de acuerdo te hacen a un lado y a

mí ya me vale o sea, ya no me pueden hacer a un lado por pensar diferente, no son la única y me voy a otra y si tampoco pues *bye* (Eva, entrevista, 2018).

Es destacable que en el planteamiento de esta tesis no fue un objetivo específico analizar las consecuencias benéficas que tenía el abandono de los grupos religiosos para los entrevistados. A pesar de ello, al preguntar sobre las consecuencias que conllevó el abandono de sus comunidades, 6 de los entrevistados se inclinaron a señalar las cosas positivas que esto implicó antes que sus pérdidas o conflictos personales. Sin embargo, al no ser un objetivo expreso en esta tesis, más de la mitad de los entrevistados no destacó los beneficios personales de haber abandonado a sus iglesias y no se les realizó la pregunta directa sobre esta dimensión. Por ello, se hizo el análisis del tema sobre los beneficios personales de abandonar a las comunidades religiosas en la medida de lo que la información empírica lo permitió, pero este aspecto puede tener un mayor desarrollo en futuras investigaciones sobre el fenómeno religioso.

3.4 Origen de los actos disidentes en los entrevistados.

En esta sección se aborda el primer pulso que dio origen posteriormente a los actos disidentes. Este origen primario del acto disidente se ilustra en la Tabla 3.4.1 (ordenado por tipo de disidencia y en orden alfabético), primero en forma de categoría general y después en forma de dimensión específica. También se incluyen algunos de los actos disidentes que fueron destacados por los entrevistados.

Tabla 3.4.1 Origen primario de la disidencia y actos disidentes como reacción.

Nombres	Origen del acto disidente, categoría:	Origen del acto disidente, dimensión:	Actos disidentes como reacción:
Clara	Crisis personal	Problemas de salud graves (cirugía, asilamiento prolongado), divorcio.	Abandono deliberado Solicitud de renuncia
Jorge	Crisis personal	Crisis de identidad/rebeldía juvenil Problemas familiares con padres	Arete corporal, protesta verbal, música rock, abandono deliberado
Sergio	Crisis personal	Orfandad Crisis de identidad en la juventud	Protesta verbal, activismo social antisistema, abandono deliberado
Sofía	Crisis personal (dudas teológicas, actos de dirigentes, sin espiritualidad)	Muerte de su padre, discriminación por motivos físicos en la iglesia, saber científico sobre pensamiento místico, doble moral de dirigentes	Uso de pantalón, ir al cine comercial, uso de aretes, consumo de alcohol, música
Teresa	Crisis personal	Violencia doméstica Divorcio (simultaneo)	Protesta verbal y escrita Panfletos, apostasía
Hernán	Actos de dirigentes Desacuerdos	Doble moral de dirigentes y miembros, desacuerdos con actos de dirigentes	Consumo de alcohol, centros nocturnos, protesta verbal (expulsión), relación homosexual
Leonardo	Actos de dirigentes Desacuerdos	Desacuerdo con actos de dirigentes y sobre el aspecto musical	Protesta verbal, abandono deliberado
Rodrigo	Actos de dirigentes Desacuerdos	Desacuerdos con actos de dirigentes, doble moral de líderes y miembros	Protesta verbal, alimentación, renuncia voluntaria (expulsión)
Alonso	Dudas teológicas	Sangre, saludo a la bandera y excomuni3n, desacuerdo interpretativo	Protesta verbal Destituci3n p3blica de publicador
Antonio	Dudas teológicas	Origen divino de la iglesia Normatividad con interpretaci3n humana; diezmos Rechazo al servicio misionero	Protesta verbal Negaci3n de servir como misionero Abandono deliberado, apostasía
Enrique	Dudas teológicas	Falta de comprensi3n de lo sagrado Dudas no resultas	Protesta verbal, relaci3n homosexual
Erika	Dudas teológicas	Falta de comprensi3n de lo sagrado Origen divino de la iglesia	Protesta verbal Abandono deliberado
Eva	Dudas teológicas (sin espiritualidad, doble moral de dirigentes)	Incongruencia de la Biblia Doble moral de dirigentes Diezmos/donativos exagerados	Protesta verbal, señas obscenas a imágenes, propaganda antirreligiosa en redes sociales, abandono deliberado
Gabriel	Dudas teológicas	Origen divino de la iglesia Cumplimiento profético de Cristo como mesías	Protesta verbal Abandono deliberado Transgénero
Telma	Dudas teológicas	Saber científico sobre pensamiento místico	Protesta verbal, uso de pantal3n en catecismo (desafío feminista), abandono deliberado
Raquel	Dudas teológicas (crisis personal)	Sangre, saludo a la bandera y excomuni3n, madre soltera	Protesta verbal, sexualidad extramarital (expulsión), tatuaje

Fuente: Elaboraci3n propia con base en datos de trabajo de campo.

Los actos disidentes en la mayoría de los casos son narrados como actos de reacci3n o protesta después de haber tenido diversos acercamientos con los líderes de sus iglesias para expresar sus dudas, desacuerdos o crisis, y no haber sido atendidas sus necesidades espirituales o emocionales

por parte de las comunidades religiosas. Los únicos actos disidentes constantes en los entrevistados fueron las protestas verbales y el abandono de las iglesias. Fuera de estos, los actos disidentes no parecen seguir patrones que puedan ser agrupados. Por ello, se consideró que para organizar la información de campo era más pertinente clasificar a los entrevistados por los motivos primarios que llevaron a los actos disidentes, que por actos disidentes en sí mismos.

A pesar de que las dimensiones específicas de las primeras crisis o inconformidades de los entrevistados son múltiples, en su origen primario pueden ser clasificadas en tres categorías generales:

- 1) Crisis personales;
- 2) Actos de dirigentes y miembros de las iglesias o desacuerdos con dirigentes;
- 3) Dudas teológicas.

Estas tres categorías generales servirán para disgregar la información obtenida en las entrevistas, presentando las narrativas de los casos más significativas de cada grupo, y utilizando las demás entrevistas de esas categorías como referencias comparativas de las primeras o bien, para complementar y contrastar la información. Se organizan de la siguiente manera, siguiendo el orden de las categorías arriba señaladas:

- 1) Entrevistas completas de Teresa y Sofía; casos de Sergio, Clara y Jorge como complementarios para el análisis en los siguientes capítulos.
- 2) Entrevistas completas de Hernán y Rodrigo; caso de Leonardo como complementario para el análisis.
- 3) Entrevistas completas de Telma y Antonio; casos de Enrique, Raquel, Alonso, Erika, Eva y Gabriel como complementarios para el análisis.

3.5 Trayectorias disidentes: casos de crisis personal.

Trayectoria de Teresa

Personas en entrevista: Teresa, 2 de sus familiares, entrevistador y asistente

Lugar: Casa de la madre de Teresa, colonia Mariano Matamoros

Duración: 2 horas, 2 periodos de 1 hora

Fecha de la entrevista: 08 de julio del 2018

Teresa es una mujer de 55 años, originaria de Guadalajara, Jalisco. En la actualidad está casada y tiene tres hijos entre los 21 y los 33 años. Vive desde hace 45 años de forma permanente en Tijuana, donde también vive su esposo, sus hijos, su madre, dos de sus hermanas y otros de sus parientes sanguíneos y políticos. Se dedicó al área de la salud como enfermera en una institución del sector público, donde también realizó sus estudios técnicos profesionales y en la actualidad es jubilada.

La formación religiosa de Teresa se dio en la iglesia católica, donde permaneció hasta los 25 años. Sin embargo, desde 4 o 5 años antes de su abandono ya había comenzado a buscar nuevos horizontes de espiritualidad. El motivo primario que ella evoca para esto fue una etapa de crisis ocasionada por problemas al interior del seno familiar, específicamente vinculadas a la violencia doméstica (psicológica no física) y la falta de apoyo de su pareja en distintos ámbitos cotidianos. Al verse dentro de esta crisis personal, no falta de limitaciones económicas, vio trastocada su estabilidad emocional y su fe como católica. Lo describe de la siguiente manera:

Pues yo era católica, apostólica y romana. Pero a mí ya desde ahí no me gustaba porque nunca me preguntaron si yo quería pertenecer o no, solo me bautizaron y ya, todo era muy rutinario, sin emoción. Yo intenté involucrarme y acercarme, incluso estaba en el coro de la iglesia y asistía siempre al catecismo, pero estaba insatisfecha con lo que la iglesia me ofrecía (...) Pues cuando me casé, como a los 19 años. Yo pensaba que nada más había católicos porque toda mi familia y amigos eran católicos (...) Y bueno, en ese tiempo yo comencé a tener problemas con mi esposo y acudí a la iglesia católica, que a mí me habían inculcado y, pues nadie me ayudó. Y empecé a rezar, pero sentía que las oraciones que me habían enseñado eran repetitivas y que no tenían mucho sentido. Realmente nunca me sacaban de ningún apuro (Teresa, entrevista, 2018).

La instancia en la que de inmediato buscó refugio ante sus crisis personales y emocionales fue la iglesia católica, donde acudió con el sacerdote de su parroquia y con algunos miembros de la feligresía con los que había desarrollado relaciones de amistad. Pero este apoyo le fue insuficiente para sus necesidades de respaldo emocional y material. Ella insistió por 4 o 5 años en encontrar refugio a sus aflicciones personales con el apoyo y respaldo de la comunidad religiosa católica (sacerdote y feligreses), incluso cambiándose de parroquia, pero afirma no haberlo encontrado. Solo intentaron ayudarla mediante la confesión, el rezo, las imágenes y la penitencia. Afirma:

Y ya, pues mis problemas se fueron agudizando más y más, y realmente ya no me importaba nada. Cuando uno pasa por problemas es cuando más se acuerda de Dios. Yo fui con el Padre para que me aconsejara. Y él me dijo que yo me arreglara con mi esposo, si no, no me daba comunión. Me retiré de esa parroquia y comencé a asistir a otra y pues el Padre de ahí tampoco me ayudó. Y pues, comencé a distanciarme de la iglesia, y yo sentía la necesidad de acercarme a Dios (Teresa, entrevista, 2018).

Transcurrido el tiempo, ella siguió asistiendo a la iglesia católica pero ya sin convicción, hasta que un día tocaron a su puerta los Testigos de Jehová y comenzaron a visitarla periódicamente. No progresó como miembro de esta comunidad religiosa, pero esto le permitió la oportunidad de avistar otras formas de relación con lo sagrado, más allá del catolicismo. En búsqueda de colmar su necesidad de sentirse parte de una comunidad religiosa donde se sintiera estimada, aceptada y respaldada, encontró a la iglesia evangélica mediante una amiga de su trabajo que la invitó a asistir a la iglesia evangélica con ella.

Teresa menciona que en su nueva adscripción religiosa no le fue difícil cumplir con los mandatos divinos pues en su formación católica le habían inculcado a temer a Dios, valores y tradiciones (como la Navidad) que ha seguido practicando. Afirma que solo tuvo que dejar a los ídolos y apegarse a la Biblia, no lo que el sacerdote dice. Pero lo que más destaca es que sintió que le importaba a alguien, disfruta servir a Dios mediante alabanzas, de una forma emotiva y con una relación directa con Él, sin intermediarios. Por ellos, se puede afirmar que vivió un proceso de conversión religiosa. Lo relata al decir:

Antes cuando iba a misa, iba sin una convicción, no sentía conexión con Dios, me sentía vacía. Y en cambio en la célula aprendí las cosas como me las decía Dios, como me las decía La Palabra de Dios (La Biblia), no como las decía el sacerdote. Y nos metían miedo en la iglesia (católica) de que todas las demás iglesias eran puras sectas, pero no. Yo no me quedé en la primera iglesia a la que fui..., pero ya que me decidí de salirme de la iglesia católica, pues yo dije "esto ya no lo quiero más". Y comencé a romper todos los papeles que tenía de la iglesia: los de comunión y todo lo de la católica (Teresa, entrevista, 2018).

Señala no haberse integrado en una denominación evangélica específica sino ser "cristiana universal"; asistir a iglesias evangélicas de corte pentecostal y no pentecostal, sintiéndose parte

de toda la comunidad evangélica. Solamente no le agrada el movimiento neopentecostal ni las manifestaciones carismáticas más radicales: hablar en lenguas o la curación por imposición de manos. Pues cree que si las personas tienen el "don de la sanación" deberían de dedicarse a curar a todos los seres humanos del mundo. Por ello se puede decir que su creencia cristiana es más un evangelismo conservador que un pentecostalismo carismático.

Teresa, se bautizó en Asambleas de Dios hace unos 30 años y posteriormente respaldó junto a su esposo y su hermana, con su asistencia y apoyos materiales, la fundación y el desarrollo de nuevas iglesias evangélicas en la zona este de Tijuana como lo es Vida Abundante. También ha colaborado en la apertura de diversas células de estudio de la Biblia para mujeres, incluyendo una en su casa y otra en casa de su hermana. Es aquí donde se encuentra su mayor disidencia pues como parte de su proselitismo religioso se considera apóstata católica, pues intenta convertir a miembros de dicha iglesia señalándoles los supuestos errores en que se encuentran²⁷. Incluso ha acudido a las afueras de las parroquias católicas de las que formaba parte para intentar persuadir a los asistentes de sus actuales creencias, lo que le ha ocasionado conflictos directos con los sacerdotes responsables.

La relación con su familia ha sido diversa. Una de sus hermanas junto a su esposo se convirtió al cristianismo evangélico. También los hijos de Teresa forman parte de la iglesia y su esposo, con que ahora lleva una relación armónica libre de violencia, funge como pastor. Pero, el resto de su familia sigue siendo católica. Al principio su madre la trató con dureza e incluso con amenazas de dejar de contar con ella si dimitía de la iglesia católica, pero con el paso de los años su actitud ha terminado cambiando y ya solo le solicita que no hable de religión cuando la visita. Sin

²⁷ Algunos de los supuestos errores que señala de la iglesia católica a lo largo de la entrevista, son: el uso de imágenes a las cuales llama "ídolos", la falta de comunión directa con Dios y los cobros por servicios religiosos.

embargo, sí es notoria la división que existe en la familia entre los que son católicos y los evangélicos. Como ejemplo, en la celebración de la Navidad se reúnen los evangélicos de la familia en una casa y los católicos de la familia en otra. Afirman que así se sienten más cómodos. Esto no priva que exista amistad, afecto y buenas relaciones en general entre ellos.

Al abandonar la iglesia católica Teresa sintió desaprobación y un cambio en el trato que su familia, especialmente su madre, tenía hacia ella. Y enfrentó crisis emocionales, las cuales ya arrastraba desde antes de salir del grupo y que fueron una de las causas de su ruptura. Pero estos sinsabores fueron desapareciendo con el tiempo al integrarse a la comunidad evangélica y al rodearse de familiares que le acompañaron en su trayecto. Por lo que afirma haber encontrado en el cristianismo evangélico lo que buscaba: una comunidad donde se siente estimada, respaldada y aceptada. Además de estar convencida de que tienen la verdad referente a la Biblia. Describe, sobre el respaldo recibido en las iglesias evangélicas:

Y ya en la iglesia cristiana sentí que tenía otra familia aparte de la que tenía. Yo nunca había sido demasiado buena para hacer amigos, nunca había sido demasiado sociable; pero en la iglesia me hice sociable, ahí sí me aceptaban e hice muchos amigos. Mientras en la católica sentía que ni me integraban, ni querían ser mis amigos, ni me tomaban en cuenta, ni les interesaba si iba o no iba; no me dieron apoyo cuando lo necesitaba (Teresa, entrevista, 2018).

En la actualidad, como creyente evangélica, recuerda sus actos disidentes con orgullo: sus protestas verbales, las cartas escritas manifestando desacuerdo, los panfletos (apostatas-evangelizadores) distribuidos fuera de las parroquias, las conversiones logradas por su testimonio y su abandono argumentado de catolicismo. Participó con entusiasmo en la entrevista pues cree que es una forma de dar testimonio desde el plano académico de por qué la gente

abandona a la iglesia católica, desde su perspectiva: por la falta de interés que tienen en la vida personal de los individuos particulares y por sus creencias mezcladas con paganismo e idolatría.

Trayectoria de Sofía

Personas presentes: Sofía, su pareja, y entrevistador

Lugar: Casa de Sofía, colonia Santa Fe

Duración: 2 horas; audio grabado 58:24

Fecha de la entrevista: 15 de noviembre del 2017

Sofía es una mujer heterosexual de 32, originaria de Tijuana, Baja California. Vive en unión libre desde hace 3 años y no tiene hijos. Es licenciada en comunicación y en la actualidad se dedica de tiempo completo a realizar estudios de posgrado. Toda su vida ha vivido en la ciudad de Tijuana, donde también residen su madre, sus tres hermanos y otros miembros de su familia. Tanto sus padres como buena parte de su familia pertenecían a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús desde que ella nació.

Por tanto, la formación religiosa de Sofía se dio en la Iglesia Apostólica (IAFCJ) en Tijuana, donde asistió permanentemente a la iglesia número 1, ubicada en la colonia Marrón, hasta la edad de 18 años de manera activa. A partir de esa edad comenzó a ausentarse de la iglesia por motivos de horario vinculados a su actividad escolar y laboral, pero siguió participando de manera esporádica en las actividades religiosas durante algunos años más. Fue hasta los 27 años cuando decidió de manera consciente ya no pertenecer a la agrupación religiosa por convicción.

Los motivos para su abandono del grupo son múltiples pero los centrales fueron relacionados con crisis personales. Las crisis personales se ocasionaron como consecuencia de la muerte de su padre cuando ella tenía 17 años y periodos de depresión severa. Los periodos de depresión pueden estar asociados desde su perspectiva a una inclinación natural de su personalidad y a su pérdida paterna temprana pero también a problemas en el seno familiar (económicos y entre hermanos), acoso sufrido dentro y fuera de la institución religiosa por características físicas y falta de capacidad adaptativa a relacionarse afectivamente en distintos grupos sociales. La muerte de su padre la asocia, además de su crisis emocional, con un vacío de autoridad ante la falta de una figura paterna que, aunado a su mayoría de edad, la llevó a tomar decisiones propias relacionadas con sus creencias. Afirma:

Me hacían mucho *bullying* los niños y niñas (...) me trataban muy mal en la iglesia y en la escuela no. En la escuela yo nunca sentí que me dijeran, bueno uno que otro, pero nunca sentí que me trataran como en la iglesia. Los niños de la escuela no, de hecho, en la escuela me sentía admirada porque era la más inteligente y así, bueno sí había alguno que otro que sentía envidia, pero en general eso me ayudaba mucho. Pero en la iglesia no importaba si era la más inteligente o la que más leía. No importaba, de todas formas, me trataban mal. (...) Pues yo creo que todo empezó en realidad cuando se murió mi papá. Porque la figura paterna es, quieras o no, como que tienes que venir a la iglesia, tienes que hacer tal y cual cosa. Se muere mi papá y yo creo que realmente fue ahí cuando empezó la crisis (Sofía, entrevista, 2017).

Algunos elementos secundarios que estuvieron asociados con su ruptura, fueron: la doble moral de los miembros de la iglesia²⁸, dudas teológicas que no tuvieron respuesta, el progresivo aprendizaje de conocimientos científicos para ella contrapuesto al saber místico, las restricciones

²⁸ Por ejemplo, el que los pastores de la iglesia recomendaran no ir al cine y ellos sí asistían con sus familias; el que recomendaran el uso de falda en todo momento para mujeres, mientras las esposas e hijas de los ministros usaran pantalón en actividades cotidianas; el que se predicara equidad y existiera clasismo al interior de la iglesia.

religiosas respecto a temas de alcohol, sexualidad, alimentos, música, aretes, etc.; y, a una carencia de sentimientos de espiritualidad que Sofía nunca fue capaz de experimentar al participar de los rituales y ceremonias de su iglesia.

Una vez que abandonó su fe, también la falta de equidad de género al interior de las iglesias se hizo evidente, sumándose a los motivos que la llevan a no desear regresar a la misma. Al tener hoy en día una pareja estable que no tiende al machismo teme que, si llegara a reintegrarse a una confesión religiosa cualquiera, su pareja podría seguir los consejos bíblicos respecto al liderazgo del hombre y la sumisión de la mujer, tanto en el hogar como en la congregación cristiana. Sofía recuerda algunos de sus actos transgresores y de sus reflexiones sobre la posición de la mujer en la iglesia, cuando señala:

Luego, pues sí, mis disidencias avanzaron del consumo de alcohol, a ir al cine, a usar pantalón para trabajar en el Burger King (...) Lo que me preguntaba es como pueden estar las mujeres aguantando tanto que, si no puedes tener novio de otro lugar, que no puedes usar pantalón, que no puedes beber, que no puedes bailar, que no puedes ¡nada!, ponerte aretes, eso fue otro que yo me puse los aretes como a los 22 (Sofía, entrevista, 2017).

El único escenario posible –aunque improbable– que ella ve para su reintegración a un grupo religioso es la necesidad de ser aceptada y reconocida por un grupo social, es decir, por necesidades afectivas de convivencia social y no por compartir creencias teológicas. Ve con añoranza cómo pueden existir “cristianos felices”: personas que creen que realmente están destinadas a servir a Dios, que confían en una vida celestial futura y que encuentran regocijo en ese servicio. Lo que ella nunca pudo sentir al estar dentro de la iglesia.

El abandono del grupo religioso no fue repentino, sino que fue un proceso amplio. De hecho, desde su primera crisis personal aguda hasta su decisión definitiva transcurrieron 9 años (entre los 18 y los 27 años). Durante este periodo tuvo pequeñas rebeldías que fueron evolucionando hasta su abandono definitivo cuando su vida ya era totalmente incongruente a las normas de la iglesia. El avance progresivo de sus actos transgresores, algunos de ellos disidentes, fue aproximadamente el siguiente: asistir al cine comercial cuando lo tenía prohibido en su familia (sin esconder el hecho de su familia), criticar los conocimientos bíblicos de los ministros y pastores ante otros miembros de la congregación, criticar en su familia las acciones de doble moral de los miembros de la iglesia, darle mayor valor al conocimiento científico que al saber religioso, uso de pantalón por decisión propia en espacios públicos, uso de aretes y maquillaje, consumo de alcohol, sexualidad extramarital (unión libre que no ocultó de la comunidad religiosa ni de su familia), abandono deliberado de la iglesia.

La relación con su familia se vio afectada en términos de convivencia, aunque no de forma radical. Fundamentalmente refiere que, puesto que la mayoría de su familia forma parte de la Iglesia Apostólica, al salir de la iglesia los domingos se reúnen para comer y realizar actividades lúdicas, de las cuales ella queda excluida por no asistir. También reconoce que su familia no está feliz con que ella viva en unión libre con su pareja, que seguramente desapruaban ese hecho y que les gustaría que formalizara su relación. Y que, al menos su madre, tiende a evitar hablar de las situaciones incómodas que se viven a consecuencia de su salida de la iglesia con una lógica de que "como si no hablara de ellas es como si no pasaran". Desde esta perspectiva se puede decir que existe un cierto distanciamiento social y una desaprobación pacífica de su estilo de vida. Sin embargo, esta actitud es sobreentendida y no agresiva o violenta.

A pesar de ello, Sofía sí ha pasado momentos complicados en el plano emocional desde su salida

del grupo hasta la fecha, lo que incluso la ha llevado a tener atención médica especializada. Aunque se le hace difícil distinguir si estos desórdenes emocionales han sido ocasionados principalmente por motivos de su distanciamiento de la religión o si tienen su origen en otro sitio, sí siente que su salida del grupo y la pérdida de la fe, la llevaron a perder el sentido de la vida. Afirma que, en el plano emocional, su salida del grupo y su distanciamiento están ligadas con que: nunca pudo llevarse bien con buena parte de los miembros de la iglesia e incluso sufrió acoso dentro de la iglesia desde la infancia; nunca tuvo una relación sensible grata de vinculación con Dios; le parecían que las reglas no tenían mucho sentido, pero sí le causaba conflicto emocional el romperlas; y muchos de los relatos bíblicos no le resultaban creíbles. En un segmento de la entrevista, realiza el siguiente resumen sobre su salida de la iglesia y algunos problemas emocionales vividos:

Es que te digo que son tres cosas diferentes: con buena parte de esa gente yo nunca me he podido llevar bien, aunque hay algunos que sí; la cuestión de que las sensaciones de vinculación con Dios no funcional al cien; y todas las reglas que me parecen que no tienen mucho sentido. Y bueno, ya ni siquiera mencionar en sí creo en Adán y Eva y Abraham y este..., Noe, etcétera. Porque eso ya sería..., yo creo que esa sí es una etapa que nunca he realizado como cuestionarme eso, pero pues no, eso no es nada creíble. (...) Pues que, en cierta forma, lo quieras o no, aunque no sientas nada y aunque así..., pues las creencias de la iglesia pues como que siempre te están diciendo que hay algo mejor en el futuro. Si estás aquí Dios te va a ayudar y tu futuro va a ser mejor. (...) Ellas (las personas de la iglesia) tienen, no sé cómo si un sentido de vida, eso suena como que muy acá, pero el simple hecho de tener todos los sábados que preparar tu clase que les das a los niños el domingo, este, o que vas a ayudar en la cocina. Cómo que sí le da un orden a tu vida, o sea, un "quiero hacer esto". Y pues yo como que me siento muy perdida, siento que eso sí ayudaría mucho, pero, o sea, yo he pensado mucho y..., si voy a otra iglesia (...). Pero no sé,

luego pienso..., si realmente los pesos, las obligaciones y todo eso valen la pena, y realmente no sé si algún día voy a poder cambiar (risas). Si realmente algún día voy a ser esa persona feliz que Dios transformó y esas cosas, no sé, por más que quiero ser positiva y creer en esas cosas. Sí creo que le he perdido el sentido a la vida (Sofía, entrevista, 2017).

En la actualidad Sofía sigue creyendo en Dios a su manera sin pertenecer a ninguna denominación religiosa. Algunos de sus parientes más cercanos también han abandonado la iglesia en fechas recientes. Planea casarse por el civil dentro del siguiente año con su actual pareja. Y, se ha involucrado en estudios referentes al respeto de los derechos de la mujer y la igualdad de género.

3.6 Trayectorias disidentes: casos de dudas teológicas.

Trayectoria de Antonio

Personas en entrevista: Antonio y entrevistador

Lugar: Sanborns de la calle 8, zona Centro

Duración: 3 horas; audio grabado 51:38

Fecha de la entrevista: 21 de enero del 2018

Antonio es un hombre heterosexual de 37 años. Lleva 6 años casado y tiene dos hijas. Es originario de Tijuana y hasta los 30 años residió de manera permanente en la ciudad. Desde su matrimonio ha iniciado a vivir en ambos lados de la frontera y recientemente su vida se ha desarrollado principalmente en la ciudad de San Diego, California. Antonio tiene dos

licenciaturas: en derecho y en literatura. En la actualidad se dedica a dar clases, atender negocios familiares y cuidar de su familia.

La formación religiosa de Antonio se dio en la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones). Su madre pertenecía a la iglesia desde su nacimiento, fue bautizada a los 8 años, pero llevaba tiempo distanciada hasta que comenzó a tener problemas en su matrimonio decidió reintegrarse a la iglesia. Antonio tenía 8 años en este periodo. Cuando su madre se reintegró a la iglesia su padre, que no había pertenecido antes a esa denominación religiosa, se convirtió del catolicismo a la fe de los Santos de los Últimos Días. Por lo que a los 8 años de Antonio ambos padres ya estaban dentro de la iglesia, así como su familia materna y más tarde su hermana. Él fue instruido en la fe, además de por sus padres, por misioneros. A los 12 años fue bautizado y como familia disidieron llevar el proceso de "sellamiento" en el templo de La Joya. Él lo describe así:

Yo como niño, recuerdo que me sentía un poco forzado por esas charlas. Recuerdo que yo estaba en la calle jugando con mis amigos y sí me decían: "Antonio, ven acá que ya llegaron las personas (los misioneros) a darte las pláticas". Y era pasar una hora en charla, ya estando ahí era algo muy ameno; eran pláticas muy digeribles. Pero sí siempre me sentía algo forzado a tomarlas. Recuerdo que a veces me escondía y los misioneros, salían a buscarme a la calle y me gritaban por mi nombre (risas). Yo me sentía un poco avergonzado con mis amigos quienes a veces no entendían, y yo tenía que explicarles, quienes eran y porqué me buscaban unos tipos con corbata. Y ya les decía que eran misioneros y de qué iglesia; y ya empezaba a gestarse cierta incomodidad de mi parte, yo lo notaba así. En resumidas cuentas, nos bautizamos. Mi papá se convierte a la iglesia. Yo en mi persona no puedo hablar propiamente de una conversión porque estaba muy pequeño, no era realmente consciente de lo que estaba viviendo. Pero, yo con mi familia estaba bien, disfrutaba ir a la iglesia, disfrutaba tener amigos, disfrutaba compartir tiempo con mi papá y

con mi mamá y, las cosas en casa pues fueron mejorando; antes había discusiones y ahora ya no las había. En consecuencia, uno piensa esto es bueno. Y, eso ocurrió así. Mi papá si sufrió una conversión auténtica, yo lo veo así. Él era católico pero practicante, realmente creyente. (...) Volviendo a lo que te comentaba sobre mi formación, yo creo que el primer evento que se me vino a la mente cuando me comentaste sobre tu tesis, fue que, tendría yo alrededor de unos 12 años (...) y acabábamos de dar un paso importante como familia, que consistía en el sellamiento. No sé si sabes, pero ahí casarse, sellarse en el templo, como en el templo de la Joya, es muy importante para el miembro de la iglesia, porque lo haces para la eternidad. Es hasta que la muerte te separe. Entonces tú al resucitar, resucitas con tu familia y con los miembros que tú te sellaste. Si no lo haces, no vas a resucitar, ese es el discurso. Entonces, es bueno y malo. Hay un poquito de temor de que si no me sello yo con mi familia no la voy a ver, esa era mi pregunta, y a mí me causaba un poquito de temor eso. Si mis padres se mueren mañana ya no los voy a volver a ver. O sea, cuando yo muera y resucitemos, no van a estar conmigo. Y, aparte uno es un niño, bueno, adolescente ya, pero aun así es uno muy manipulable y uno dice, bueno si los padres lo hacen uno lo hace y dice uno: "esto está bien" (Antonio, entrevista, 2018).

El primer conflicto o duda teológica que recuerda se dio por causa del diezmo que su padre daba en la iglesia pues lo consideraba excesivo y ridículo. Afirma que su padre daba, hace 20 años, entre 10 y 13 mil pesos semanales a la iglesia, procedente de sus negocios, lo que él consideraba exagerado. Pues, aunque la Biblia afirmara que había que darle a Dios el diezmo, él no consideraba que la iglesia tuviera que administrar la totalidad de ese dinero, sino que se podía dar a Dios mediante distintos tipos de servicio voluntario o ayudando al prójimo y no directamente en las arcas de una iglesia particular que le exigía el diezmo de manera íntegra *so pena* de sanción. Así que aún dentro de la iglesia ese fue su primer conflicto interpretativo de la Biblia.

Pasado el tiempo refiere que llegó el momento de hablar de sexualidad y sintió una incomodidad de que los dirigentes de su iglesia quisieran saber y controlar mediante entrevistas personales incluso temas como la masturbación. Pensaba que como individuo tenía derecho de tener su intimidad en privado, así que mintió sobre el tema al ser confrontado pues sintió que los obispos se entrometían en temas que creía no eran de su incumbencia. Señala que en su interior vivió ese episodio como un intento de coerción sobre su propio cuerpo ante el cual se reveló mintiendo y desdeñando la "educación sexual" que se le intento imponer. Esto no implica que tuviese una sexualidad activa ni desordenada simplemente, le resultaba excesivo considerar "tocamientos impuros" el explorar esporádicamente sus miembros sexuales durante su adolescencia. De nuevo aquí sintió que había una incongruencia entre el mensaje bíblico y las exageradas formas de control de la iglesia sobre todo ámbito de la vida de sus miembros. Lo narra de la siguiente manera:

Y, la primera situación como incómoda fue antes del sellamiento que tienes que pasar por una entrevista, que es como una especie de confesión en la iglesia católica, entonces, pasas con el obispo que en la iglesia católica sería el sacerdote. Yo era un adolescente de doce años, inexperto sexualmente obviamente. Tal vez para el canon actual eso ya no sea normal (risas), pero en ese momento yo era inexperto, y creo que hasta ese momento estaba tomando una clase..., creo que fue la primera vez que tomé la clase en la escuela sobre educación sexual. Y esta persona que me entrevistó que se llamaba..., no recuerdo su nombre completo, pero creo que se le decía presidente Angulo u Obispo Angulo..., era Obispo y después fue presidente dentro de la iglesia, son rangos o jerarquías dentro de la iglesia. Bueno, él siento que me hizo una entrevista muy frontal ¿no?, siempre mirándome a la cara (...). Y, recuerdo que a los 15 o 20 minutos de la entrevista me miró fijamente, porque estás tú solo con él, y..., me empezó a hablar de mi adolescencia, de los cambios que sufre mi cuerpo. Eh..., y me preguntó directamente: ¿Te

masturbas?, ¿haces tocamientos a tu cuerpo? Yo recuerdo..., sin duda le dije que no. Pero yo ya había comenzado la exploración con mi cuerpo. Pero recuerdo que fue incómodo, yo me dije: ¿Qué le voy a decir yo a este tipo?; ¿quién es? (risas). No, o sea, es algo muy privado ¿no? Ahorita lo comento ya como con risa, pero en ese momento sí fue algo así como..., y luego, me dije: "si no le digo lo que espera no me va a dar su recomendación para poder sellarme con mis papás", así que yo le mentí, le mentí. Le dije que no y lo miré a los ojos y no sentí ningún remordimiento porque me molesto, ¡me molestó! Y ahora, recientemente se lo comento a mi esposa y es algo que me incomoda. Y él me decía que los tocamientos impuros que no eran de Dios, que eso es algo que los tocamientos no deberían de ser, y que a mi edad era muy normal tener sueños húmedos. Eso sí era algo nuevo para mí, yo no sabía lo que era un sueño húmedo, él me lo explicó y me dijo que eso era normal entre los hombres castos de la iglesia; porque la iglesia requiere de hombres castos hasta llegar a su matrimonio. Pero sí fue un momento tenso porque eres adolescente, pero a la vez eres niño y yo sí fui un niño muy protegido de los papás nunca escuché..., nunca tuve yo acceso a pornografía (...). Pero sí, siempre recuerdo que..., lo que me dijo: que ese tipo de tocamientos no eran compatibles con la iglesia y que no debería hacerlos y que ofendía yo a mi padre celestial si los realizaba, recuerdo esos términos (Antonio, entrevista, 2018).

Durante su formación juvenil académica, Antonio ya había tenido algunas dudas respecto a temas teológicos como: si los Santos de los Últimos Días realmente eran la religión verdadera, si El Libro del Mormón era efectivamente de origen divino o incluso si el dios cristiano existía como ente real en el cielo. Él piensa que estas dudas surgieron como consecuencia de su formación en un colegio católico (Instituto México) donde él era el único mormón y el acercamiento que tuvo a la literatura antirreligiosa por algunos compañeros ateos que fue encontrando en las instancias escolares que le acercaron a esta bibliografía. Pero el tema que

terminó por desatar su conflicto definitivo fue cuando la iglesia le exigió cumplir con "el mandamiento" de ser misionero a la edad de 18 años.

Antonio deseaba continuar su formación profesional, estudiar derecho, estudiar literatura, realizar posgrados en el extranjero y no sentía el llamado a ser misionero de la iglesia. Al comentarle esto a los líderes de la iglesia no lo tomaron de la mejor manera y sintió de nuevo lo que había experimentado con el tema de la "educación sexual": coacción, amenaza y condicionamiento. Pero en esta etapa de su vida ya no optó por mentir sino por confrontar a la iglesia. Se resistió abiertamente a realizar el servicio misionero incluso cuando vinieron altos cargos de la iglesia a intentar persuadirlo de que era un mandato de Dios que debía cumplir. Él de nuevo disintió de las interpretaciones oficiales de la iglesia. Este fue el punto de ruptura definitivo para él. Antonio lo relata de la siguiente manera:

Y, llegó el punto en que vino una autoridad religiosa de Estados Unidos, un gringo, no recuerdo yo su nombre, pero hablaba un poco de español, y me entrevistó, entrevistó a tres muchachos de mi edad, que estábamos en la edad para poder partir hacia una misión. Y, nos entrevistó. Y, las otras personas salieron convencidas de que sí tenían que irse a una misión cuando antes de la entrevista estaban renuentes, no querían ir. Llega mi turno, yo a esta persona le digo lo que yo siento, lo que he leído, le digo que yo creo esto, que tengo dudas, que estos argumentos, que yo he leído estas cosas. Ah..., el gringo me supo escuchar y me dijo: "¿Cuántas lenguas hablas?", no pues solo español; y me dijo: "¿Entonces quieres estudiar?," y ya le dije: "Pues sí"; y, me dijo: "¿Sabes que esto es un mandamiento de Dios, no es algo de los hombres?". Y, yo dije: "Sí, pero aun así yo no puedo hacerlo porque no siento que sea lo correcto, yo no puedo ser deshonesto conmigo mismo, yo no quiero ir y regresarme a la mitad del camino porque yo tengo muchas dudas, y yo no creo en esto. Y, yo ya estoy dudando de la idea de Dios, entonces cómo voy a ir yo a hablar de Dios si yo ya estoy dudando de la idea de Dios". Sí, evidentemente me dio este

discurso de que era un mandato, pero al final del discurso me dijo: "has lo que tú creas necesario o adecuado, si no quieres hacerlo no lo hagas" (Antonio, entrevista, 2018).

Después de este momento, la ruptura y el enfrentamiento con la iglesia comenzaron a ser frontales. Se fue distanciando paulatinamente de la iglesia sin dejar de expresar ante los miembros de la iglesia y su familia los motivos para hacerlo, sus desacuerdos y sus diferencias. Hasta el punto de dejar de creer definitivamente en la existencia de un creador supremo y ver a la iglesia como un nido de intereses y pugnas políticas por el poder.

Respecto a su periodo de ruptura es ambiguo desde qué momento medirlo, si desde su primera inconformidad con el diezmo, su primera rebeldía con el tema de la sexualidad o desde su negativa del servicio misionero. Él lo mide desde su confrontación sobre el servicio misionero hasta su abandono definitivo de la iglesia y ateísmo en 7 años (de los 18 a los 25 años).

Su familia se entristeció, frustró y desilusionó ante su abandono de la iglesia, especialmente su madre y se vieron afectados algunos espacios para la convivencia que ligaban a su familia con la comunidad religiosa. De la misma manera se distanciaron algunas de las amistades que tenía al interior de la iglesia, y hay miembros de la iglesia que le han negado la palabra cuando se los ha encontrado en espacios públicos de la ciudad. Sin embargo, con el paso de los años, otros miembros de su familia incluyendo los más cercanos a él se han distanciado de la iglesia y le han dicho: "es que sí tenías razón Antonio en ciertas cosas que pensabas (sobre la iglesia)". Al señalar públicamente las faltas de la iglesia con la intención de que el resto de los feligreses se percaten y tomen distancia de ella, Antonio ha tendido a la apostasía entendida en estos términos. Es decir, no ha hecho carrera como apostata, pero reiteradas veces ha expresado y expresa ante

miembros de la iglesia, familiares, alumnos y conocidos los motivos que lo llevaron a perder la fe religiosa.

Respecto al plano emocional, implicó un periodo de adaptación en sus relaciones sociales y un sentimiento de pérdida. Señala que lo más sano hubiera sido recibir atención psicológica por eso, pero no la recibió. Afirma haber superado dicha etapa gracias a refugiarse en la escritura y la lectura como vías de escape emocional o fuga de dicha realidad. Pero con el paso de los meses reconstruyó sus redes de amistad y mejoraron sus relaciones de familia. No teniendo problemas emocionales en su vida posteriormente a esta etapa.

En la actualidad afirma disfrutar de una buena relación con su familia, pues ya ningún miembro de su familia nuclear está demasiado involucrado con la iglesia, aunque siguen perteneciendo a ella y asisten esporádicamente. Una característica que Antonio considera ingrata de algunos de sus antiguos compañeros de religión es cuando lo inquietan sobre su vida personal esperando —según interpreta— que le haya ido mal al estar distanciado de Dios. Y, señala, que se sorprenden cuando les describe que en su vida social no ha tenido ningún problema desde su salida y que le ha ido muy bien en el aspecto familiar y educativo. Afirma que en vez de alegrarse se extrañan como si al estar distanciado de la iglesia no pudiera ser bendecido y tuviera que estar sufriendo un castigo divino. Narró dos episodios referentes al tema, uno de ellos lo detalla de la siguiente manera:

Pero sí hay una persona que me conoció desde los doce años, él era mi obispo; él era de los obispos cuando yo estaba, en ese periodo. Y siempre que nos veíamos, hasta ahorita a los 37 años, siempre estuvo preguntándome, siempre estuvo inquiriendo como si quisiera que algo malo me ocurriera: “¿Cómo te va en la escuela?”, “¡oye, estás más gordito eh!”, “¿por qué no te has casado?”, “¿por qué no tienes novia?”. Estas cuestiones, porque duré un amplio periodo antes de

estar con mi actual pareja y tener mis niñas, duré toda la licenciatura sin pareja. Y sí era constante, imagínate no ver a una persona durante 8 meses y cada que la vez, no te hacía ningún comentario positivo, ¿no? Y, era comentar, “ ¿Qué onda, no piensas ir a la iglesia ya? ” (Antonio, entrevista, 2018).

En resumen, Antonio vivió una experiencia disidente totalmente de confrontación verbal de ideas e interpretaciones, primero bíblicas luego existenciales. Evolucionó desde el desacuerdo por el manejo del diezmo, por la coacción sobre el uso de su cuerpo (en la sexualidad), pasando por su negación al servicio misionero, su cuestionamiento de la sacralidad de la iglesia; hasta su abandono de la iglesia con voz alta y clara exponiendo sus motivos a líderes, amigos y familia e incluso su apostasía que distanció a miembros de su familia de la iglesia. A pesar de todo ello, nunca se distanció de los valores morales del cristianismo y cree que el modelo de vida sana le ha servido de mucho para llevar una vida productiva y exitosa en la sociedad contemporánea. Lo anterior lo lleva a educar a sus hijas, basado en los mismos principios cristianos, aunque no tomándolos como sagrados sino como una orientación de vida; y a la Biblia como una fuente de sabiduría humana (no divina).

Trayectoria de Telma

Personas en entrevista: Telma, entrevistador

Lugar: Sanborns, Centro

Duración: 2 horas; audio grabado 57:08

Fecha de la entrevista: 02 de marzo del 2018

Telma es una mujer heterosexual soltera de 26 años. Su familia es originaria del estado de Oaxaca. Desde su infancia ha tenido estancias de residencia prologadas tanto en Tijuana como en Oaxaca, vinculadas a enfermedades de parientes, a necesidades escolares y laborales y a elecciones propias. En Tijuana viven su madre, su hermano y otros miembros de su familia; su padre se mudó a los Estados Unidos hace unos 10 años. En la actualidad es independiente de su familia en términos económicos. Es licenciada en pedagogía y se desempeña laboralmente en el sector educativo y en el área del espectáculo (actúa en teatro).

La formación religiosa de Telma se dio desde su nacimiento en la iglesia católica a la cual pertenecían sus padres y toda su familia extendida. Las primeras experiencias que recuerda al respecto las refiere:

Mis papás son de Oaxaca, entonces el lugar donde crecieron era como un ranchito. Para el 12 de diciembre, lo de la virgen y la dimisión, o sea, al santo que veneran, supuestamente ese pueblo, le hacen varias celebraciones durante el año. Entonces cuando mis padres se vinieron para acá (a Tijuana) se trajeron mucho, se trajeron esas costumbres. Y, a pesar de que ellos estaban en otro lugar, siempre estaban con que: "ya es tiempo de que se va a celebrar quién sabe qué". Y eso, ¿no? Y, es como que: "vamos a rezar un rosario", cuando se celebran cosas del pueblo de que estábamos. Entonces se trajeron muchas cosas para acá (Telma, entrevista, 2018).

Telma realizó su primera comunión, su confirmación, se unió al coro de la iglesia y más tarde incluso sería catequista. Continúa relatando su desarrollo en la iglesia:

Y, como que empezamos a incluirnos más en la iglesia, yo a leer en la iglesia, en el coro y mi papá también a servir ahí; mi hermano de monaguillo, como más cercano. (...) Cualquiera entra al coro de una iglesia. Con que cantes con fe y con amor a Dios, con eso. Y sí, y..., fue cuando estuve como más integrada. Terminé mi primera comunión y mi confirmación y, las hice más o

menos como en un año, y..., ya estaba en primero de preparatoria cuando me fui al sur de nuevo. La adolescencia fue mi momento en que más entregada estuve a la iglesia; fue una parte aquí en Tijuana y una parte en Oaxaca. (...) Y..., pues aquí sí servía, iba a cursos, pues siempre me gustó, porque sí me gustaba leer, "proclamar la palabra de Dios" (risa de burla). Me gustaba mucho eso y los estímulos externos de: "lo haces muy bien, nos gusta", y eso. Y, seguí con eso, y cuando nos fuimos para allá, que fue cuando terminé mi primer año de secundaria, es decir, los dos años restantes de secundaria y de preparatoria, los viví en Oaxaca. Y allá fue como llegar a ese lugar, e integrarme directamente en la iglesia. Como integrarme nada más, no fue como llegar desde cero. Aparte de que en ese pueblito la mayor parte son familia, entonces ya sabían que yo andaba en rollos de la iglesia; entonces como que solo me acogieron para empezar a servir yo de nuevo. Y, me integré como colectora y después tomé un curso como catequista. Entonces ya era la catequista del ranchito ese. Entonces organizaba eventos, con los jóvenes como que vamos a hacer esto; llegaban seminaristas y hacíamos como que juegos, como que eventitos pequeños porque el pueblo es muy pequeño, un ranchito (Telma, entrevista, 2018).

El primer momento de duda respecto a la iglesia que ella recuerda fue cuando estaba en la preparatoria. Al entrar a la preparatoria comenzó a tomar distancia de la iglesia con el pretexto de la alta carga académica. Señala que la partida de su padre a los Estados Unidos fue un factor que le dio mayor libertad de decisión. También influyeron para sus dudas, los cuestionamientos realizados por la religión desde la academia y charlas con amigos. Pero sus dudas religiosas se generaron plenamente desde el plano teórico, no fue por crisis personales ni por no poder cumplir las normas de la iglesia o sentirse discriminada, sino por dudas respecto a lo enseñado dentro de la iglesia. Describe este momento al decir:

Después, cuando llego a la preparatoria como que ya empezaba a dudar ciertas cosas, pero yo me pongo a pensar y no sé bien dónde fue el quiebre. El único factor que hubo fue que mi papá se

fue para Estados Unidos, entonces mi papá ya no estaba; entonces como que empecé a alejarme un poco de la iglesia. Ese fue lo único que yo recuerdo que puedo haber sido; es como la variable (...) Había un maestro que nos hablaba como que cosas muy ligeras de que la iglesia, y la religión eran cosas estancadas que no nos dejaban pensar en algo más, pero muy sutil y así. Pero, pudo haber sido eso y, a la par, como que la figura paterna, ya no estaba. (...) Y no fue esa inquietud (en la sexualidad) la que me llevó a pensar distinto, fue algo ideológico, fueron las ideas, ya después fue eso (lo sexual). En cuanto a la rebeldía, siempre fui como de respetar a las autoridades. Cuando se va mi papá ya fue como que libertad, de alguna manera. (...) Fue un amigo, fue a partir de ahí. Era un amigo de la universidad, íbamos en la calafía platicando sobre eso, y me hizo como que despertar respecto a la religión y en cuanto al sistema capitalista y eso. Pudo haber sido a partir de ese momento, porque desde ese momento fue cuando también comencé a ver más lo referente al comunismo y toda esa área. Empecé a buscar otras áreas que no fuera la iglesia, empecé a buscar ahora sí que a empezar a tomar en cuenta esas verdades o esas otras explicaciones que tenían las cosas; y, sí, yo creo que fue esa vez; iba de regreso de la universidad en la noche y yo creo que fue a partir de ese momento. Y sí, empecé a buscar otros rollos, otras cosas (Telma, entrevista, 2018).

Telma pasó por dos eventos que le marcaron profundamente para perder la fe en la religión. El primero de ellos fue que cuando su madre enfermó su familia la responsabilizó por haberse distanciado de la iglesia. Además, recurrieran a la oración como principal recurso para intentar sanarla en vez de darle atención médica de forma inmediata. Ante este hecho —que casi le cuesta la vida a su madre— Telma sintió que no deseaba formar más parte de este tipo de pensamiento religioso y se orientó hacia el conocimiento científico. El segundo evento importante fue su acercamiento al Frente Popular Revolucionario (FPR). Un partido comunista con fuertes arraigo étnico al que fue invitada por amistades y con el cual se reunió durante dos

años. Es interesante saber que su paso por el comunismo lo interpreta como una segunda religión, es decir, un grupo con dogmas y creencias solo que sin Dios. Estos dos momentos de su vida la separaron totalmente de su fe católica.

Las dudas que fue generando son concernientes a: el pensamiento religioso como una forma poco razonable de explicar la realidad; considerar a la iglesia como un pensamiento místico oscuro y al pensamiento científico como la verdad; titubear sobre la idea misma del Dios cristiano. Admite:

Hace poco fui para allá con mi familia a Oaxaca y me quedé como medio año porque mi mamá se enfermó. Fue para allá de vacaciones y andaba esa enfermedad de que un mosquito te pica y no sé qué. Entonces fui para allá a cuidarla y una tía, que era muy religiosa, que en la época en la que yo estaba allá que era niña hasta la prepa, estaba muy apegada a mí, me decía: es que "tú eres la elegida de la familia para estar en la iglesia y les digo que ya no creo en eso". Y me dice "por eso está enferma tu mamá". Y, ya todo el pueblo decía que porque yo ya no creía mi mamá se había enfermado. Y bueno, pues ya iban a hacerle oraciones y todo el rollo. (...) Y, de hecho, a lo mejor, también tuvo que ver lo de mi familia que me decía que fue mi culpa que mi mamá estuviera enferma porque no creía en Dios, ¿no? Entonces a mi mamá la llevaban a rezos, a..., y, de hecho, también era un poco irónico porque la llevaban a cosas que a lo mejor era brujería y no sé qué. Después le dije, "no, vemos a un médico, a donde te hagan todos los estudios", entonces fuimos para allá y ya le diagnosticaron, nos dijeron que: qué bueno que la habíamos llevado rápido porque si eso avanzaba tal vez iba a morir. Y como rescate de eso, a lo mejor, dije "yo ya no puedo regresar a un lugar donde pase eso." (...) Pues me uní al grupo comunista como durante unos dos años y cuando salgo de ahí, dije: "si regreso a un grupo va a ser porque de verdad va a valer la pena dedicarle tiempo y esfuerzo a un a causa, y me tiene que llenar, si no, no regreso", pero fue a raíz de que yo creía que el comunismo era como la claridad, como que todo pasado por

la ciencia y la verdad; considerando que la iglesia y sus dogmas eran lo oscuro. Cuando me cuentas que, no era como la verdad sino que todo tienes sus fallas y no hay verdad (Telma, entrevista, 2018).

Sus actos transgresores, algunos de ellos disidentes, comenzaron a gestarse en desobediencias al sacerdote por considerarlo racista, uso de falda al dar el catecismo, inasistencia deliberada cuando era responsable del catecismo y de dirigir el canto, hasta su abandono de la iglesia deliberado y argumentado ante su familia y la unión el grupo comunista. Narra algunas de sus actos, de la siguiente manera:

Desobediencia al sacerdote, yo creo. A mí me caía mal (el sacerdote) porque era alemán y mi papá es de Oaxaca, entonces la piel es morena. Y, me acuerdo que lo hacía así como que: "como que tus ideas no sirven". Entonces yo veía eso y decía: " ¡Ay! ", pero era más bien por eso, no porque a mí me hubiera hecho algo o porque yo veía eso y me daba coraje. Y a veces me decía: "ve a hacer esto", y yo me quedaba ahí o lo ignoraba o cosas así. Allá en Oaxaca, fue cuando sí lo de la falda que siempre me molestó, varias veces para ir a dar catecismo, llevaba pantalón. Eso y... (risas), una vez que tenía que leer, que era como una ceremonia, creo que eran como esas cosas que el 24 de diciembre hacen como una ceremonia que no sé qué y arrullan al niño Dios y villancicos y esas cosas. Entonces a mí, me esperaban para dirigir los cantos, y yo decía, es que no quiero ir, tal vez era un momento de pequeña lucidez, donde dije no quiero, no quiero, no quiero ir; tengo flojera, no quiero estar ahí, no quiero. Y no fui, me quedé en mi casa, no sé cómo le hayan hecho, después me dijeron que ahí estaba mi tía que era la encargada de todo eso, entonces ella lo rescató rápido, pero no fui, dije "no quiero ir", y no fui (risa), y dejé botados los villancicos que eran parte importante de la ceremonia. (...) Que después me sentía culpable y lo iba y lo confesaba: "es que mentí para no ir a la iglesia", a pues "reza tanto", y después lo volvía a hacer (risas) (Telma, entrevista, 2018).

Telma afirma no haber enfrentado problemas emocionales pues es una persona que siempre ha tendido a estar sola, aun cuando perteneciera a la iglesia y al partido comunista. La relación con su familia nuclear no se vio afectada en mayor medida pues su madre y su hermano se distanciaron de la iglesia y no ha vuelto a tener contacto cercano con su padre. Del resto de su familia ha tendido a aislarse para evitar situaciones conflictivas. Así que la convivencia cercana con ellos sí se ha deteriorado, pero por decisión propia de Telma. Lo explica de la siguiente manera:

Es que me aislé yo misma para evitarme eso (rechazo y reclamos) porque sabía que en algún momento iba a pasar y no quería someterme a eso, y dije "mejor no voy a ver a nadie", y me aislé totalmente. Solo veo a mi madre y mi hermano, pero solo eso, me asilé totalmente para evitar eso. (...) Pues social como el hecho de los festejos y eso, pues ya no asisto, ya no convivo ni platico tanto con..., tenía una prima que era muy religiosa que era muy cercana a mí, pero como yo ya no asisto ahorita como que totalmente. Entonces, como amistades, e..., sí como que la parte social soy como que más reservada ya. A veces me siento como que si fuera egoísmo el que no quiero convivir con ellos, pero en realidad no, o sea, no me quiero someter tampoco a eso pues. Yo creo que eso, lo social y la cercanía de la familia pues (Telma, entrevista, 2018).

A pesar de sentirse cómoda en la soledad sin problemas emocionales, Telma expresa que lo único que añora del grupo de fieles es la convivencia que se da en esos círculos sociales, dice: "a veces paso por la iglesia y se ve tan bonito todo. Digo se ve tan bonito la comunidad, y se ve tan padre la..., tanta camaradería y todos, y unidos todos (Telma, entrevista, 2018). Por otra parte, dos incompatibilidades absolutas que ella ve entre su forma de pensar actual y la iglesia son: las restricciones sexuales y la inequidad de género. Temas que cuando se encontraba dentro de la iglesia invisibilizaba, pero de los que hoy está plenamente consciente y ve con desagrado.

Un último elemento que destaca es el enorme contraste entre vivir en una población rural pequeña de Oaxaca y vivir en Tijuana. Afirma que en la comunidad que vivía prácticamente todas las actividades sociales vespertinas tenían relación con la religión y sentía que su conducta era vigilada todo el tiempo, mientras en Tijuana cree que es muy grande la oferta de actividades para realizar por las tardes, sin tener una vigilancia estrecha, por lo que se siente con libertad.

3.7 Trayectorias disidentes: actos de miembros de la iglesia; desacuerdos.

Trayectoria de Hernán

Personas en entrevista: Hernán, su novio y entrevistador

Lugar: Sanborns, Plaza Río

Duración: 2 horas; audio grabado 1:43:32

Fecha de la entrevista: 19 de febrero del 2018

Hernán es un hombre homosexual de 47 años. Vive en unión libre con su novio, con quien tiene una relación monogámica estable y prolongada. Nació en Tijuana, donde ha vivido la mayor parte de su vida, pero actualmente reside en San Diego, California. Estudió una licenciatura en administración y una maestría en sistemas computacionales. Actualmente se desenvuelve profesionalmente como administrador de empresas vinculadas al sector salud.

Su educación religiosa se dio en iglesia de los Adventistas del Séptimo Día. Sus padres se separaron y su madre abandonó la iglesia católica para unirse a la iglesia adventista cuando él tenía 6 años. Lo que en la infancia le agradaba no eran tanto los aprendizajes bíblicos sino las

actividades lúdicas que se desarrollaban dentro del grupo religioso. Describe su formación dentro de la iglesia de la siguiente manera:

Nosotros íbamos a la iglesia adventista porque mis padres se separaron y mi madre no sintió que en la iglesia católica le dieran el apoyo o no sintió el vínculo y comenzó a ir a la iglesia adventista. No me preguntes bien cómo porque no sé, tendrías que preguntarle a ella. Yo era muy chico, tenía 6 o 7 años. A mí me gustaba ir porque de niño, íbamos a las 9 de la mañana y nosotros teníamos nuestra clase especial, que para un niño de 7 u 8 años, que te tuvieran y te dieran una clase a tu nivel que te expliquen y el que hubiera cantos y todo eso a tu nivel pues era muy gratificante. Sí, a veces te querías quedar en la casa a ver caricaturas o todo eso, sí. Pero el ir a la iglesia siempre también fue una actividad padre por todas las actividades pues. Lo único que no nos gustaba era el sermón pues, que era el culto que, de 11 a 12 de la mañana. Básicamente nosotros íbamos los sábados porque era el día que la iglesia observaba de la adoración y el respeto hacia Dios, pero también teníamos actividades los domingos porque yo asistía a un grupo, ¿No sé si lo conociste?, pero hay un grupo de niños que les dicen: "los conquistadores"; que es un grupo adventista de *boy scouts*, donde tienes actividades..., literalmente es un club de *boy scouts* mixto para la iglesia adventista. Y eso era los domingos como de 9 a 11 de la mañana a..., como dos horas los domingos (Hernán, entrevista, 2018).

Hernán se bautizó a los 12 años en la iglesia adventista y continuó siendo miembro activo de la iglesia sin sobresaltos hasta cerca de su mayoría de edad. Es entonces cuando se involucró en una serie de transgresiones religiosas influenciado por familiares, amigos y decisiones propias, sin estar realmente convencido de seguir ese derrotero. Pero, en esta etapa de su vida (alrededor de los 18 años) decide redirigir su trayectoria, encaminándola a sanear su relación íntegra con la iglesia. En sus palabras, expone:

En mi caso fue un poquito así de manera ruda porque cuando..., cuando adolescente, cuando comienzas a conocer que hay más cosas fuera de la iglesia. Bueno, creo que ya lo sabes que el adventista no va a los cines, no vamos a bailes, no consumimos coca ni café, y otros alimentos que no son permitidos porque La Biblia dice que no son alimentos puros. Y empiezo experimentar a salir con mis amigos del colegio; de hecho, la primera vez que yo fui a un antro nocturno fue con mi hermano, porque en la prepa. tenían un evento especial por La Revolución, y él iba a ir, y me dijo si quería ir, y yo le dije que no tenía identificación. Y él me dijo: "no te van a decir nada, vamos". Y yo fui, y ya, a él le pidieron identificación y a mí, no. Y yo no tomé ni bailé ni nada, pero sí estuve viendo. Y yo, sí había ido antes a bodas de la familia donde hay baile, y donde la gente toma y la gente fuma, pero era ahí un adolescente, un niño. Y, bueno pues luego ya, yo empecé a ir a antros. Ya cuando salimos del colegio yo comencé a ir que, al Baby Rock, que, a la Boa, a lo que estaba de moda entonces. Y yo siempre pedía una sangría preparada, esa era mi bebida alcohólica, y era una o eran dos. Y, así paso toda mi preparatoria. Entonces pues como que no estaba en la iglesia y no estaba fuera de la iglesia entonces ¿En dónde estaba? Y, tomo una decisión de que, ¡si voy a estar en la iglesia, voy a estar todo en la iglesia! Y comienzo a integrarme a un grupo y me comienzo a meter en las actividades como dirigente, de grupos de iglesias, sociedad de..., con los conquistadores apoyarles era otra manera de..., y este (inaudible). De hecho, una vez que estaba en Baby Rock estaba viendo como todo mundo estaba bailando y yo estaba en otro lugar, y cuando veía a la gente bailar, y cantar y moverse, y yo escuchando el ritmo de la música, se me hizo que estaba, así como en un rito de africanos, bailando alrededor de una fogata, convocando al espíritu de... lo que quieras. Y, dije, ¿Qué hago yo aquí?, ¿qué hago yo aquí si no es lo mío? Y, decidí dejar de tomar, decidí dejar de ir a esos lugares sociales, decidí dejar de ir al cine, porque aquí y allá nos dábamos nuestras escapadas para ir al cine, donde nadie nos viera, nos íbamos al otro lado (Estados Unidos), porque mucha de la gente no cruzaba, entonces nos íbamos al otro lado. Y te digo, decido

integrarme más y realmente estar en el grupo de la iglesia y en la iglesia (Hernán, entrevista, 2018).

Transcurrido el tiempo, dentro de la iglesia se comenzó a gestar una serie de situaciones que resultaron muy incómodas a Hernán. Fundamentalmente le molestó la actitud asumida por los líderes de la iglesia referente a: la vigilancia estricta de la conducta de los jóvenes, presión y chantaje a su persona para confesar actos transgresores propios y de otros miembros de la comunidad de fieles, y poner en ridículo frente a la iglesia a algunos de los miembros que habían quebrantado las normas del grupo. Narra algunas de estas experiencias:

Y, esa situación, fue muy específica porque se hizo como una cacería de brujas dentro de la iglesia donde empezaron a preguntarle a diferentes personas si..., no a preguntarles, sino que básicamente a acusarlos. Yo creo que todo comenzó por una chava que salió embarazada, y la gente dice es que ella sí salía, ella sí iba para acá. Y ya sabes salir embarazada alguien de la iglesia, sin estar casada, con alguien de fuera de la iglesia, era un pecado grave prácticamente. Y, ella dijo: "pero es que hay muchos de aquí que también salen y hacen cosas fuera de la iglesia, y no les dicen nada". Entonces eso desató la cacería de brujas, donde nos empezaron a llamar y a decirnos que nos habían visto en determinado lugar y que nos habían visto tomando y que ¿qué estábamos haciendo ahí? Y te lo digo porque esas preguntas me las hicieron a mí. Prácticamente me aislaron y me pidieron que fuera a una junta y me empezaron a preguntar. Los dirigentes de la iglesia. (...) No sé si el pastor estaba enterado de qué pasó, pero cuando a mí me hablaron me dijeron: "Fíjate que queremos hablar contigo porque nos dijo una persona que te vieron en El Terrenazo Caliente". Y yo me quedé, ¿Cuál es El Terrenazo Caliente? En realidad, yo no sabía cuál era El Terrenazo Caliente. Y, luego me dijeron, pues es que te vieron que estabas tomando y estabas fumando. Y, dije: "en la vida, bueno creo que una vez probé un cigarro y tenía 7 años, y no me gustó desde entonces y ya nunca he probado un cigarro. Y, si me acusas de que estuve

tomando yo te puedo decir que, de mis amigos de la iglesia, yo salía de la sociedad de jóvenes y me iba por años y nunca me pediste cuentas. Y, ahora que no lo estoy haciendo me estás reclamando". Y todo era como que: "entonces ayúdanos, dinos a quién has visto que ha hecho esto". Todo era a ver qué me podían sacar y hasta dónde iba a caer. Y eso a mí no me gustó porque todo era nada más acusar, pues para ver a quién echaban de cabeza. Y esa fue la causa principal que a mí me empezó a desmotivar muchísimo porque fue como quitarme la venda que crees que las personas que te están guiando y te están educando para que sigas un cierto rumbo o un rumbo correcto, son personas muy torcidas.(...) Y, por ejemplo, estoy muy de acuerdo por lo que es la iglesia que, si vas a estar en una iglesia pues sí, has las cosas como la iglesia te lo está pidiendo que lo hagas, pero no se trata de ir por una cacería de brujas, no se trata de ver a quién puedes culpar para decir que eres un buen dirigente de la iglesia. Así es como yo lo veía, en ese momento es la impresión que me dio, mucha gente me empezó a parecer hipócrita dentro de la iglesia, de hecho, yo en el momento no dejé de ir a la iglesia, yo seguía asistiendo y participando. (...): Sí, pues es que tienes un cierto respeto y una cierta admiración por las personas que cuando pierdes eso, es muy difícil que lo puedas recuperar. Es como una traición. (...) Por ejemplo, esa chica que te digo que salió embarazada. A ella, la hicieron que pasara al frente de la iglesia, que expusiera su pecado, de: "salí embarazada y me quiero disculpar con todos", y que pidiera perdón enfrente de la iglesia a la iglesia, por la actitud que había tomado y por haber sido pecaminosa. Y les pedía de favor a toda la iglesia, a la congregación que le dieran la oportunidad de quedarse en la iglesia. Y pues ya, la pusieron a prueba, la dejaron como seguir participando, pero fue como que todos sus cargos o sus responsabilidades le fueron quitadas, por decir, todos sus privilegios se los quitaron. Y la estuvieron observando, fue un foco de atención. Y, sí siento que los miembros de la iglesia la veían un poco, así como "ahí viene la pecadora", fulanita de tal (Hernán, entrevista, 2018).

A partir de entonces, Hernán se desmotivó y comenzó a distanciarse paulatinamente de la iglesia. Teniendo como pretexto el aumento en su carga laboral y que debió vivir algunos meses fuera de la ciudad, su asistencia a la iglesia fue muy irregular durante años. Además, comenzó a hacer lazos de amistad fuera de la iglesia con compañeros del trabajo. Dentro de este círculo social fue donde despertó su inquietud respecto a su inclinación homosexual.

Yo nunca me había preguntado mi estilo de vida o si a mí me gustaban los hombres o me gustaban las mujeres y yo siempre pensaba que iba a tener una familia y me iba a casar con una mujer y todo eso. Y que íbamos a ser felices para toda la vida. Pero no te voy a negar que cuando veía a un chavo, a un hombre decía: "mira qué guapo está"; sobre todo si lo veía sin camisa, ¿no? Pero siempre me lavaba el cerebro como parte de la religión. Y..., yo pensaba que bueno si lo veo guapo o le veo feo es lo mismo como cuando una chava habla de otra sobre qué bonita se ve, qué fea se ve, si le queda bonito el vestido o si le va bien el maquillaje. Yo así lo interpretaba, así lo sentía, tal vez para considerar que no estaba mal y que era normal lo que sentía. (...) Fíjate que no quiero decir que era tanto la represión sino como mi estilo de vida en ese momento estaba muy vinculado con la iglesia, no tenía la visión o la curiosidad de empezar a ver para otros lados. Cuando empiezo a dejar de ir, un sábado, dos sábados, tres sábados, que mi periodicidad empezó a menguar, entonces sí el ver la relación que esas dos personas tenían desató..., parecía exitoso, el cómo puede ser, y cómo pueden vivir juntos y ver la aceptación que tenían por parte de los otros compañeros de trabajo donde si había una reunión, una carne asada, una salida del grupo de trabajo, eran todos. (...) Ese fue el momento en que yo empecé a ver que yo tenía mis inclinaciones hacia el mismo sexo (Hernán, entrevista, 2018).

Hernán afirma que "las hipocresías" de algunos miembros de la iglesia, el proceder de los dirigentes de actuar y acusar a jóvenes sin tener conocimiento de causa, la discriminación por clase social y por inclinación sexual, fueron los principales puntos de desacuerdo que encontró

con la comunidad religiosa. Sus acciones transgresoras comenzaron pronto en su vida, desde sus ya relatadas salidas a los centros nocturnos, consumo de alcohol, asistencia a los cines, hasta su unión libre con una pareja homosexual. Sus disidencias fueron concretamente cuando manifestó su desagrado a los líderes de la iglesia por sus formas de proceder y sancionar las transgresiones, y su abandono deliberado de la iglesia externando sus motivos ante su familia. Más tarde su madre, su hermano y algunos de sus amigos también abandonaron la iglesia (desconoce si influenciados por él, pero sí por los mismos motivos).

Sobre la posibilidad de regresar a la iglesia, evidentemente por su relación homosexual se ve desmotivado de volver a esa misma religión, pues se le solicitaría realizar cambios en su vida de pareja a los que no está dispuesto. Admite que la formación humana que tuvo le pareció excelente en términos morales, e incluso las interpretaciones bíblicas que realizan los adventistas piensa que son correctas, afirma: "la enseñanza que tiene la iglesia adventista está muy acertada" (Hernán, entrevista, 2018).

Puesto que Hernán desarrollo una "doble vida" —como él afirma— no tuvo ningún tipo de conflicto emocional al abandonar la religión, pues ya tenía establecidas redes sociales de convivencia fuera de la iglesia al momento de su salida. Y más tarde se integró con grupos de convivencia homosexual, y su familia nuclear y algunos de sus mejores amigos también abandonó la iglesia. Describe, que a pesar de las pérdidas de convivencia con el resto de los miembros de la iglesia y el cierto rechazo o aislamiento que le intentaron imponer desde la comunidad de fieles, no es algo que le importe ni que le haya afectado en lo más mínimo en su persona. Hoy en día, sigue creyendo en Dios sin practicar ninguna religión.

Trayectoria de Rodrigo

Personas en entrevista: Rodrigo, su novia y entrevistador

Lugar: Starbucks, Playas de Tijuana

Duración: 2 horas; audio grabado 43:36

Fecha de la entrevista: 8 de agosto del 2018

Rodrigo es un hombre heterosexual de 31 años originario de Loa Mochis, Sinaloa. Su familia emigró a Tijuana cuando él tenía 4 años y ha residido en la ciudad desde entonces, donde también residen sus padres. Contrae nupcias con su novia este año, solamente por el civil. Es arquitecto de profesión, aunque se desenvuelve profesionalmente también como agente de bienes raíces.

Cuando Rodrigo nace su familia era católica, pero antes de que cumpliera los 8 años ya asistían a la iglesia adventista. Su madre y algunos de sus parientes se convirtieron a la iglesia adventista mientras su padre terminó por ser ateo. Ingresó a una primaria católica franciscana en Tijuana (Cristóbal Colón) donde su padre prestaba servicios de salud, pero al convertirse su madre de religión lo cambiaron de colegio, a él y a su hermana, al centro educativo adventista Salud y Saber ubicado en la zona centro de Tijuana. Relata este primero momento de contacto con la religión:

Bueno, nosotros somos de Sinaloa, como muchísima gente aquí, somos de los Mochis. Mis papás son médicos, entonces llegamos aquí porque nos dijeron que ocupaban médicos aquí y que aquí se ganaba bien como doctor, pero cada verano y cada invierno venía mi abuela y una hermana de mi mamá, porque el verano es muy difícil en Sinaloa y venían a pasarlo aquí, nosotros éramos

disque católicos, yo iba en el Cristóbal Colon, hice mi primaria en un colegio franciscano del centro (...) Mi abuelita y mi tía venían de Sinaloa en tren hasta Mexicali, ya de Mexicali para acá agarraban camión, entonces en un camión como esos en el que viajaban les tocó compartir con un señor que era de Oaxaca, que se apellidaba Rodríguez y también venía su sobrino, entonces en un retén los bajan y los empiezan a revisar de una manera muy racista y los hacen cantar el himno nacional, de esos soldados que se ven bien racistas, y pues mi abuela era peleonera pero en el buen sentido ¿no?, entonces se metió a defenderlos, porque pues eran mexicanos pero no se sabían el himno nacional y bla, bla, bla. Y pues entonces ya los dejaron pasar y entonces ellos no sabían tampoco a dónde venían a Tijuana, entonces llegaron a mi casa y por ellos llegó a mi casa, que era el señor Rodríguez, el hermano Rodríguez fue el primer contacto que mi familia tuvo con los adventistas. Nosotros no teníamos idea qué era esa religión, no sabíamos ni nada, pero pues mi mamá con los estudios bíblicos y todo eso se la ganaron y ya se convirtió. Yo tenía como 6 o 7 años, entonces mi mamá se cambió de religión totalmente y pues ya me cambio de colegio, me cambio al colegio Salud y Saber que está allá atrás donde está la Central K, la Jersey. Y ya pues ahí se desarrolló mi vida y la de mi hermana, yo estuve kínder y primero de primaria en el Cristóbal Colon, mi hermana no, mi hermana desde el kínder estuvo en Salud y Saber; ahí estuvimos hasta la preparatoria. Y ¿cuáles son mis vivencias?, pues mis vivencias son muy padres, a mí me gustó mucho porque pues ahí formamos parte de los *boy scouts*, que son los "pathfinders" o "los conquistadores", que pues ahí son "los conquistadores", entonces a un niño que lo llevan de campamento y lo enseñan a usar cuchillo, como a todo lo que implica el campamento, a mí se me hacía super bien (Rodrigo, entrevista, 2018).

El motivo central por el que comenzó a distanciarse de la iglesia fue la discrepancia con actitudes asumidas por miembros de la iglesia, ya fueran los líderes o el resto de la comunidad, referente a temas de: el manejo de los diezmos, las sanciones desiguales aplicadas a los miembros, la segregación por clase social, las pugnas políticas respecto a las jerarquías al

interior de la iglesia, la protección a miembros de la iglesia que han cometido delitos y la discriminación racial. Algunos de estos temas los expresa al decir:

A mí no (discriminación), pero yo sí vi que se la dieran a otros, por clase social y por racismo, muy cabrón, por morenos. Y, yo ya mayor..., has de cuenta que en "los conquistadores" cuando yo estuve ya era yo Mayor, y yo era el encargado de cuidar a los niños, entonces siempre había una discriminación muy canija hacia los niños que no tenían dinero, porque tú ocupas ir con el uniforme a presentarte (...) sobre todo porque estás hablando de cosas militares, de botas de 1200 pesos y cosas así y a los que no tienen uniforme no los dejan tomar, los dejan en el camión y cosas así; y se me hacía muy gacho. (...) Mira, te voy a decir una cosa: los adventistas son muy clasistas, súper clasistas. No es lo mismo ser hijo de Héctor, que ser hijo de mi mamá (médico), entonces ellos a pesar de que ya no voy y me paro ahí me siguen dando trabajo. Por ejemplo, a mí hay gente aquí en playas (...) mucha gente que se fue, me encargaron sus propiedades, para vender sus propiedades para irse a vivir allá (a Montemorelos) y retirarse y morir allí. Pero me la dan a mí, siendo que ya no voy a la iglesia y habiendo en la iglesia ingenieros civiles, pero como son hijos de trabajadores o albañiles, pues me la dan a mí que soy hijo de una doctora de prestigio de la iglesia (y arquitecto por la IBERO). (...) Y ¿Por qué dejé de ir? Pues porque ya te sientes incómodo, por unas ciertas situaciones incómodas de actividades que hacía la iglesia y que no me gustaban, sobre todo el comportamiento sectario, sectario dentro de la secta, por ejemplo, le digo a mi novia que no es lo mismo ser hijo de mi mamá que ser hijo de un don nadie. Por ejemplo, en la misma iglesia hay rangos, unos de los máximos rangos que no sea pastor se llama anciano de iglesia, que es un anciano en la iglesia, pero yo nunca podría haber sido anciano de iglesia porque yo no nací en la iglesia, pues tienes que nacer en la iglesia para ser anciano de iglesia, a pesar de que yo entré en la infancia, no podía ser anciano porque para poder ser anciano tienes que nacer siendo adventista, tienes que tener como un ungimiento en aceite de oliva, te ungen y eso. La otra cosa que no me gustaba era la protección tan grande que tenían; a mí lo que

me marcó muy canijo es que mi profesor de sexto año de educación física que se llamaba (dice nombre), el violó a un niño, a una niña y a un niño, y en esto mi mamá estuvo incluida porque era la encargada en salud, y decidieron no denunciar porque "Cristo juzga y no ellos". Yo le dije a mi mamá "están haciendo exactamente lo mismo que la iglesia católica" (...) Entonces mi papá se enteró de eso y ya fue como nuestro desenamoramiento de la iglesia, porque critican mucho a la iglesia católica en esta religión y cometen siempre los mismos errores que en la iglesia católica siempre cometen, eso es como te puedo decir mi vivencia rápidamente. (...) Otra cosa también, ¿porque nos mandan a nosotros los niños a predicar, cuando ellos tienen empresas multinacionales súper importantes?, como *Kellog's*, *Jersey*, *National Geographic* es adventista, ¿porque te mandan a predicar como niño cuando ellos tienen medios masivos de comunicación? Eso es rápidamente como te puedo decir mi vivencia, y cuando yo conocí a gente que no era cristiana se me hizo de mucho mejor calidad. (...) Me tocaron sesiones donde nos regañaban porque no se había recibido suficiente dinero, y sacaban gráficas (sobre lo financiero), se comportan como oficina. Tienen gráficas y tienen metas de recolección y si no las cumples te regañan (Rodrigo, entrevista, 2018).

Rodrigo fue expulsado de la iglesia adventista cuando cursaba la universidad, unos 5 años después de haberse distanciado de la misma. El pastor y anciano de su iglesia realizaban visitas continuas a su casa puesto que su madre sigue siendo miembro activo y responsables del área de salud de la iglesia. En estas visitas dialogaban con él respecto a su condición dentro de la iglesia. En una de estas conversaciones tanto él como su hermana encararon a los líderes de la iglesia respecto a sus desacuerdos y solicitaron verbalmente ya no pertenecer a la iglesia, por lo que ambos fueron expulsados.

La convivencia con el resto de la comunidad de fieles sufrió un detrimento desde que comenzó a distanciarse del grupo religioso, sobre todo el fin de semana donde desarrollaba actividades

religiosas los sábados y recreativas los domingos. Fuera de esto su convivencia familiar no parece haber tenido grandes sobresaltos considerando que su padre ya era ateo, su novia es atea, su hermana fue expulsada junto con él y solo su madre quedó como miembro de la iglesia dentro de su familia nuclear. Y su familia extendida no habitaba en la ciudad en la época de su salida, por lo que no hubo problemas en el seno de su familia, más que frecuentes invitaciones cordiales de su madre a regresar a la iglesia.

Emocionalmente Rodrigo atestigua haber pasado por un corto periodo donde se vio afectado por la pérdida de convivencia en los grupos de amistad con los miembros de la iglesia, pero no entró en ningún tipo de crisis emocional severa. Afirma haber tenido convivencia y amistades fuera del grupo religioso desde que era miembro activo, lo que le permitió una transición rápida a su nuevo rol de vida.

Al principio sí, obviamente (crisis emocional), porque imagínate, tenía campamentos. La iglesia a donde asiste mi mamá está bien *cool* si eres joven tienes entrenamiento de cuchillos, entrenamiento de nudos, entrenamiento de primeros auxilios, entrenamiento de campamentos. (...) A mí me enseñó a disparar, me enseñó a cargar un rifle, porque todo esto tiene un objetivo, que es el Armagedón, los mil años que le llaman ellos de guerra entre el diablo y el cielo, entonces tienes que prepárate para la guerra, tienes que estar preparado para eso. Está bien loco. (...) Sí, sí tenía una doble vida, definitivamente.

Entrevistador: ¿Crees que posiblemente por eso no te fue tan difícil adaptarte una vez que saliste de la iglesia?

Rodrigo: Ajá, exactamente. Porque ya tenía ciertas amistades, cierta convivencia fuera de la iglesia (Rodrigo, entrevista, 2018).

Respecto a sus actos disidentes define concretamente que: se burlaba en ocasiones de las restricciones en el consumo de alimentos prohibidos por la iglesia adventista e invitaba a otros de los miembros a consumirlos; abordó a su madre, al anciano y al pastor sobre su distanciamiento de la iglesia por los desacuerdos antes señalados, principalmente por el tema del ocultamiento de delitos ante las autoridades civiles; ingresó a un grupo masón en Tijuana y no ocultó el hecho de su comunidad religiosa; y, solicitó verbalmente su renuncia de la iglesia (él y su hermana simultáneamente) ante los dirigentes en una visita domiciliaria que terminó convirtiéndose en la expulsión de ambos. Así relata algunas de sus disidencias:

Y de repente veías que yo estaba comiendo carne asada y cosas así y los demás me preguntaban porque comía eso, y les decía que porque saben buenos (risas). Y les decía, pruébalos, y les daba de comer carne y coca cola (risas). (...) Ah y otra cosa también, cuando yo entré al masonismo, empezaron a decirme, no que la masonería es satánica, pero la fundadora de la iglesia, que es la hermana Helena White, su esposo era un masón reconocidísimo, súper famoso. De hecho, la tumba de ella tiene inscripciones, el obelisco y la escuadra de compás que la reconocen dentro de la masonería porque su esposo y ella fueron masones reconocidos (Rodrigo, entrevista, 2018).

En fechas recientes, Rodrigo ha seguido recibiendo invitaciones para reintegrarse a la comunidad religiosa. En una carta íntegra que tuvo la amabilidad de facilitar para su publicación en esta tesis (ver anexo 3.1), se le invita a olvidar el pasado y reintegrarse a la iglesia. Lo más sorprendente de la carta es que le suplican perdón si en algo le fallaron por ser indiferentes o descuidados. Rodrigo afirma que no a todos los expulsados les hacen llegar este tipo de cartas, solo a los que tiene familiares prestigiados en la iglesia o un alto nivel económico.

Rodrigo reiteró enfáticamente que no tiene intenciones de regresar a formar parte de la comunidad de fieles adventistas, aunque ha acompañado a su madre a la iglesia en ocasiones

esporádicas durante los últimos 10 años. Él sigue creyendo en Dios sin practicar ninguna religión, señala solo creer en el mensaje de Cristo, pero no en la iglesia. Participó en esta tesis con entusiasmo y fue un informante clave durante toda la investigación para conocer el interior de la iglesia adventista en Tijuana. Lo hizo, según afirmó, con la única motivación por dar respaldo a la investigación científica referente a temáticas sobre la religión.

Conclusiones del capítulo.

A pesar de la complejidad que implicó inicialmente la localización de personas disidentes con el perfil deseado, finalmente con las entrevistas obtenidas hay datos suficientes para cumplir los objetivos planteados y resolver las preguntas de investigación realizadas en la introducción de esta tesis. Pues se cumplieron los perfiles prospectados, se tuvo la pluralidad religiosa que este estudio precisaba, se contó con la diversidad sexual propuesta y, principalmente, se obtuvieron narraciones significativas de disidencias religiosas con diversas causas y consecuencias.

Cabe señalar —una vez más— que en este estudio no se buscó una muestra representativa de cada grupo religioso para dar cuenta de un comportamiento generalizable, sino analizar trayectorias de experiencias disidentes particulares desde la perspectiva de las identidades narrativas. Mediante estas experiencias individuales se buscó tener un panorama de lo que han vivido algunos sujetos que han cometido actos disidentes dentro de las denominaciones religiosas cristianas más concurridas en Tijuana. Así poder comprender lo que viven, sienten y piensan al momento de sus transgresiones, de sus disidencias y de sus abandonos. A su vez, conocer las reacciones de las comunidades religiosas, principalmente desde las estructuras de poder, frente a estos actos y las consecuencias en las trayectorias de vida de los sujetos

infractores. Si bien, sus experiencias no son constantes tipo causa-efecto, sí nos permiten tener una mirilla a través de la cual poder comprender el complejo universo de las relaciones de poder en la esfera eclesial.

Para llevar a buen caudal este estudio se precisó describir puntualmente los datos recogidos al realizar el trabajo de campo. Por lo que en este capítulo se diseñaron 5 tablas donde se registró información sobre los entrevistados, referente a: sus iglesias de procedencia; sus datos biográficos; la temporalidad de sus procesos disidentes; sus afectaciones familiares, sociales, simbólicas y emocionales; el origen de sus discrepancias religiosas y los actos disidentes concretos que cometieron.

Posteriormente, con base en la clasificación realizada por el origen de sus actos disidentes y por lo significativo del contenido de sus narraciones, se seleccionaron 6 casos para describir en extenso sus trayectorias personales. Mediante la descripción de estas narrativas se desagregó una parte sustantiva de los datos empíricos recogidos durante las entrevistas. Anclados en estos relatos se intentó mostrar las causas y consecuencias de las disidencias religiosas.

Los procesos disidentes comenzaron desde las crisis personales, las dudas teológicas y los desacuerdos con actos de miembros de las iglesias, pero germinaron al ser desatendidos los individuos que presentaban estos primeros atisbos de rebeldía. La falta de atención o respuestas, fundamentalmente espiritual (o religiosa) y emocional, propició que los individuos fueran tomando distancia de sus grupos. Con el enfriamiento de su fe, los actos transgresores fueron apareciendo, muchos de estos actos llegando al grado de la disidencia²⁹.

²⁹ El acto disidente como fue definido en el capítulo teórico implica: pertenencia (al grupo), intencionalidad (del actor) y perceptibilidad (del acto). A diferencia del acto transgresor que solo es romper con las reglas de la iglesia. Todo acto disidente es transgresor, pero no todo acto transgresor es disidente.

Con la información obtenida durante el trabajo de campo la hipótesis planteada en la introducción de esta tesis ha sido refutada y otros datos han aportado elementos que eran insospechados al comenzar a realizar el trabajo de investigación. La hipótesis refutada es referente a que la lucha por la equidad de poder, de clase, de género, de decisión, etc., iba a ser el motivo central que causara la disidencia. Se planteaba que particularmente la equidad de género iba a mover a la acción sobre todo a aquellos sujetos que sufrían de discriminación o marginalidad en los sistemas religiosos institucionales cristianos marcadamente patriarcales (mujeres, homosexuales, transgénero). Pero, esto no ocurrió con los entrevistados, ninguno de los 16 abandonó su iglesia por una lucha abierta sobre temas de equidad. De hecho, algunos señalaron que al interior de las iglesias ni siquiera percibían la subordinación de la mujer al hombre y el rechazo a la homosexualidad, o bien, lo normalizaban como un mandato divino. Y las personas homosexuales y transgénero ni siquiera se habían percatado de sus inclinaciones sexuales cuando pertenecían a las iglesias, sino que lo hicieron una vez que las habían abandonado.

Las particularidades que resultaron imprevistas al momento de elaborar el protocolo de investigación y terminaron por estar presentes en los resultados, fueron: la enorme influencia de las relaciones familiares en las decisiones concernientes a los actos disidentes, la importancia de la figura de autoridad paterna para sentirse con libertad de deslindarse del grupo religioso ante la ausencia del padre de familia por fallecimiento, migración o movilidad religiosa (en 3 casos) y, que abandonar la comunidad religiosa también puede presentar elementos muy positivos en la vida de algunos exmiembros.

Otra característica destacable observada durante el trabajo de campo fue que la gran mayoría de los entrevistados conservó el esquema moral cristiano con base en el cual habían sido educados

desde su infancia. Es decir, abandonaron sus iglesias, transgredieron algunas de las normas, cometieron actos disidentes, perdieron la fe en su religión y en muchos casos en la existencia de Dios, pero les pareció al final de este proceso que la formación moral enseñada en las iglesias era adecuada para llevar vidas sanas y productivas en la sociedad contemporánea. Esto nos recuerda tanto la noción de *habitus* de Bourdieu (2006) como la relación entre el capitalismo y el protestantismo en Weber (1991); temas que serán expuestos en el siguiente capítulo.

El proceso de análisis se realizó con amplitud en los capítulos IV y V. El análisis de las entrevistas y de los demás datos recolectados en la observación etnográfica y en los diálogos informales consta de ir desglosando minuciosamente en cada subtema las respuestas a las hipótesis propuestas y a los objetivos específicos planteados. Siempre teniendo como parte indispensable del proceso analítico la herramienta teórico-metodológica de las identidades narrativas. Por lo que resulta indispensable señalar la forma en que los entrevistados significaron sus experiencias, las lógicas de sus procesos de ruptura y la interpretación que realizaron de lo ocurrido en sus trayectorias de vida. De esta manera se da respuestas precisas a la pregunta central de investigación referente a las causas y consecuencias de las disidencias religiosas.

CAPÍTULO IV.

TRAYECTORIAS BIOGRÁFICAS DESCRIPTIVO- INTERPRETATIVAS DE EXPERIENCIAS DISIDENTES.

Introducción.

Este es el primer capítulo destinado a analizar los resultados del trabajo de investigación descritos en el capítulo III. En él, se profundiza sobre la biografía de los sujetos entrevistados cuando resulta pertinente para las temáticas expuestas, se describen sus experiencias dentro de las organizaciones religiosas a lo largo de sus trayectorias de vida y se interpretan los relatos de sus experiencias disidentes de acuerdo con las teorías planteadas en el capítulo inicial. Es decir, se intenta ser fiel a los relatos de los sujetos desde las identidades narrativas, realizar un análisis de las estructuras religiosas dentro de las cuales transcurrieron sus vidas e interpretar sus oportunidades disidentes para retomar el control sobre sí mismos.

De la totalidad de personas que formaron parte de este estudio (16 entrevistados), 14 crecieron desde la infancia dentro de familias donde al menos uno de sus padres pertenecía a las iglesias de las que después ellos disintieron; y, 15 fueron miembros de sus comunidades religiosas antes de los 12 años. De los 16 entrevistados, 14 dejaron de pertenecer a sus agrupaciones religiosas de forma permanente, excepto Leonardo y Jorge. Leonardo se integró a una iglesia evangélica distinta a la que asistía, donde se mantiene activo hasta la fecha, y Jorge, después de algunos

años distanciados, regresó a la iglesia Apostólica y se mantuvo como ministro de la iglesia 10 años antes de volver a renunciar³⁰. Si bien, 3 de los entrevistados no llegaron a bautizarse en sus iglesias (Sofía, Enrique y Alonso), sí formaban parte activa de la comunidad y participaban con frecuencia en las actividades organizadas por miembros de sus iglesias³¹. Por lo que ellos mismos se definieron en estos periodos de tiempo, como pertenecientes a las instituciones cristianas y sus asociaciones religiosas de pertenencia los asumían como miembros de su comunidad de fieles —según refieren los entrevistados—, al haber crecido en familias pertenecientes a sus iglesias desde la infancia temprana y haberse reunido en sus congregaciones hasta después de su mayoría de edad.

Abordando la organización del capítulo IV, éste está dividido en tres secciones. En el apartado 4.1 se concentra información sobre los entrevistados referente a: datos biográficos vinculados al parentesco, su formación temprana dentro de las iglesias, los lazos familiares que les unen con la religión aun estando fuera de ella (expulsados en algunos casos) y, la compleja convivencia que han mantenido en familias donde no todos los miembros comparten las mismas creencias de carácter religioso.

En el subtema 4.2 se puntualizan las acciones disidentes concretas que han cometido los entrevistados a lo largo de sus trayectorias de vida, desde sus propias narrativas. Aquí es notable observar las profundas huellas que dejaron en ellos las enseñanzas religiosas que tuvieron en su formación, algunas de las cuales sobreviven a sus rompimientos religiosos, como: hábitos, valores y estilos de vida. También serán analizados en este apartado las posibilidades de retorno

³⁰ Cabe señalar que su nueva renuncia a la iglesia se dio cuatro meses después de haberle realizado la entrevista. Durante el periodo en que se escribía este capítulo. Entonces, al momento de realizarle la entrevista era miembro activo de la iglesia y ministro de música.

³¹ En caso de Alonso participaba como publicador activo semanalmente con los Testigos de Jehová. Por lo que contaba como miembro activo de la iglesia en sus registros oficiales.

a los grupos religiosos que ellos vislumbran para sí mismos. Es importante señalar que muchos deseos de retorno estén motivados por necesidades sociales y afectivas más que por convicciones religiosas, afinidades morales, amor o temor a una deidad. La última sección de este subtema nos acerca a las potenciales afectaciones que los entrevistados interpretan que generaron hacia sus comunidades religiosas de origen como reacción o consecuencia de sus actos disidentes. Pocos de ellos creen haber impactado a las estructuras religiosas, fuera de sus núcleos cercanos de convivencia familiar y social. Sin embargo, estas microrrevoluciones no son menos importantes en lo que concierne a sus enfrentamientos a las estructuras de poder.

El último subtítulo del capítulo está destinado a realizar una revisión de la influencia de la diversidad cultural y religiosa en Tijuana como posible impulsor de los actos disidentes en los entrevistados. De nuevo son los mismos entrevistados los que narran cómo sus vidas se desarrollaron en la ciudad influidos por puntos de vista heterogéneos, ante un clima social de cierta apertura o tolerancia hacia ideas religiosas y explicativas de la realidad distintas a las propias. Esta complejidad y pluralidad creen que pudo haber infundido dudas teológicas o curiosidad por explorar ideas distintas a las que entonces tenían, que para muchos serían determinantes en sus trayectorias disidentes.

4.1 El parentesco y la identidad personal.

Aventurarse en la exploración del tema de familias multirreligiosas resulta una empresa ardua y poco explorada desde las ciencias sociales en Tijuana. Desde el plano teórico no hay un tipo de familia que pueda ser asido como ideal, sino que el concepto es una construcción sociohistórica que orienta a profundizar en una trama sociocultural y político-histórica de fondo. Existen tantos

tipos de organización familiar como expresiones culturales que las constituyan, siendo las familias representaciones microsociales del universo de interacciones y creencias presentes en una cultura. Lo cierto es que cada individuo ha desarrollado su identidad en contextos humanos insertos en distintas concepciones de lo que es la familia y toda la vida del sujeto está ligada emocionalmente a un tejido familiar. Ya sea que siga perteneciendo activamente a ella o se haya distanciado de la misma, la formación dentro de una familia a la mayoría de los seres humanos nos ha conferido una porción primordial de nuestra identidad individual (Engels, 1983; Giménez, 2004).

La idea que se tenga respecto a lo que es una familia y la forma en que ésta debe organizarse, en gran medida depende de los metarrelatos presentes en una cultura. Parte de esta meta-interpretación de la realidad tiene inspiración religiosa respecto a temas como: el lugar jerárquico del padre, la posición asignada a la madre, los deberes de los hijos y las obligaciones del resto de los parientes dentro de la dinámica familiar. La estructura y organización familiar no solo es una calca de los rasgos culturales expresados por la sociedad a la que pertenecen, sino que además cumple demandas funcionales mediante establecer: respaldo económico, vínculos afectivos, roles solidarios asignados a cada miembro y normas conductuales de respeto recíproco. Las dinámicas familiares que se dan por las necesidades pragmáticas de la vida (seguridad, afecto, abrigo, alimentación) muchas veces retroalimentan la cultura general y reescriben los estatutos jurídicos de lo familiar. Sin embargo, la familia es un fenómeno social y jurídico que rebasa las simples necesidades individuales y es la base fundamental para el funcionamiento del Estado y de la Iglesia, por lo que mayormente es tutelado por estas instituciones legitimadas (Engels, 1983; Giménez, 2004; Linton, 1978).

La familia puede ser tipificada desde distintos ángulos, dependiendo de qué parámetros se desea analizar, ya sea desde el punto de vista jurídico, socioeconómico, demográfico, psicosocial, etc. Para los intereses de esta tesis se definen 6 formas organizativas de familias monogámicas que abarcan la totalidad de los casos encontrados en el trabajo de campo. La clasificación se encuentra en parte inspirada en la realizada por Huerta (2005, pp. 50, 51). Esta clasificación de estructuras familiares sigue una lógica, de acuerdo con: el número de miembros que la integran, el parentesco legal y consanguíneo, y los roles que se desempeñan dentro de ellas.

- Familia nuclear (biparental): pareja con o sin hijos, casados o no, que viven juntos permanentemente en una misma vivienda.
- Familia monoparental (seminuclear o uniparental): un solo padre o madre con hijo(s), ya sea por soltería, fallecimiento, separación o divorcio.
- Familia extensa: familia nuclear o monoparental que vive con su familia de origen.
- Familia semiextensa: familia nuclear o monoparental con la que viven uno o varios miembros de la familia consanguínea de uno de los cónyuges.
- Familia compuesta (ampliada): Cualquiera de los tipos antes descritos incluyendo además que vivan en el mismo hogar otros miembros sin nexos consanguíneos.
- Familia múltiple: dos o más familias que vivan en un mismo domicilio.

Las funciones que desempeña la familia para el individuo son diversas, pero fundamentalmente están asociadas a necesidades: fisiológicas, sociales, emocionales y de seguridad. Las necesidades fisiológicas se relacionan con la economía, pero también con la organización para el aseo, la alimentación y el abrigo; sin olvidar el ejercicio de la sexualidad en la pareja. El plano social concierne a la necesidad de contacto humano, de pertenencia identitaria, de capital social y de relación solidaria con otros seres humanos. En la esfera emocional la familia proporciona un

espacio para dar y recibir afecto, aceptación, reconocimiento al esfuerzo o a las metas conseguidas, contribuyendo a la estabilidad psicológica y la sanidad psíquica de sus miembros. En lo que concierne a la seguridad no solo es referente a la seguridad física ante amenazas reales o imaginarias, sino que también atañe al orden y modelos de vida generacionalmente aprendidos, los cuales dan identidad familiar y certezas de cómo proceder en la vida a los individuos jóvenes.

Esta descripción tipológica de las estructuras familiares monogámicas, los roles que se desempeñan dentro de ellas y las principales funciones que cumplen para los individuos se han realizado con el propósito de comprender las transformaciones en las dinámicas familiares que sufren los sujetos entrevistados al cometer actos disidentes y al abandonar sus iglesias de formación. Al desarrollar sus vidas en el seno de familias con las que ahora no comparten la totalidad de sus normas, sus creencias y sus cosmovisiones, se enfrentan a inestabilidades o readaptaciones físicas, sociales y emocionales.

4.1.1 Infancia, familia y desarrollo: constituyentes de la identidad.

Las identidades personales, a pesar de no ser esenciales sino construidas y relacionales, se cimentan dentro de relaciones de poder válidas en los contextos sociohistóricos donde los sujetos se desarrollan. Entre las principales instituciones legitimadas para ejercer el poder que definen los valores, ideas e intereses de los individuos, figuran: la familia, la Iglesia y el Estado. Es el Estado quien da legitimidad jurídica a la familia y a la Iglesia; es la Iglesia quién sacraliza a la familia y legitima al Estado de acuerdo con un orden cosmológico divino; pero es la célula familiar quien permite el funcionamiento del Estado y de la Iglesia. Pues dentro de la familia es

donde realmente se gesta y refuerza la formación religiosa y de nuevos ciudadanos (Giménez, 2007).

Lo anterior no implica que los sujetos permanezcan estáticos únicamente absorbiendo los saberes aprendidos por la familia, el estado y la iglesia, sino que interpretan, aceptan, negocian y rechazan los conocimientos dados, provocando así un dinamismo dialéctico entre las instituciones y los actores sociales; redefinen continuamente su ser de acuerdo con su desenvolvimiento dentro del complejo juego de simbolismos e interacciones culturales. Por lo que los sujetos reescriben a lo largo de sus trayectorias de vida: sus pertenencias sociales, grupales, sus atributos particularizantes, sus identificaciones religiosas y seculares, sus apropiaciones y las narrativas de sus experiencias personales (Giménez, 2007; Andrews, 2002). El conjunto de los roles familiares y sociales, las decisiones, acciones, afiliaciones, reconocimientos, creencias e interpretaciones de las experiencias propias dentro de un contexto sociocultural, aunado a las características físicas y psicológicas, conforma la identidad individual de una persona, la cual sufrirá transformaciones a lo largo de su existir.

Por lo anterior, resulta insoslayable al hablar de las trayectorias de vida de los sujetos entrevistados la formación religiosa que tuvieron desde su educación familiar, pues esta cimienta sus identidades. Las dinámicas de formación desde su niñez y desarrollo, ligadas a la familia y a una institución religiosa son claves para entender la interpretación que los entrevistados hicieron de lo que experimentaron. También resultan útiles para comprender las transformaciones identitarias por las que atravesaron una vez que tomaron la decisión de disentir y de pasar por los procesos de enfrentamiento con sus familiares y abandono de sus antiguas comunidades de fe. Para tener una lectura práctica de las características familiares de todos los entrevistados, en la Tabla 4.1.1 se presenta la situación familiar de cada uno de ellos antes y después de sus procesos

de abandono religioso. La Tabla 4.1.1 está ordenada en orden alfabético por nombre de las iglesias. Cabe aclarar que se consultó sobre el estatus religioso de los miembros de sus familias nucleares pero no sobre otros miembros de sus familias, por lo que la información vertida puede estar incompleta en el orden de los parientes que no habitaban dentro de sus viviendas.

En la Tabla 4.1.1 también se puede observar la edad a la que los sujetos entrevistados ingresaron a las iglesias de las que después disintieron, los familiares con cargos de responsabilidad dentro de ellas y sus parientes que han abandonado la fe después de que ellos lo realizaran. Según sus propios testimonios, no todos sus parientes que dejaron de asistir a las iglesias o renunciaron a su fe después que ellos lo hicieran están vinculados con sus acciones o sus opiniones. Algunos piensan que sus parientes pudieron tener otras motivaciones. Aun así, en muy pocos casos les quedó clara la influencia de su ejemplo y sus acciones sobre el resto de sus parientes que decidieron abandonar las prácticas religiosas. No interrogaron a sus parientes respecto al tema y creen que las causas pueden ser múltiples.

Tabla 4.1.1 Relaciones familiares antes y después del abandono religioso.

NOMBRES	Religión de disidencia	Ingreso a la iglesia de disidencia	Parientes con jerarquías en la iglesia	Familiares en la iglesia antes de su abandono	Parientes que se han retirado de la iglesia
HERNÁN	Adventista	6 años	No	Madre	Madre
RODRIGO	Adventista	7 años	Madre responsable de zona del ministerio de salud	Madre, hermana, abuela, tía	Hermana
ENRIQUE	ADFCJ (Apostólica)	Nacimiento	No	Padres, hermanos, tía y abuelos	Ninguno, son irregulares
JORGE	Apostólico	Nacimiento	Padre ministro	Padres y hermanas	Ninguno
SOFÍA	ADFCJ (Apostólica)	Nacimiento	Padre y tíos ministros	Madre, hermanos y tíos	Hermano
GABRIEL	Bautista	15 años	No	No	No Aplica
CLARA	Bautista	Nacimiento	Padre pastor	Padres, 6 hermanos	5 hermanos
EVA	Católica/ Evangélica	Nacimiento	No	Padres, tíos, primos	Ninguno
TELMA	Católica	Nacimiento	No	Padres, hermano, tíos, primos	Madre, hermano
TERESA	Católica	Nacimiento	No	Madre, esposo, 3 hermanas y tíos	Esposo y una hermana
SERGIO	Católico	Nacimiento	No	Padres, abuela	Ninguno
LEONARDO	Evangélico	Nacimiento	No	Sí, familia nuclear	Ninguno
ANTONIO	IJSUD (Mormón)	8 años	Padre consejero de presidente de estaca	Padres, hermana, familia materna	Padres, hermana
ERIKA	IJSUD (Mormón)	Nacimiento	Padre ministro	Padres, hermanas	Ninguno
ALONSO	Testigo de Jehová	12 años	No	Madre y hermana	Madre y hermana
RAQUEL	Testigo de Jehová	Nacimiento	Padre y tíos, ancianos de congregación	Padres, hermanos, tíos, primos	Primos

Fuente: Elaboración propia con base en datos de trabajo de campo.

Tocante al tema del ingreso de los entrevistados a los grupos religiosos desde la infancia, la pertenencia a ellos desde temprana edad los llevó durante su formación, a homogenizar con el resto de su familia creyente: normas morales, creencias y prácticas. Al disentir y abandonar a sus comunidades religiosas los mundos simbólicos de sentido compartidos sufrieron fisuras, en ocasiones irreparables. Mediante la renuncia a sus antiguos grupos de pertenencia, vivieron

procesos de diferenciación que transformaron sus identidades personales³². Las diferenciaciones emergentes repetidamente enfrentaron a interpretaciones de la realidad y moralidades incompatibles, derivando en tensiones dentro de la familia (Giménez, 2007: 63, 64). Estas consecuencias de la disidencia serán analizadas en el siguiente subtítulo.

4.1.2 Consecuencias de la disidencia en las relaciones familiares.

La totalidad de los entrevistados nacieron en familias nucleares heterosexuales. Algunos de ellos previo a sus rupturas religiosas perdieron la convivencia con su padre por migración o fallecimiento (Alonso, Sofía, Telma). El caso de Sergio es particular pues creció en una familia adoptiva, por lo que, a pesar de formarse en una familia nuclear, es en términos legales y no biológicos. Hubo periodos durante sus vidas que pertenecieron a familias extensas y semiextensas³³, concerniente a la situación económica de sus parientes. Sin embargo, más que detallar con precisión la conformación familiar de las viviendas donde los entrevistados se formaron, esta sección está dirigida a las consecuencias familiares de sus acciones disidentes y sus abandonos religiosos.

Los entrevistados narraron que las secuelas en el plano de lo familiar como consecuencias de sus acciones disidentes y sus abandonos de las iglesias a las que sus parientes más cercanos pertenecían —en la mayoría de los casos— fueron las que se enlistan a continuación. Se definen

³² El caso de Sergio es explícito sobre este tema. Se cita en el siguiente apartado al hablar sobre la pérdida de identidad y búsqueda de nuevas definiciones de sí mismo al abandonar su comunidad religiosa-familiar.

³³ Como se aclaró en el apartado 4.1 al analizar los tipos de familia, una familia extensa es la que habita la misma vivienda que su familia de origen y una familia semiextensa es con la que viven uno o más parientes de manera permanente en el mismo domicilio. Por lo que no todos formamos parte de familias extensas o semiextensas bajo esta definición académica.

en 7 conjuntos para facilitar su descripción y se desarrollaran con amplitud en los siguientes párrafos:

- Afectaciones en la convivencia familiar entre el disidente y el resto de la familia.
- Desapego voluntario de los vínculos familiares por parte del disidente.
- Intento de responsabilizar o culpar al disidente por las afecciones físicas o emocionales que sufre la familia.
- Influencia del disidente para generar dudas o reforzamiento sobre las creencias religiosas en el resto de la familia.
- Lazos familiares que inhiben las acciones disidentes y mantienen al sujeto infractor cercano a las dinámicas religiosas por la convivencia familiar.
- Pérdida de identidad religiosa-familiar del disidente y búsqueda de una nueva identidad.
- Sentimiento de liberación ante las normas religiosas-familiares.

Las **afectaciones en la convivencia familiar** como consecuencia de las acciones disidentes y el abandono de las iglesias a las cuales pertenecían otros miembros de la familia son perceptibles, principalmente, desde la exclusión que sufrió el individuo disidente de la participación en actividades recreativas y eventos familiares-sociales. Esto se da especialmente cuando las actividades de convivencia familiar se producen después de las actividades religiosas o cuando la familia asiste a eventos sociales con motivo de celebrar un evento cívico o religioso de algún miembro de la iglesia.

Entre los eventos sociales a los cuales los sujetos que habían disentido no fueron invitados o fueron excluidos y a los cuales asistieron el resto de sus familias que seguían perteneciendo a las religiones, se encuentran: actividades recreativas en familia al salir de la iglesia (comidas

familiares, ir al parque, asistencia a plazas comerciales, etc.), celebraciones de Navidad, competencias deportivas, bodas de familiares o amistades. Además de la exclusión de actividades familiares, dos afectaciones relacionadas con la convivencia familiar fueron los debates o conversaciones polémicas que se tenía entre los disidentes y el resto de su familia sobre temas religiosos o éticos, y el sentimiento de incomodidad mutua que experimentaron al realizar actividades en conjunto cuando sus perspectivas morales sobre los temas en cuestión eran opuestas. Algunos ejemplos se citan en las siguientes líneas:

En realidad, a mis tíos los veo una vez al año. Con ellos yo era muy apegada, nos íbamos saliendo de la iglesia a comer, a la comida china o a comer tacos de pescado y cosas así. Y sí, o sea, yo creo que esta parte de mi familia es la que socialmente perdí mucho (Sofía, entrevista, 2018).

Otros de nuestros familiares nos aislaron de las reuniones o de la sociabilidad. Sí..., y cuando nos vemos, siento el rechazo y la decepción en el recibimiento, sobre todo recién que nos cambiamos. Y, como te digo, a muchos lados ya no nos invitan. Y, no es que nuestras iglesias nos prohíban hacer nada, ni reunirnos con nuestros parientes simplemente como que nosotros ya no nos hallamos y nosotros lo decidimos, pero muchas veces sí me he sentido excluida de la convivencia con mi familia por dejar la iglesia (Teresa, entrevista, 2018).

Como señala Teresa en la pasada cita, al decir: "nosotros ya no nos hallamos y nosotros lo decidimos", en algunos casos la **desvinculación de los disidentes con sus familiares** resultó ser autoimpuesta. Al no encontrar puntos comunes referentes a sus creencias, sus comportamientos y las actividades a realizar, algunos de los disidentes optaron por distanciarse voluntariamente de la convivencia física e incluso —en dos casos— dar de baja a sus familiares religiosos de las

redes sociales (Facebook) para no ser cuestionados por ellos respecto a burlas emitidas sobre cuestiones morales y religiosas. Observemos cómo lo narran Eva y Telma:

No puedo hacer comentarios contra Cristo, o ¿Para qué si no existe...?, porque se arma Troya en la casa. Entonces tengo que cuidar mucho lo que digo frente a ella (su madre). De hecho, hubo una ocasión, muy estúpida a mi parecer, en mi Facebook hice un *post* así de "Salve, Dios Homero", de cuando estaba la temporada de esa cosa (risas). Y, me fue a comentar, que solo Dios el altísimo podía escribirse con "D" mayúscula, que la quitara la mayúscula y le pusiera "d" minúscula. Y, le dije "¿Qué es eso?", o sea. Se me hizo una vil tontada. Le dije que no lo iba a quitar y la eliminé, y no me habló como en una semana. De hecho, a veces me sigue diciendo que, yo publico algo y le pregunto si ya lo vio y me dice que no lo vio porque la eliminé (de Facebook) (Eva, entrevista, 2018).

En ese momento fue porque estaba muy apegada a mi familia; en este momento convivo muy poquito con mi mamá y con mi hermano, aunque vivimos en la misma casa. Con el resto de mi familia, que viven aquí en Tijuana, no frecuento a nadie; como que me desapegué de la familia para evitarme ese tipo de cosas (rechazo, críticas). A veces me siento como que si fuera egoísmo el que no quiero convivir con ellos (Telma, entrevista, 2018).

Una consecuencia de la disidencia religiosa de las más notorias e inesperadas en el plano familiar, destacado por seis de los entrevistados, fue el **intento de responsabilizarlos por las afecciones físicas o emocionales que sufría la familia** después de sus abandonos religiosos. Ya fuera que las afectaciones a la salud las hubiesen sufrido los disidentes u otros miembros de sus familias se les culpaba a los primeros por sus acciones antirreligiosas. Algunos de los eventos mencionados en este sentido fueron: problemas emocionales o ansiedad sufrida por la madre de los disidentes debido a la salida de sus hijos de la iglesia; sentimiento de decepción hacia el

infractor por sus decisiones tomadas referentes a su formación religiosa; accidentes de tráfico; enfermedad general; depresión por abandono de las amistades debido a tener en la vivienda a un miembro de la iglesia expulsado; padres como responsables ante la comunidad religiosa por el fracaso en la formación de sus hijos.

Este último punto señalado es particularmente sensible pues los padres, algunas veces con cargos jerárquicos en las iglesias (ver Tabla 4.1.1), eran afectados en su capital simbólico al no poder haber formado a sus propios hijos dentro de sus iglesias. Como señaló Raquel: "le dijeron a mi papá que si no había podido educar a su hija dentro del pueblo de Jehová entonces ¿Cómo iba a poder ser anciano de la congregación?". Algunos de los padres que sentían vergüenza y eran afectados en sus puestos de responsabilidad reclamaron a sus hijos cómo si fueran los responsables de que ellos fueran mal vistos por el grupo debido a no haber dado una buena instrucción cristiana a sus hijos.

Un señalamiento áspero fue el realizado por Alonso al hacer referencia a que cuando hay un miembro de la familia expulsado en una vivienda, el resto de la comunidad religiosa y familia perteneciente a la iglesia dejan de frecuentar dicho hogar. Por lo que la familia queda excluida para presionar a que la persona expulsada se restablezca en la iglesia o abandone la casa. Por ello concluyó Alonso afirmando que bajo este escenario los Testigos de Jehová son "una religión que separa a las familias".

Otro apunte referente a esta temática fue la realizada por Sergio, quien señaló que su madre le exigía seguir asistiendo a la iglesia y realizar determinadas actividades dentro de ella, aunque no sintiera nada por la iglesia o no compartiera las creencias, simplemente porque "ella era su madre". Es decir, como un acto de compensación por el tiempo, educación y recursos que había

invertido en su formación, él debía compensar con servicio litúrgico. Cabe señalar que era su madre adoptiva, es una nota importante en el sentimiento de compensación que tal vez no existiera si hubiese sido su madre biológica.

En definitiva, se deseaba por parte de la familia (en seis de los entrevistados) que el disidente asumiera la responsabilidad por las afecciones a la salud física o emocional de miembros de la familia sin importar cuales fuera. Incluso cuando era un accidente de tránsito ocurrido a sí mismo en el caso de Jorge o enfermedad general de su madre en el caso de Telma. Algunas de las citas referentes a estos casos en narran a continuación:

A mis padres sí, sí pasaron un periodo de tristeza, de decepción, de desilusión. Sí, sí, sí... Mi mamá, ahorita que lo recuerdo sí, sí lloraba, lloraba porque su hijo ya no iba. No eran prácticas muy ofensivas, pero sí. Eso se puede interpretar como un chantaje emocional al cual nunca cedí. Pero me pareció que era auténtico su especie de sufrimiento. Y mi padre un poquito más *light*, pero también mostraba desilusión, desilusión. Ya después la desilusión les vino a ellos (de la iglesia), así que ya limamos asperezas, ya después de los años. Y sobre todo en ese aspecto (Antonio, entrevista, 2018).

(Miembros de su familia) me decían: es que "tú eres la elegida de la familia para estar en la iglesia y les digo que ya no creo en eso". Y me dicen "por eso está enferma tu mamá". Y, ya todo el pueblo decía que porque yo ya no creía mi mamá se había enfermado. Y bueno, pues ya iban a hacerle oraciones y todo el rollo. (...) De hecho, lo dejo, me fui para allá, para Oaxaca por todo lo de mi mamá, y regresando fue cuando ya dije "no". Y, de hecho, a lo mejor, también tuvo que ver los de mi familia que me decía que fue mi culpa que mi mamá estuviera enferma porque no creía en Dios (Telma, entrevista, 2018).

Sí, cuando yo salgo de la iglesia mi madre pasa por una depresión y me echaba la culpa..., que estaba así porque yo me había salido, porque..., pues que cómo era posible que su propia hija, que no había podido enseñarle "la verdad". Ah..., porque yo ya no iba a resucitar y ver a mis abuelos y eso. Que mis abuelos le iban a pedir cuentas por mí y que les iba a tener que decir que fracasó conmigo. Sí, y sí creo que en parte era chantaje, pero pudo haber sido a veces una desesperación que de verdad tenía. (...) Luego, siempre que algo en la vida me va mal, pues dice que "ya ves, es que estás alejada de Jehová y por eso te pasa lo que te pasa". Yo le digo: "como si adentro no pasara lo mismo también". Y ya me dice "sí pasa, pero menos" (Raquel, entrevista, 2018).

Cuando me bautizo, que ya tuve que hacerlo con este problema que tuve (un accidente de auto que casi le cuesta la vida, lo atropellaron parado de espalda en un puente) fue cuando me valió y órale (después de la entrevista aclara este punto diciendo que un día antes del accidente se había puesto un arete en la ceja y su familia lo persuadió a creer que Dios le quitó su protección o bendición por hacerlo, y esa fue la principal causa del accidente; una lección de vida para jamás alejarse de Dios). A fin de cuentas, esta creencia no se modificó, yo te digo, lo hacía (rebelarse) porque sabía que estaba mal, porque quería... pero sabía que estaba mal (Jorge, entrevista, 2018).

Y, por ejemplo, una pareja que tenía un hijo expulsado, ya nadie iba a su casa, o sea, porque el chico vivía ahí. Casi, casi presionaron al morro para que se fuera: "ya mijo, independízate porque estamos solos, ya nadie viene a vernos". De ser una familia muy popular, de que todos van a visitarlos, muy acogedores; se quedaron prácticamente solos. También yo lo cotorreaba de que: "qué onda, ¿Te corrieron de la casa?"; "simón" dice. Igual y le hacía falta, ya tenía 50 años (risas), está separado. Pero pasa eso y eso está muy triste, la verdad. Debe de haber un cambio, no lo van a hacer, pero debe de haber un cambio. Una religión que separa a las familias (...) Y sí se siente a veces uno como distanciado, dices: "ahora qué le hice a este amigo, por qué no siguió todo igual, ¿Qué nos unía nada más el lazo religioso o qué onda?". Eso es lo que pasa. (...) Existen bodas y

(los Testigos) prefieren no invitar a un hermano o a un familiar que es expulsado con tal de no incomodar a los invitados, al resto de los hermanos. Porque ese es el plan no, que no se sientan..., se puede hacer, o sea, puedes invitarlo, pero el resto de los hermanos se va a sentir mal. Y, tienes que avisarles a los hermanos, tienes que decirles: "te invito a mi boda, pero va a asistir fulanito de tal para que lo tengas en cuenta". Sí, eso sí lo puedes hacer, pero muchos prefieren no hacerlo, para que no se sientan incómodos (Alonso, entrevista, 2018).

Otra de las consecuencias de la disidencia en el plano familiar fue **la influencia para generar dudas o reforzamientos en las creencias religiosas**. Algunos de los disidentes que abandonaron sus iglesias, mediante conversaciones con sus parientes, fueron haciendo que estos se cuestionaran prácticas y creencias religiosas. Lo que en ciertos casos terminó por alejar a sus parientes de las iglesias y, en el caso de Teresa, incluso convirtió a varios miembros de su familia a su nueva fe. En el caso de Alonso, su madre se distanció del grupo religioso y su hermana decidió no regresar (ya había sido expulsada), por considerar inadecuada o injusta la manera de tratar a los que critican a la iglesia. Referente al tema, observemos lo descrito en los casos de Antonio, Teresa, Gabriel y Alonso:

Sí..., quizá habría que comentárselo a mi padre, pero sí, porque me lo dijeron. Me dijeron: "es que sí tenías razón Antonio en ciertas cosas que pasabas". Entonces ya con el paso de los años, yo ya podía decirles: "mira, yo le he leído esto y así funciona. Y esto que están viviendo ustedes es una práctica normal". Y me dice, mi mamá sí me alcanzó a comentar: "mira eras muy joven pero ya lo alcanzabas a ver, sí lo pudiste ver. Cosas que nosotros no". Y le digo: "pero no te juzgues porque estabas en un momento psicológico donde tú lo necesitabas como un salvavidas a tu vida y si te sirvió, adelante, tómalo. No hay ningún problema". Y así fue, mi papá sí tuvo un desencanto muy, muy grave. Sí fue un *shock*. Yo recuerdo haberlo visto derramar llanto de la desilusión, de que le bloquearan su trabajo, su trabajo de servicio que no es otra cosa, porque

otras personas querían tener ciertos puestos que ya implicaban un pago económico, ¿no? Entonces sí es política, es política y él se decepcionó de eso (Antonio, entrevista, 2018).

Cuando me cambié de iglesia mi esposo se burlaba al principio, pero gracias a mi testimonio también se cambió mi esposo y mi suegra y el hijo de mi esposo; y... ellos se convirtieron en hombres de bien. Yo pues..., cuando me hice cristiana daba testimonio en mi familia porque llegaba bien contenta y él fue y se sentó. Y ahí Dios lo agarró. Y fue cuando nos fuimos a "La Arena" y, después de eso empezamos a servir en varias denominaciones evangélicas y pentecostales (...). Pero, pues la manera en que se convierte al otro es mediante el testimonio, entonces yo decidí ya no seguir insistiendo a mi madre ni a mi familia para no seguir confrontándonos, sino que intento ganármelos mediante el testimonio que puedo dar mediante mi forma de vida (Teresa, entrevista, 2018).

Respecto a mi familia ellos siguen igual, respetan mi punto. Sinceramente he llegado a suponer que la fe que tienen ya no es tan estable, pero que aún no se atreven a aceptarlo. Así que supongo que ellos son creyentes a su manera (Gabriel, entrevista, 2018).

A mi hermana sí; mi hermana fue expulsada, fue expulsada un año antes de que yo saliera. Mi mamá no ha sido expulsada, pero está, ¿Cómo le llaman ellos?, desasociada. O sea, todavía no dice que no quiere ser, pero ya no está. Le siguen haciendo las visitas de pastoreo cada año y así (...). Claro, claro, si nosotros hubiéramos seguido por el camino, estoy seguro de que mi madre seguiría (Alonso, entrevista, 2018).

Por el contrario, existieron algunos casos en los cuales los disidentes, en vez de hacer dudar o convertir a sus parientes, sintieron que estos reforzaron sus creencias. Es decir, sus familiares frente a las críticas de los disidentes buscaron respuestas que les resultaron convincentes y se hicieron dogmáticos o resistentes a dudar sobre su fe. Notemos los siguientes relatos:

Entrevistador: Pero ¿Crees que tu ruptura y crítica haya influido para que tus familiares sean más religiosos o menos religiosos; más tolerantes o menos tolerantes?

Eva: No..., más allá del enojo momentáneo como que hasta refuerzan más, porque te dicen..., te hablan de que no, que el Señor y no sé qué..., y hígole (risas) (Eva, entrevista, 2018).

A quien afecté más fue a mi mamá. Muchas veces yo y mi hermana les decimos a mi mamá las cosas que están mal en la iglesia y nada más se queda callada, pero no ha tenido ninguna apertura, no la he movido en absoluto, al contrario (...) (Rodrigo, entrevista, 2018).

Un componente destacado de la dimensión familiar en relación con las iglesias fue que los **lazos familiares** permitieron que los disidentes siguieran en contacto permanente con miembros de la iglesia porque sus parientes seguían perteneciendo a ellas en la mayoría de los casos. Esto trajo como consecuencia que al sujeto infractor le siguiesen realizando visitas e invitaciones con motivos religiosos, manteniéndolo emocionalmente cercano al grupo religioso e inhibiéndolo de nuevos actos disidentes por respeto a su familia. Así lo narran Antonio y Gabriel.

Sí, a mí me incomodaban mucho esas visitas (del obispo mormón y su esposa), yo los recibía porque mis padres todavía seguían activos en la iglesia, pero si mis padres no hubieran estado ahí, quizá hubiera sido como más sencillo (liberarse de los vínculos religiosos). (...) Eran puras charlas o conversaciones, realmente no recuerdo haber recibido un castigo, de haberme sentido aislado. Al contrario, siempre me invitaban, pero invitarte ya hasta la molestia, ¿no? Así como que ya dije que no y..., insisten, insisten, insisten (Antonio, entrevista, 2018).

Entrevistador: ¿Piensas que tus acciones afectaron en algo a la comunidad religiosa a la que pertenecías, a amigos o familiares para hacerlos dudar de su fe?

Gabriel: Sinceramente esto era algo que me preocupaba demasiado, pues como mencioné anteriormente: "cabía la posibilidad de equivocarme". Así que me prometí no ser nunca una

pedra de tropiezo ni perjudicar la creencia de alguien. Sin embargo, actualmente puedo criticar abiertamente a la iglesia o al cristianismo cuando veo que es necesario. Intento hacerlo de la manera más lógica y menos visceral. Así que no creo que mi alejamiento del cristianismo haya afectado a la comunidad religiosa ni a mis familiares. Sostengo que cada quién es libre de tener sus creencias, pero sí soy muy claro cuando presentan un argumento o intentan respaldar de manera racional algún punto. Pues estoy en contra de las injusticias y de la desinformación (Gabriel, entrevista, 2018).

Dentro de esta misma temática de relación **lazos familiares-disidencia**, un factor que saltó a la vista fue el capital religioso-familiar y la clase social. Una acotación interesante es que estos casos aparecieron en cuatro entrevistados (Raquel, Hernán, Rodrigo y Antonio) y todos fueron pertenecientes a iglesias bíblicas no evangélicas. Lo que hace presuponer la importancia que pudiesen tener los lazos familiares en este tipo de iglesias, aunque se necesitarían mayor número de casos para afirmar esta relación entre familia de origen y estatus religioso. Observemos lo descrito por Rodrigo, quién describe de manera más significativa esta particularidad.

Entrevistador: O sea que ¿Las redes familiares son un factor importante ahí?

Rodrigo: Las redes familiares sí, pero hay mucho clasismo, hay mucho clasismo ahí. Por ejemplo, el que tú conociste (menciona nombres personales), ellos son unos coreanos que son adventistas de cepa. Está aquí él, su hermano que es el de en medio, su hermana menor que también es doctora (...), o los (menciona el apellido de otra familia). Hay tres familias coreanas en la Central K. Hay mucho clasismo, mucho clasismo.

Entrevistador: Si tú ya no tuvieras ningún familiar en la iglesia ¿Ya no desearías tener ningún contacto ni seguir asistiendo?

Rodrigo: Sí, yo... La ruptura sería completa. Pero si eres hijo de alguien que no consideran importante no lo pelan eh (...). Yo nunca podría haber sido anciano de iglesia porque yo no nací

en la iglesia, pues tienes que nacer en la iglesia para ser anciano de iglesia, a pesar de que yo entré en la infancia, no podía ser anciano porque para poder ser anciano tienes que nacer siendo adventista (...) (Rodrigo, entrevista, 2018).

La **pérdida** o fisura de los referentes identitarios religiosos-familiares por parte del disidente y la búsqueda de anclajes de los cuales asirse para reemplazar sus sentidos de pertenencia por otros nuevos ante su abandono del grupo religioso, resultó evidente en la mayoría de los casos analizados. Es claro que un individuo cuya interpretación de la realidad, creencias y valores se fundaban en un dogma religioso, al abandonar su fe perderá la base dónde sustentaba buena parte de lo que conducía su actuar. Con ello, debe buscar nuevas formas de definirse a sí mismo, encontrar un nuevo sentido de vida, organizar sus experiencias, sus nuevas interacciones sociales y sus actuales comunidades de adscripción. Por tanto, los disidentes al salir de las iglesias resignificaron su pasado, le dieron un nuevo sentido a su presente y replantearon su futuro, redefiniendo sus identidades personales (Andrews 2002; Giménez, 2004). Abandonando sus identidades ancladas en lo familiar-religioso para construir nuevas formas de autodefinición.

El caso que ejemplifica con mayor claridad esto fue el de Sergio. También Gabriel realizó un breve pero significativo apunte sobre el tema. Ambas citas se describen a continuación:

Sergio: ¿Por qué me revelo? Bueno, creo que fue por una cuestión de que empecé a leer otras cosas por mi cuenta; empecé a tener conflictos con mi familia por cuestiones de que yo estaba descubriendo mi identidad. Y me empecé a dar cuenta también de ciertas incongruencias, que yo sentía como incongruencias de lo que se predicaba en la iglesia y de lo que mi familia que se decía muy creyente, muy practicante, pues no, como que no había una mucha congruencia.

Entrevistador: ¿Cómo de que temas?

Sergio: Por ejemplo, para mí eran como que los diez mandamientos. Para mí los diez

mandamientos era como que, si tú eres católico, si tú eres creyente, tienes que practicarlos, pero de forma literal, ¿no? Para mí era literal eso.

Entrevistador: Y, ¿Tenían una doble moral?

Sergio: Ajá, en el momento no podía yo decir que era una doble moral porque no tenía las bases, pero era así, era esa incongruencia.

Entrevistador: ¿Solo lo veías en tu familia o también en el resto de la comunidad y los sacerdotes?

Sergio: En la comunidad, los sacerdotes no de manera particular. No alcanzaba a identificar eso, sino que más bien en los miembros de la comunidad: los conocidos, los vecinos, pero sobre todo la familia. Pues salías de misa y estabas diciendo malas palabras, maldiciendo, criticando, ofendiendo. Entonces para mí eso era, puede escucharse muy común, pero eso para mí era como una contradicción. Y a partir de ahí entonces empiezo a general una cuestión de una búsqueda de mi identidad (Sergio, entrevista, 2018).

Entrevistador: ¿Cómo ha sido tu vida después de salir del grupo?

Gabriel: (...) Llevé terapia psicológica (...) Perdí seguridad y confianza. Ya no tengo certidumbre de nada y eso causa angustia. Ahora debo forjar mi propio pensamiento y mi propia forma de vivir. Esto es duro, difícil y cansado (Gabriel, entrevista, 2018).

Es notable que en el caso de Sergio la familia no fue un lazo para permanecer dentro de la iglesia, sino que fue el principal motivo de su rebeldía: el ver la hipocresía que su familia tenía fuera de los espacios religiosos. Este fue el único caso donde se encontró esta particularidad. Lo que sí fue una característica recurrente en los entrevistados ante su abandono de los grupos religiosos-familiares, fue lo descrito tanto por Sergio como por Gabriel: la pérdida de identidad,

la falta de certidumbres, el sentimiento de angustia, la necesidad de forjar pensamientos propios y nuevos sentidos de la vida.

La última consecuencia encontrada como resultado de la disidencia vinculada a lo familiar fue el **sentimiento de liberación** ante las normas religiosas-familiares. Seis de los entrevistados destacaron como aspecto positivo del abandono de sus grupos religiosos sentirse con mayor libertad para tomar decisiones sobre su persona o perder el miedo a pensar por sí mismos. Tres de las narraciones se citan a continuación:

A veces me siento como que, si fuera egoísmo el que no quiero convivir con ellos (su familia), pero en realidad no, o sea, no me quiero someter tampoco a eso pues. Yo creo que eso (perdí), lo social y la cercanía de la familia pues. Pero en parte me siento más libre porque no hay alguien que me esté diciendo: "vas a hacer esto", "no has hecho aquello". A lo mejor sí perdí eso: lo social y la cercanía con la familia, pero gané libertad (Telma, entrevista, 2018).

No, en mi caso no creo que... (perdiera algo valioso al salir de la religión). Fue como una de las razones, pero no trajo como una consecuencia el que pudiera este..., bueno, más que consecuencia: una razón por la cual no, sino al contrario, es una razón por la cual sí salirme y dejarla (la hipocresía religiosa de su familia antes descrita). Pero no, no perdí nada en ese sentido, yo no siento que haya perdido ni oportunidades. Al contrario, me sentía más libre (Sergio, entrevista, 2018).

Entrevistador: ¿Y con tu salida crees que has perdido algo; algo que tenías y que sentiste que perdieras?

Antonio: El miedo, yo creo que perdí el miedo. Fue lo único que perdí. No siento ninguna, remordimiento ni lo tuve en el pasado y no creo que lo vaya a tener en el futuro, no siento eso. No me imagino en qué circunstancia (Antonio, entrevista, 2018).

Cabe destacar que en el caso de muchos de los que abandonaron las iglesias encontraron diversas comunidades de apoyo en el ámbito secular que pudieron haber servido como segundas familias, ya fueran: comunidades homosexuales, compañerismo en los espacios escolares o en el ámbito laboral o bien, amistades fuera de los grupos religiosos. En el caso de los dos conversos entrevistados, como lo afirma Teresa, las iglesias a las que se reinsertaron “pasaron a ser su nueva familia”.

4.2 Disidencia religiosa desde las narrativas individuales.

En este apartado se comenzará explorando algunos de los factores asociados a los actos disidentes que resultaron habituales en las trayectorias individuales. Es decir, senderos con relieves similares, con lugares comunes, aunque recorridos de forma distinta por cada individuo disidente. Es importante colocar este esquema referencial para posteriormente analizar cómo discurre la particularidad del recorrido de cada sujeto a través de estos diversos estadios.

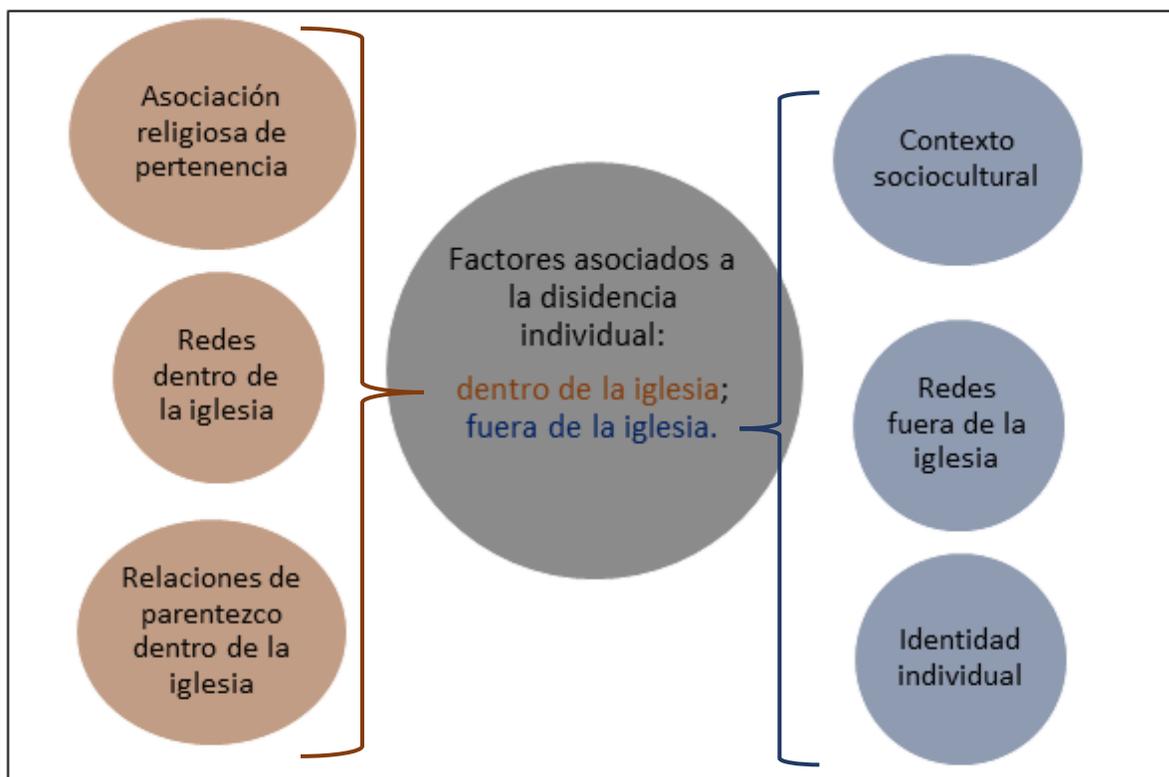
El primer dato que salta a la vista al analizar los datos recolectados en el trabajo de campo es que no existe un común denominador en las experiencias o vivencias por parte de los sujetos que han realizado actos disidentes. Cada persona ha vivido de manera individual sus experiencias. Pero los factores asociados a ellas podrían englobarse dentro de lo que se ilustra en la figura 4.2: la asociación religiosa de pertenencia, el círculo de amistades que tenían dentro y fuera de la iglesia

al momento del acto disidente, la integración a nuevos grupos sociales donde resulten aceptados una vez que se distancian de la iglesia, el contexto sociocultural, las relaciones de parentesco y la identidad personal desde el ángulo de la personalidad individual.

La religión de origen de los entrevistados cambia radicalmente las causas y consecuencias de la disidencia. Como se analiza en Capítulo V, la forma de enfrentar y sancionar la crítica y la rebeldía resulta sumamente flexible en el catolicismo; varía dependiendo de cada iglesia en el cristianismo protestante histórico (bautista) y evangélico; y es muy estricto en las iglesias bíblicas no evangélicas. Por lo que un mismo tipo de acto cometido al interior de denominaciones religiosas diferentes tendrá consecuencias muy distintas para el sujeto infractor dependiendo de la institución religiosa en la que se realiza.

Por otra parte, se pudo observar que el círculo de amistades con las que los disidentes contaban antes de la transgresión, tanto dentro como fuera de la institución religiosa, influyó al momento de decidir cometer sus actos. Es decir, un individuo con redes sociales con vínculos fuertes fuera de la institución religiosa no titubeaba en rebelarse sabiendo que contaba con grupos de apoyo externos al seno eclesiástico. Sin embargo, los sujetos cuyos vínculos fuera de la religión eran débiles, estaban menos seguros de tomar decisiones radicales que afectaran sus únicos vínculos afectivos. Por ejemplo, Rodrigo afirmó que su disidencia y posterior estabilidad emocional fue llevadera debido a que “ya tenían ciertas amistades, cierta convivencia fuera de la iglesia” (Rodrigo, entrevista, 2018); Hernán también testificó:

Figura 4.2 Factores contextuales asociados a las experiencias disidentes individuales.



Fuente: Elaboración propia.

Cuando yo dejo de ir a la iglesia, te digo, fue muy paulatino, pero al final, yo ya tenía sustento fuera de la iglesia. (...) Como te digo, yo siempre viví en dos mundos, yo tenía mi mundo dentro de la iglesia y tenía mi mundo fuera de la iglesia. Y de lunes a viernes, pues había veces que sí iba a la iglesia entre semana, pero entre semana yo vivía fuera de la iglesia (Hernán, entrevista, 2018).

Por tanto, resultó un elemento significativo si los entrevistados tenían vínculos fuertes de amistad u otras redes de pertenencia externas a la comunidad religiosa, tanto para atreverse a disentir como para enunciarlo con apertura. Esta red de apoyo con la que algunos contaban también les facilitó sustento emocional, redefinir sus identidades y la integración a nuevos

grupos sociales donde resultaron aceptados con su nueva forma de pensar, una vez que se distanciaron de la iglesia.

El contexto sociocultural es analizado en el apartado 4.3. Pero es evidente que desarrollarse en una ciudad con diversidad cultural y religiosa, en contraposición a vivir en una localidad donde la inmensa mayoría de la población pertenece a una misma denominación religiosa, cambia el escenario de actuación y las posibilidades de desarrollo social para el individuo que abandona a una comunidad religiosa. En suma, se puede decir que una atmósfera sociocultural plural alimenta dudas, críticas e ideas al disidente, así como promueve la tolerancia y aceptación del que piensa distinto. Mientras un clima sociocultural hostil podría inhibir la disidencia.

Las relaciones de parentesco ya fueron analizadas en la sección anterior (ver subtema 4.1). Se puede sintetizar que el afecto a los familiares que siguen adscritos a la religión y la pertenencia a una religión-familiar son atenuantes para la disidencia pues, mantienen al individuo emocionalmente cercano a la religión de formación. Al abandonar sus iglesias de la infancia y adolescencia los sujetos experimentaron transformaciones identitarias. Por ello, las relaciones de parentesco son factores que influyen al momento de cometer el acto disidente.

Entre las características que engloba la identidad personal, como hemos analizados desde el capítulo teórico, también abarca el perfil psicosocial de la persona. Esto es subrayable porque no todo individuo decide tener una ruptura violenta o con acciones de rebeldía. Muchos individuos simplemente eligen distanciarse tímidamente de los grupos religiosos presentado excusas de tiempo por motivos personales, laborales o escolares sin mostrarse desafiantes ante los grupos de poder. Pero, los sujetos que eligen disentir optan por cometer actos con una intencionalidad transgresora y hacerlos perceptibles ante sus comunidades religiosas de pertenencia. Esto implica

una cierta personalidad tendiente a enfrentar; no huir o esconderse sino desafiar a la estructura de poder; luchar por lo que les resulta correcto desde sus interpretaciones personales.

A lo largo de las entrevistas, los siete elementos mencionados anteriormente³⁴ resultaron ser los factores contextuales más importantes asociados con que los individuos eligieran realizar un acto disidente o abstenerse de cometerlo. En el siguiente subtema se profundizará sobre los actos concretos de disidencia de los entrevistados.

4.2.1 Trayectorias biográficas marcadas por acciones disidentes.

Las acciones concretas de disidencia religiosa realizadas por los participantes de este estudio se describen a continuación en la Tabla 4.2.1. La Tabla está organizada de la misma manera que la Tabla 3.4.1, siguiendo el orden del origen primario de las causas de la disidencia: en los primeros 5 casos por crisis personales, los siguientes 3 por desacuerdos o actos de dirigentes y los últimos 8 por dudas teológicas. Aquí se eligió describir los actos concretos de disidencia realizados por cada entrevistado pues resulta más eficaz y fluido poder compararlos y leerlos de manera concreta resumiéndolos en una tabla. Ocho de estas narraciones son relatadas en extenso en los apartados 3.5, 3.6, 3.7 y 5.3. Después de describir estos actos, serán analizarlos tomando en cuenta la capacidad de agencia de los individuos frente a las estructuras de poder, desde la teoría de Foucault (1975; 1990; 1992).

³⁴ 1) Religión de pertenencia; 2) amistades dentro de la iglesia; 3) amistades fuera de la iglesia; 4) integración a nuevos grupos sociales; 5) contexto sociocultural; 6) relaciones de parentesco y 7) personalidad individual.

Tabla 4.2 Descripción de los actos disidentes concretos por individuo.

Nombres	Actos disidentes concretos:
Clara	Divorcio voluntario. Abandono deliberado de su iglesia de formación a la cual pertenecía toda su familia nuclear y su padre era el pastor. Solicitud de renuncia voluntaria.
Jorge	Se puso un arete corporal en el rostro (<i>piercing</i>). Protesta verbal por actos hipócritas de miembros de la iglesia. Escuchar y asistir a conciertos de música rock no cristiana. Tatuaje. Abandono deliberado.
Sergio	Protestas ante su familia por no actuar de acuerdo con los valores de la iglesia. Debates acalorados sobre temas religiosos con miembros de su familia y amistades en la religión. Activismo social anti-instituciones: se encadenó por dos días en un espacio público haciendo huelga de hambre y participó en múltiples marchas antisistema. Sexualidad extramarital. Abandono deliberado.
Sofía	Uso de pantalón en espacios públicos. Asistir al cine comercial, uso de aretes y maquillaje, consumo de alcohol, escuchar música no religiosa, sexualidad extramarital. Su familia y amistades, allegadas a la religión, estaban conscientes de la mayoría de sus transgresiones.
Teresa	Protesta verbal y escrita. Panfletos, apostasía. Elaboración de panfletos para convencer a la gente del "error" de ser católicos con la intención de convertirlos. Solicitud voluntaria de renuncia a la iglesia católica. Debates dentro de la familia sobre religión. Enfrentamiento con sacerdotes.
Hernán	Consumo de alcohol. Asistencia a centros nocturnos. Protesta verbal sobre hipocresía de dirigentes de la iglesia (expulsión). Relación homosexual, llegó a asistir con su pareja a la iglesia.
Leonardo	Protesta verbal por la irresponsabilidad en tiempos y horarios del sacerdote. Desacuerdos sobre el aspecto musical en las ceremonias religiosas. Abandono deliberado de la iglesia.
Rodrigo	Protesta verbal sobre el comportamiento de miembros de la iglesia y dirigentes, referente a pasar por alto delitos sexuales y tener un comportamiento hipócrita. Violación deliberada y retardadora de la dieta alimenticia recomendada por la iglesia. Renuncia voluntaria (expulsión).
Alonso	Protesta verbal ante los ancianos por cuestiones vinculadas a las transfusiones de sangre, saludo a la bandera y trato a expulsados (su hermana fue expulsada un año antes que comenzara su proceso de ruptura). Destitución pública como miembro activo.
Antonio	Protesta verbal con parientes y líderes de la iglesia respecto a que en el clero mormón existe una pugna política por el poder, lo que en ocasiones impide el servicio religioso o comunitario; y, sobre el manejo salarios y diezmos. Negación de servir como misionero a los 18 años. Crítica a la iglesia en sus círculos de familiares, profesionales y de amistad. Abandono, apostasía.
Enrique	Protesta verbal por no ser respondidas sus dudas teológicas por los pastores. Relación homosexual que no ocultó de la comunidad religiosa. Abandono de la iglesia.
Erika	Protesta verbal dirigida a familia y líderes de la iglesia por reglas de comportamiento (sobre pareja sexual dentro de la iglesia), falta de equidad de género, falta de respuestas por escasa capacitación de los ministros. Propaganda antirreligiosa en redes sociales. Música rock. Desobediencia general a la estructura. Vestirse totalmente de negro (gótico). Abandono deliberado.
Eva	Protesta verbal dirigida a su familia y a los sacerdotes sobre el diezmo y demás exigencias económicas de la iglesia y el colegio católico al cual asistía. Señas obscenas a imágenes en espacios de culto. Propaganda antirreligiosa en redes sociales. Abandono deliberado de la iglesia.
Gabriel	Expresa dudas y críticas sobre interpretaciones teológicas de la iglesia. Elección de estilo vida transgénero que hace público. Abandono deliberado y argumentado con fundamentos lógicos.
Telma	Protesta verbal ante familia sobre creencias que consideraba dogmáticas e ingenuas y que ponían en riesgo la salud de la familia al no atenderse con métodos científicos sino solo con fe. Uso de pantalón en catecismo (desafío feminista). Abandono deliberado de la iglesia. Burlas antirreligiosas en redes sociales. Crítica en espacios escolares de la religión (es maestra). Apostasía.
Raquel	Protesta verbal con familiares sobre doctrinas de la iglesia: transfusión de sangre y trato a expulsados (su padre es anciano). Sexualidad extramarital. Asistencia a centros nocturnos. Consumo de alcohol como forma de entretenimiento. Abandono del grupo religioso (expulsión). Tatuaje. Crítica a la iglesia con amistades y en redes sociales. Apostasía.

Fuente: Elaboración propia con base en los datos de campo.

Cabe señalar, como se dejó en claro desde el capítulo inicial, que para que un acto sea considerado disidente debe de cumplir tres características fundamentales: **pertenencia** del sujeto al grupo religioso, tener una **intencionalidad** transgresora y que el acto sea **perceptible** para otros miembros de la iglesia. Existieron actos transgresores que los individuos no están ciertos si el resto de la comunidad religiosa se percató de ellos. Aun así, fueron incluidos dentro de la Tabla 4.2.1, pues la intencionalidad del sujeto al realizarlos fue manifestar su rebeldía a la estructura de poder religiosa mediante dicha desobediencia, incluso si estas acciones fueron aparentemente ignoradas por los miembros de la comunidad de fieles.

Los actos transgresores, la mayoría de ellos disidentes, pueden ser agrupados en cinco grandes secciones, como se ilustra en la Figura 4.2.1.

Figura 4.2.1 Tipos de disidencia.



Fuente: Elaboración propia.

Las disidencias llamadas de "arreglo personal y extensiones corporales" agrupan, el uso de: piercing, tatuajes, barba, vestimenta considerada inmoral o inadecuada; y, en mujeres (principalmente evangélicas) el uso de uñas postizas, de pantalón en la vida cotidiana, aretes y

maquillaje. Las acciones disidentes relacionadas con la "sexualidad", fueron por: relaciones extramaritales, asistencia a lugares sexualmente permisivos e inclinaciones homosexuales o transexuales. Por otra parte, escuchar música no cristiana, asistir al cine o a conciertos de música comercial, ingerir alimentos, fumar o tomar bebidas que alteren el sistema nervioso o provengan de animales señalados en la Biblia como impuros, son restringidos entre muchas iglesias protestantes, especialmente entre la mayoría de los grupos evangélicos y en la iglesia adventista. Por lo que no respetar estas recomendaciones y dejarlo de manifiesto, fue considerado un acto disidente por algunos entrevistados. En última instancia, el abandono de las iglesias en sí mismo (ver apartado 5.1), más cuanto estaba precedido por críticas o protestas hacia el grupo religioso, y la apostasía, fueron los actos disidentes más radicales.

Las acciones disidentes aquí descritas dejan en evidencia que las estructuras de poder religioso institucionalizado no siempre son respetadas por todos los individuos. Los sujetos tienen capacidad de agencia frente a los organismos de poder. Las posibilidades de movimiento que los entrevistados expresaron no negaron la existencia de las relaciones de poder, sino que las afirmaron. Pero también mostraron que las relaciones de poder son multidireccionales, los sujetos tienen capacidad de acción en las estructuras organizativas dentro de las cuales se encuentran insertos.

Al describir los actos disidentes pudo observarse cómo muchos sujetos pudieron, con los años, liberarse del "miedo y la zozobra" que les provocaba en un primero momento cuestionar sus creencias religiosas y "perder el miedo a dudar" (Antonio, entrevista, 2018). Consiguieron así, con términos de Foucault (1975), liberarse de ciertos modelos correccionales, de patrones de vigilancia "panópticos" que ejercían un control activo y permanente sobre sus conductas; lo cual duró sobre sus mentes periodos que oscilaron entre de 5 a 7 años desde sus primeras crisis o

dudar religiosas³⁵ (ver apartado 5.1). Al liberarse de estos modelos de inspección, vigilancia y castigo jerárquicamente estructurados sobre la conducta de los sujetos, muchos de ellos tuvieron la creatividad de ser distintos, de idear "su propio pensamiento y forma de vivir" (Gabriel, entrevista, 2018), no regidos por un dogma sino por el *cuidado de sí* sustentado en una comprensión de sí mismos (Foucault, 1975).

Ante el ejercicio coercitivo de las *tecnologías del poder* sobre los individuos que limitaba su subjetividad, imponiendo normas desde las jerarquías de poder, los entrevistados lograron hacer uso de *las tecnologías del yo* para tomar algunas decisiones sobre sus cuerpos, sus pensamientos y su conducta. La mayoría lograron legitimidad, conciencia y control sobre sí mismos, transformándose con el objetivo de alcanzar cierto grado de satisfacciones personales en búsqueda de sus aspiraciones a la felicidad (Foucault, 1990, p. 48).

Frente a la vigilancia, el control y la coacción; frente al cumplimiento de una restrictiva moralidad cristiana; frente a la *renuncia a uno mismo* que pretende imponerse desde las élites eclesiásticas sobre los fieles en búsqueda de obediencia y de renuncia de los deseos personales con fines de salvación, primó la disidencia en estos casos como un recurso de los individuos, como una búsqueda de ser originales. En 12 de los 16 entrevistados el *cuidado de sí* vinculado al *saber sobre sí* y a la *preocupación por uno mismo*, llevó a los disidentes a reapropiar su cuerpo, su pensamiento y sus acciones (Foucault, 1990, p. 54).

³⁵ Cabe puntualizar que no todos los entrevistados narraron este proceso de liberación. Teresa y Leonardo son miembros activos de grupos evangélicos. Hernán y Enrique también expresaron seguir creyendo en que las iglesias a las que pertenecían posiblemente tengan "la verdad". Los demás entrevistados, en mayor o menor medida, sí expresaron pasar por un cierto proceso de liberación mental o conductual tiempo después de abandonar sus religiones. A pesar de que otros entrevistados (además de los cuatro señalados) siguen creyendo en Dios, ya no lo hacen en las instituciones religiosas a las que pertenecían.

Podemos notar así, que el individuo no está completamente determinado por estructuras de poder que normen su conducta y sometan su cuerpo a formas de control irreflexivas mediante la persuasión y la punición. Sino que siempre hay posibilidades para no concordar, resistirse, disentir, ser distintos, para retomar el control sobre sí mismos, para ser co-creadores de la realidad. Dentro de estas posibilidades analicemos en los siguientes dos subtemas las posibilidades de retorno a las iglesias que los disidentes vislumbran para sí mismos y el impacto que creen haber causado con sus acciones en las comunidades religiosas.

4.2.2 Posibilidades de retorno.

Las posibilidades de retorno de los disidentes a los grupos religiosos a los cuales pertenecían no son nulas en todos los casos. Casi la mitad vislumbraron alguna oportunidad de regresar a los grupos de los cuales disintieron, pero solo en dos casos (Hernán y Enrique), fueron por convencimiento de las creencias. Los demás casos que atisbaron la posibilidad de volver (Alonso, Erika, Jorge, Sofía y Telma) encuentran su motivación en necesidades sociales y afectivas más que en convicciones religiosas.

El resto de los entrevistados no dio ningún margen de retorno a sus comunidades de origen religioso simplemente porque han perdido toda fe en que tengan "la verdad", porque han dejado de confiar en que mediante las instituciones religiosas se puedan comunicar con Dios o incluso porque han dejado de creen en la existencia de una deidad. La única persona que realizó una puntualización en este aspecto fue Antonio. Mencionó que le gustaría educar a sus hijas con los valores que él aprendió dentro de la religión (mormona), pero sin las creencias dogmáticas ni el temor a una deidad, solo el esquema de comportamiento moral. Esto revela que sigue existiendo

en su caso, una afinidad moral a los valores y conductas promovidas por la iglesia. Lo que en determinado momento podría promover su retorno, no por convicción teológica sino por motivos utilitarios de formación de sus hijas.

En el mismo tenor, de posibilidad de volver a pertenecer a los grupos religioso con un sentido utilitario o práctico, Telma y Alonso realizaron los siguientes comentarios:

Entrevistador: ¿Tú crees que en algún momento puedas regresar a la iglesia o definitivamente no?

Alonso: La veo muy difícil, no puedo decir que no porque no puedo decir "no", no puedo decir: "de esta agua nunca he de beber", pero la veo muy difícil. (...) Creo que (extraño) las cosas buenas que tuve con los Testigos de Jehová, fue eso la convivencia, las conversaciones, la socialización y un estilo de vida sana, haciendo deporte, tocando guitarra, buenas comidas, buenas pláticas (Alonso, entrevista, 2018).

Entrevistador: Ok, ¿Crees que tengas la posibilidad de volver y ser una auténtica creyente otra vez?, o ¿Crees que tengas decidido que eso no va a pasar?

Telma: No sé, porque a veces paso por la iglesia y se ve tan bonito todo. Digo se ve tan bonito la comunidad, y se ve tan padre la..., tanta camaradería y todos y unidos todos. (...) Pero no. Te digo que paso por las iglesias, típico, los domingos por las mañanas, y se ve tan bonito lo de "hay hermano". Y, sería tan bonito pasar por eso, pero siento que ya no podría estar en esos lugares, pero ya no.

Entrevistador: Te da algo de nostalgia la sociabilidad, pero las creencias ya no.

Telma: Eso, como la aceptación que tienen entre ellos de que todos creen en algo, pero yo ya no encajo en ahí, ya no porque mis creencias ya no coinciden con las de ellos (Telma, entrevista, 2018).

Sofía ve asomarse una pequeña posibilidad de retorno para recuperar la convivencia perdida, pero se detiene por no encontrar satisfactores emocionales en el servicio eclesiástico pues no cree tener sentimientos espirituales (al igual que Erika); por las restricciones sobre la conducta que debería cumplir; y, por temor de que su pareja desarrolle machismo a consecuencia de las creencias del cristianismo sobre la posición del hombre como cabeza de la vida de familia y de la iglesia (al igual que Telma). Relata:

Sofía: Luego, por ejemplo, siempre estaba la iglesia ésta de Amistad Cristiana que antes le decían La Arena, igual ellos, o sea, a ellos sí los veías felices. Yo cada vez que iba a la iglesia pasaba por La Arena que estaba como 5 o 10 minutos antes no, y me acuerdo que, a la hora que pasaba era la hora de salida de su culto y los veía a todos abrazándose y bien felices y así. Y luego veías gente pintada, y..., o sea, todo lo que no podía yo hacer ahí lo hacían, se veían bien felices. Entonces sí, muchas cosas de esas sí me hicieron cuestionarme, y aparte que sí veía a otras iglesias que sí se veía que también eran cristianas y que no tenían tanta restricción.

Entrevistador: ¿En algún momento piensas reactivarte en la iglesia?

Sofía: No sé. Y luego ya que tienes pareja es más difícil.

Entrevistador: ¿No descartas la posibilidad, pero la ves complicada?

Sofía: O sea, no le haría el fuchi al 100 por ciento, pero creo que hay como un 10 por ciento de posibilidad de que eso funcione no, no porque no quiera es que no..., ya te conté.

Entrevistador: Sí, no te funcionó a ti, no tenías sentimiento de apego religioso.

Sofía: Sí, yo quisiera..., como que me afecta en muchos otros sentidos no solo con ir a la iglesia o no ir, no puedo ser una persona positiva, feliz, no puedo encarnar el papelito del cristiano pentecostal contento, y si no va a servir mejor no lo hago. O sea, no se me da. Mi *habitus* nunca se desarrolló. Yo pienso que si pudiera jugar a ser una buena cristiana sería mucho más feliz, había sido un camino más fácil, pero no puedo. A veces cuando tengo un montón de pedos con mi esposo (risa de burla), digo "a lo mejor si fuéramos a la iglesia", ..., no aparte digo...,

imagínate, si luego así es como que te quieren..., o sea..., no estoy diciendo que él sea machista ni nada, pero luego les salen los micromachismos a todos los hombres, si así, sin saber lo que dijo San Pablo mil veces de la mujer, te dicen que esto y que lo otro..., ahora, ir a la iglesia, es casi a fuerzas darles más medios para justificar que si tienes que andar tapada, que si tienes que esto, que si el otro, que si aquello. O sea, es como si tienes un hombre que no es tan machista, y lo metes a una iglesia y le estas dando todo para que se vuelva más machista, la verdad. Entonces también está ese riesgo, la verdad. Si he pensado..., ni siquiera a esa misma iglesia, sino ir a una iglesia de aquí cerquita, pero digo: "no... (risas), es muy riesgoso" (Sofía, entrevista, 2018).

Por otra parte, tanto Alonso como Raquel, los dos Testigos de Jehová que formaron parte de este estudio, afirmaron que había un factor doctrinal que los disuadía de su retorno. Esto está fundamentalmente asociado a las transfusiones de sangre y los métodos disciplinarios aplicados a los exmiembros. Alonso lo narra así:

Veo difícil regresar. O sea, sobre todo por las doctrinas, por las creencias, lo cual no van a cambiar (...). Hubo otros factores que también intervinieron para que yo ya no regresara, porque yo ya acabé la escuela y ya no quise regresar. Dentro de las principales razones por las cuales ya no regresé fueron algunas creencias en la doctrina, creencias como: el no querer o el no poder transfundir sangre, ese es un punto que si lo analizas detenidamente y si ves las evidencias que ellos te presentan, creo que no hay fundamento suficientes, no hay, o sea, no lo hay para mí no hay fundamento suficiente para que un hermano se abstenga de sangre y pierda la vida, o que decida por un hijo, ¿verdad?, esas cosas, ese tipo de cosas fueron un factor muy importante. (...) Y, es a interpretación, o sea, ellos lo interpretan y lo adaptan al contexto de ahorita, porque en ese tiempo no se refería a eso, no se refería a transfusiones, o sea, ellos lo tomaron muy literal. Eso fue una, o sea, cómo Tú Creador vas a permitir, que tu hijo, o sea, no acepte sangre y perezca. O sea, Dios no quiere que sufras. Esa fue una, otra sus métodos de disciplina a mí no me gustaron.

Todos somos pecadores, o sea, todos cometemos pecados, cometemos errores. Pero, el hecho de que se te censure públicamente, el hecho de que se te expulse públicamente y se te aparte de la congregación y se te niegue la palabra..., se te aparte durante un lapso de tiempo hasta que muestres arrepentimiento que es muy subjetivo, verdad, entonces ya. Uno las transfusiones de sangre y dos sus métodos de disciplina. Pudiéramos adentrarnos en más detallitos, pero esos fueron los principales factores para que ya no regresara (Alonso, entrevista, 2018).

En concreto, solamente Hernán (adventista) y Enrique (apostólico) creen que las iglesias de las cuales disintieron tienen "la verdad", el principal motivo por el que no vuelven es porque no es aceptada la homosexualidad al interior de esas iglesias y ellos tienen parejas homosexuales. El resto de los entrevistados no creen tener posibilidades reales de reintegrarse. De los 16 entrevistados 8 no contemplaron ninguna posibilidad porque han perdido la confianza en dichas instituciones religiosas o han dejado de creer en Dios³⁶.

De los restantes 6 entrevistados, Antonio afirmó que no desea volver sino solo educar a sus hijas con los valores de la iglesia con lo que deja una puerta abierta. Mientras que los otros 5 entrevistados creen tener una remota posibilidad de reintegrarse motivados por la sociabilidad y estabilidad emocional que esto les representaba. Pero, ninguno de ellos desea cumplir estrictamente las normas de conducta de las respectivas iglesias; a Sofía y a Telma les desagrada el machismo inherente al cristianismo; Alonso no coincide con las doctrinas de la iglesia sobre transfusiones y sanciones; a Jorge le desagrada la hipocresía o la doble moral de miembros y dirigentes; y, Sofía y Erika no creen tener sentimientos de espiritualidad.

Con anterior, puede verse que realmente es muy difícil que los entrevistados regresen a sus religiones de origen. Los únicos dos que desean hacerlo se ven impedidos por sus inclinaciones

³⁶ Tomemos en cuenta que Teresa y Leonardo actualmente forman parte de otras iglesias.

homosexuales, y los restantes que atisban posibilidades de retorno son más añoranzas de convivencia y estabilidad emocional que convencimientos doctrinales o compartir creencias y normas de conducta de las religiones a las cuales abandonaron. Analicemos en el siguiente subtema las afectaciones que creen haber causado a sus comunidades religiosas como consecuencia de sus acciones disidentes y sus posteriores procesos de ruptura.

4.2.3 Afectaciones hacia las comunidades religiosas de origen.

Las afectaciones que los entrevistados interpretan que generaron hacia sus comunidades religiosas de origen como reacción o consecuencia de sus actos disidentes se esquematizan en la Figura 4.2.3. Gabriel, Sofía, Jorge, Leonardo y Erika no creen haber causado ningún impacto en las comunidades religiosas con sus actos. Solo Gabriel, Sofía y Erika creen que posiblemente su ejemplo sirvió a algunos miembros de su familia para relajar un poco su conducta referente a las normas de las iglesias. Sofía refiere:

Entrevistador: Entonces ¿Crees que tú no has afectado en nada a tu comunidad religiosa?

Sofía: No pues realmente no, a diferencia de otras personas yo lo que hice fue irme alejando y alejando, a pesar de que sí tuve momentos de rebeldía que ya te he contado pues. Pero no tengo un conflicto frontal con nadie. (...) Descubrí que (mi hermano) ya toma wiskis, ya toma vodka, ya toma de todo. Y yo, así como que tantos años que me he reprimido cuando he podido tener una plática tan chingona con mi hermano de vinos y licores y..., pos..., no porque o sea... Así que mi hermano que es bautizado (apostólico) ahorita ya toma, no se emborracha, pero sí que un roncito, y etcétera (Sofía, entrevista, 2018).

Telma, Clara, Hernán, Sergio y Alonso piensan que con sus acciones influyeron solamente en sus círculos de amistad y parentesco más cercanos. Es decir, sus acciones tuvieron impacto en sus mejores amigos, sus padres y hermanos. Sin embargo, ellos tampoco creen haber trastocado las estructuras religiosas, fuera de sus núcleos cercanos de convivencia. Al contrario, tanto Eva como Rodrigo creen que influyeron en su familia, pero en un sentido de reforzar las creencias que tenían ante la crítica religiosa (ver apartado 4.2.1 donde se citan sus narraciones referentes al tema).

Figura 4.2.3 Afectaciones hacia las comunidades religiosas de origen.



Fuente: Elaboración propia.

Por otra parte, Teresa, Raquel y Antonio sí creen haber influido mediante su apostasía en sus familias, en algunas amistades y en otros miembros de la comunidad cristiana. Esta influencia por parte de Antonio y Raquel fue para desmotivarlos a que siguieran dedicando su vida de manera fan ferviente al servicio religioso; en el caso de Teresa fue para convertirlos a su nueva fe. Aquí las narraciones de Teresa y Antonio:

Y, yo empecé a darles la buenas nuevas, tanto a mi familia como a los de la iglesia. Iba, todavía vamos a afuera de la parroquia y les decimos a los demás (a miembros de la iglesia católica que asisten a la parroquia donde ellos asistían) que están mal, que adoran a ídolos, que se concentran en temer a Dios y no en amarlo. Pero pues el sacerdote nos corre, nos dice que nos vayamos a otro lado, que nos alejemos de la iglesia. Yo les he dado las buenas nuevas, pero ellos me empezaron a rechazar, pa... no querían que les volteara a los demás; me dijeron que no evangelizara y me rechazaron..., que no fuera a darles testimonio a los otros. Afuera de mi casa también tenía una virgen, y la gente cuando pasaba se inclinaba ante ella, pero pues yo ya no la adoraba, y pues la quité. Cuando la gente me preguntaba “¿por qué la quité?” yo aprovechaba para darles testimonio. Y ya me decían, ¡doña Tera!, ¿a poco se salió de la católica? Es por eso que te digo que yo sí me siento apostata de la iglesia católica, pero no es con el afán de hacerle daño a nadie sino porque quiero evangelizarlos, quiero que se den cuenta de que están mal y conozcan a Cristo de verdad, y dejen de escuchar al sacerdote y adorar a ídolos (Telma, entrevista, 2018).

Entrevistador: ¿Crees que tu acto de disidencia sentó precedentes para que tu familia se distanciara de la iglesia?

Antonio: Sí..., quizá habría que comentárselo a mi padre, pero sí, porque me lo dijeron. Me dijeron: “es que sí tenías razón Antonio en ciertas cosas que pasaban” (...) Y me dice, mi mamá sí me alcanzó a comentar: “mira eras muy joven pero ya lo alcanzabas a ver, sí lo pudiste ver cosas que nosotros no”. (...) Y así fue, mi papá sí tuvo un desencanto muy, muy grave. Sí fue un *shock*. Yo recuerdo haberlo visto derramar llanto de la desilusión (...) (Antonio, entrevista, 2018).

Enrique piensa que sus acciones sí generaron una mayor apertura en su comunidad religiosa. Un dato sugestivo que apunta es que esta apertura o mayor tolerancia a otras formas de vida,

principalmente a aceptar la homosexualidad en la vida cotidiana, se da con un sesgo generacional o etario. Señala que los jóvenes tienden a ser más abiertos a aceptar otras visiones de la vida fuera de la normatividad religiosa, posiblemente junto al cambio sociocultural. Mientras que la gente de mayor edad y con más tiempo en las iglesias son menos flexibles. En parte, lo describe al decir:

Entrevistador: Y, tus acciones que no coinciden con lo que el grupo piensa, ¿Crees que han afectado de alguna manera a la comunidad con la que sigues manteniendo amistad?, ¿piensas que los han vuelto más abiertos, que han cambiado su punto de vista respecto a algunas cosas o no?

Enrique: Yo creo que sí, porque la gente que conoce a mi pareja (homosexual) y saben quién es, nunca le han hecho una mala cara, siempre lo incluyen, lo invitan, este..., yo creo que han abierto los ojos a lo que es una relación homosexual porque pues somos gente normal como cualquier otro, y que nos podemos juntar, divertir, reír sin tocar ese tema. Entonces creo que las generaciones más jóvenes o los de mi edad sí, se han abierto o cambiado sus puntos de vista, pero sí..., yo no creo que por ejemplo los padres de mis amigos sean tan abiertos (Enrique, entrevista, 2018).

A pesar de que la gran mayoría de los entrevistados (12 de 16) no creen haber influido en sus antiguas religiones o solo haber afectado a sus amistades cercanas y a sus familias nucleares o seminucleares dentro de la iglesia, estas microrrevoluciones podrían tener una mayor importancia de lo que ellos piensan si se toman en cuenta no solo las transformaciones realizadas por el clero para hacerse más tolerantes, sino los cambios suscitados para adaptarse o incluso para hacerse más herméticos.

Lo que se sugiere es no solo contemplar las afectaciones negativas que ocasionaron los actos disidentes en las comunidades religiosas sino también los beneficios que tuvieron para las

organizaciones, que siempre requieren de oposición para establecer sus dicotomías doctrinales (bien y mal; obediencia y rebeldía; lealtad y abandono; etc.). Esta es una arista que no se encuentra en las descripciones de los entrevistados y que puede aportar desde una perspectiva teórica sobre las relaciones de poder eclesiástico: la importancia de la figura del disidente o apostata como contraste, como ejemplo amonestador o como "chivo expiatorio"³⁷. Lo cual forma parte del sistema de los simbolismos dicotómicos con los que el cristianismo cuenta al establecer relaciones de poder entre lo sagrado y lo profano. Así lo afirma Bourdieu (2006, pp. 29-37) quien interpreta que mediante estos mecanismos de poder se disciplina la conciencia de los fieles, estableciendo prohibiciones y reglas de conducta.

En resumen, las influencias de los disidentes sobre sus comunidades religiosas de origen consistieron en que: algunos miembros de sus redes sociales de amistad y parentesco cuestionaran a sus iglesias y se alejaran de ellas; algunos familiares reforzaron sus doctrinas y se volviera más herméticos; la apostasía abierta sirvió para convertir a familiares, amigos y otros miembros de las iglesias en formas distintas de pensamiento o creencias; la figura del disidente y apostata es útil como contraste dentro del sistema doctrinal dicotómico cristiano; y, algunos actos disidentes dieron mayor apertura para que los jóvenes aceptaran otros estilos de vida en el mundo cotidiano fuera del marco del cristianismo tradicional, como la homosexualidad. Sobre este último tema, de aceptar la diversidad, la pluralidad y el dinamismo sociocultural, se analizará en la siguiente sección la importancia del contexto regional en Tijuana.

³⁷ La figura del "chivo expiatorio" aparece en la Biblia en el libro de Levíticos, capítulo 16. Un "macho cabrío" era sacrificado para pagar ante Dios por los pecados de quien lo ofrecía y otro era expulsado al desierto (Levíticos, 16: 7, 8, 15). En el mismo sentido la figura del "chivo expiatorio" desde una perspectiva de la sociología de la religión, hace referencia a quién inculpa de algo a una persona o grupo de personas, para excusar los fines de quien dirige la acusación. En este caso el disidente es el "chivo expiatorio" que sirve a los fines de las élites de poder eclesiástica.

4.3 Influencia de la diversidad cultural y religiosa en Tijuana.

No es de extrañar que el tiempo en que vivimos tenga la cualidad de generar una amplia gama de estilos de vida y valores en los seres humanos ante contextos de diversidad cultural y religiosa, especialmente en ciudades con altas tasas de migración e interacción fronteriza como lo es la ciudad de Tijuana. Es por lo que, entre las hipótesis secundarias de esta tesis, se planteó el contexto sociocultural y geográfico como un condicionante importante en las elecciones disidentes de los entrevistados.

Como ya se expuso con detalle en el Capítulo II, los factores para comprender la actual composición religiosa de Tijuana, están principalmente asociados con: los procesos migratorios, la condición fronteriza, el poblamiento de la región, las lógicas del desarrollo urbano, la diversidad cultural y étnica, la heterogeneidad de los lugares de procedencia de los habitantes de la ciudad, la frontera norte del país como un punto de olvido en el proyecto de evangelización católico desde la época colonial, y la complejidad sociocultural de las interacciones transfronterizas.

Más allá de la teoría y las estadísticas ya analizadas en el capítulo contextual, en este apartado se citarán y analizarán las narraciones de los entrevistados referentes a las influencias que creen haber tenido del contexto sociocultural y geopolítico para las decisiones disidentes que tomaron. Solamente 2 de los 16 entrevistados pensaron que sus actos disidentes no tenían ningún vínculo

con el contexto sociocultural de Tijuana³⁸. El resto de ellos, en mayor o menor medida, creen haber sido influidos por el clima sociocultural de diversidad que existe en la ciudad.

Los comentarios referentes a la influencia del contexto en las decisiones de los entrevistados se pueden dividir en las siguientes líneas de examen: la libertad religiosa y cultural de Estados Unidos; la diversidad religiosa en Tijuana; la religión condicionada por el lugar geográfico-religioso de nacimiento; la cercanía de la iglesia al domicilio de los fieles; el clima social de libertad cultural de la ciudad; las amistades en una población heterogénea; la aceptación que se puede tener al salir de la iglesia; y la migración. En los siguientes párrafos se desarrollará y citará lo aquí afirmado, incluyendo la relación que esto guarda con los actos de disidencia religiosa.

Como era previsible, la característica contextual que más entrevistados asociaron a sus tensiones religiosas fue **el clima social de libertad cultural** de la ciudad, la **diversidad religiosa** y las **amistades con distintas formas de pensamiento**. Con el clima social se hace referencia a que fuera de las redes de familia y amigos cercanos, existe en las interacciones sociales de los individuos, una heterogeneidad de creencias, ideas y opiniones con las que entran en contacto y las cuales hicieron mella en sus creencias religiosas. Las personas que presentaron ante los disidentes estas formas de pensar distintas a lo que ellos creían como ciertas, fueron: amigos o conocidos de amigos, compañeros de escuela o de trabajo, maestros, desconocidos en diálogos cotidianos informales y predicadores o misioneros. Para Antonio, Raquel, Jorge, Sergio, Alonso, Telma y Rodrigo, estas fueron las mayores influencias contextuales que tuvieron. Observemos las narraciones de Antonio, Telma y Sergio al respecto:

³⁸ Cabe señalar que estos dos entrevistados (Clara y Gabriel) no son originarios de la ciudad y residieron en Tijuana menos de 10 años. Tuvieron estancias en la ciudad por motivos familiares y para la realización de estudios académicos.

Entrevistador: La ciudad de Tijuana, ¿Crees que eso influyó en ti en algo para cambiar, crees que el ambiente social de diversidad cultural y religiosa de Tijuana, San Diego influyó para que tuvieras otros puntos de vista y disintieras?

Antonio: Bueno sí, (...) ¿Por qué?, porque empecé a leer gracias a un compañerito de clase que me dijo: "toma, lee el manifiesto comunista. ¡No has leído a Marx! ". Y, él era ateo en una escuela católica. Y, él era una persona que yo admiraba mucho porque tenía una personalidad muy fuerte. Entonces él discutía, alzaba la mano, discutía, este..., no sé. Debatía con los padres maristas, con los hermanos maristas. Entonces, él fue quien me introdujo en esto. Y, luego me dio unos libros de Benedetti, y ahí empecé. Entonces me influyó porque el libro como objeto literario se me presentó en ese ambiente también. En ese ambiente. (Antonio, entrevista, 2018).

Y también el aspecto de la diversidad de ideas, aunque no tengas contacto directo con alguien que piense diferente que tú, en algún momento algún comentario vas a escuchar que esté en contra, a lo mejor no tanto en contra de tu religión, pero sí, que piense diferente a lo que tú pienses que era la verdad absoluta. A lo mejor también por eso, porque como hay personas de muchos lugares (en Tijuana) y cada uno tiene diferente tipo de pensamiento, en algún momento te va a llegar alguien que va a pensar diferente y en algo va a influir en ti (Telma, entrevista, 2018).

Entrevistador: Sabemos que la diversidad cultural y religiosa está presente. ¿Crees que este factor influyó en tu salida de la iglesia este fluir de ideas? ¿En ti crees que influyó?

Sergio: Sí, fíjate sí. Porque yo en mi juventud, en esa búsqueda de identidad, te digo, empecé a buscar, me acerqué a otros grupos religiosos, fui con los hindús, bueno no eran los hindús, era el grupo religioso Hare Krishna que hay varias denominaciones y me acerqué a varios grupos; exploré un poco el budismo y curiosamente en Tijuana también había, hay todavía creo un grupo de budismo. Entonces sí creo que influye porque sí..., estoy convencido de que la religión en

parte está determinada por el lugar geográfico, yo me preguntaba, parte de los cuestionamientos que hacía era sobre si yo hubiera nacido en Japón, en África, en India, seguramente mi religión hubiera sido otra, aunque posiblemente mi proceso de renegar hubiera sido tal vez muy parecido desde esa religión. Porque creo que todas las religiones tienen inconsistencias, al menos la religión organizada, institucionalizada, no va conmigo, ¿No? Entonces la cuestión de frontera sí, creo que es una de las directrices de la ciudad, el que haya tantos..., si acaso el que no he escuchado eh..., bueno, no me consta que haya, pero sí he escuchado de pronto, es el islam.

Entrevistador: En Playas hay una mezquita.

Sergio: Ah, pues sí hay también, judíos no se diga y hasta hay una recuperación también de las religiones prehispánicas. Ya hay grupos no como una expresión de recuperar la cultura prehispánica sino de ejercer esas religiones. Entonces, si la ciudad influye pues sí, porque es un tránsito. Claro y más porque tenemos la influencia de Estados Unidos, y también allá hay muchas denominaciones religiosas y también por la cuestión cultural, allá hay muchas culturas. Y entonces Tijuana es una cuna de muchas religiones, claro que hay una gran mayoría católica, bueno desde mi percepción, y le siguen en menor medida los Testigos de Jehová y otras expresiones del cristianismo y ya, como que hay muchas expresiones, pero muy pequeñas, ¿No?, de otras religiones (Sergio, entrevista, 2018).

Además de la influencia directa de otros seres humanos induciendo ideas a los disidentes, el clima sociocultural de libertad también abarca poder realizar acciones fuera del marco moral religioso que no sean criticadas o censuradas por la población en general; dónde pueda mantenerse el anonimato o evitarse la censura; dónde el resto de la población apruebe la libertad de acción de los individuos mientras no afecten a un tercero; dónde haya una cartelera de actividades sociales por realizar sin que necesariamente estén asociadas al culto religioso. Telma, quien toda su vida ha tenido estancias de residencia alternadas entre Tijuana y en una población

de unos dos mil habitantes en Oaxaca, es muy explícita al narrar las diferencias entre ambas poblaciones; Antonio también afirma el aspecto de la libertad en la ciudad. Ambos relatos se citan a continuación:

Llego a la universidad, una escuela pública y fue un descubrimiento para mí. La libertad que yo tenía ahí, nunca imaginé esa libertad. Y, convivir con gente pues más relajada. Entré a derecho donde son sumamente sociables, hay fiestas por todos lados y mezcla de todo, y eso sí me ayudó, la UABC en ese sentido, fue un despertar. Y, más se afianzó mi decisión al decirme a mí mismo que estaba por el camino correcto (Antonio, entrevista, 2018).

Telma: Mis papás son de Oaxaca, entonces el lugar donde crecieron era como un ranchito. (...) La adolescencia fue mi momento en que más entregada estuve a la iglesia; fue una parte aquí en Tijuana y una parte en Oaxaca. Yo estuve viviendo esporádicamente tanto en Tijuana como en Oaxaca. (...)

Entrevistador: Esta pregunta creo que tú vas a saber responderla mejor que nadie porque se adapta justo a tu caso, ¿Cómo las condiciones de diversidad religiosa y cultural de Tijuana afecta las perspectivas o las visiones, para dejar una iglesia? Porque tú estuviste viajando a Oaxaca en diversas ocasiones a una población pequeña, muy uniforme y luego regresabas a Tijuana con toda su diversidad, ¿Cómo crees que estas condiciones de diversidad influyan en el cambio religioso en Tijuana, en ti y en los demás miembros de la iglesia?

Telma: M..., yo creo que también por las actividades (en Tijuana) que no tienes tanto tiempo para estar en la iglesia. Allá (en Oaxaca), las tardes las tenía libres nada más para salir de la escuela, ya cumplía con esas actividades, una hora de tarea y después hacer actividad de servicio dentro de la iglesia. Y aquí hay más actividades, y tengo amistades cercanas de personas que se vienen de allá y acá es como: "hay la libertad". Yo creo que sí, como que el ambiente mismo se siente que es más libre, nadie te conoce. Allá cualquier acto que hagas, inclusive, en el pueblito que según que

había más personas y era más libre en cierta forma, en realidad, al final, en algún momento te ibas a encontrar a alguien, no podías ser totalmente libre. Aquí yo creo que es como que más amplio, más gente, más espacio, para hacer lo que en realidad quieres. Sin que influya que alguien te puede ver (inaudible) (...).

Telma: No hay opciones, es como qué más voy a hacer (si todo son actividades del pueblo están vinculadas a la religión). Incluso ahí sabía, no sé si era estratégico o no, pero sabían, los que estaban como en las orillitas de donde terminaba el ranchito, era porque eran Testigos de Jehová. Entones por acá estaba toda la gente que creía y por allá ellos... Y, curiosamente los que estaban como fuera de la iglesia, era como que si no estás con Dios pues que te vaya bien (Telma, entrevista, 2018).

Telma, comenta un escenario imprevisto en el planteamiento de este estudio, que en las comunidades con reducida población (al menos del sureste del país), la inmensa mayoría de las actividades civiles están ligadas a las creencias religiosas y eso encausa a los individuos a involucrarse en las actividades custodiadas por los líderes de las iglesias. Bajo este contexto si se quiere estar integrado a la comunidad se tiene que estar cercano a la iglesia. Al **migrar** a los grandes centros urbanos, se tiene la posibilidad de realizar actividades sociales no relacionadas con la fe, salirse de marco moral religioso sin ser criticado por la población de la entidad y escuchar opiniones de personas que no concuerdan con la visión religiosa de sus poblaciones de origen, lo cual causa un sentimiento de libertad y un impacto significativo en la vida de estos migrantes. Sobre la importancia del **tema migratorio**, Rodrigo lo consideró de suma importancia en la conversión de sus padres a la fe adventista y una influencia en él para su movilidad religiosa. Leamos su narración:

Entrevistador: Vivimos en una ciudad fronteriza con mucha movilidad social, religiosa y diversidad étnica y cultural, ¿Tú crees que estos factores influyeron en la facilidad que tú tuviste para que dejaran el catolicismo y se hicieran adventistas, dejaras de ser adventista y te hicieras masón, dejaras de ser masón y te hicieras libre pensador?, ¿Crees que la diversidad y la frontera tuvieron alguna influencia en ti?

Rodrigo: Sí, estás en toda la razón. Fíjate, mi mamá conoció esta religión por migrantes (durante un viaje a su ciudad natal: Culiacán), nosotros mismos somos migrantes. Sí, yo creo que si no fuera por la migración no habríamos tenido tanta movilidad religiosa.

Entrevistador: Y ¿Posiblemente la cercanía con la frontera pudo haber influido para entrar en contacto con otras ideas?, o ¿Con los miembros de la iglesia adventista en Estados Unidos?

Rodrigo: Gringa sí, los de la iglesia de Bonita (California), hay una iglesia muy fuerte al otro lado (Estados Unidos) que casi siempre viene a visitarnos creo que es la de Bonita. De hecho, hay como tours de universidades gringas adventistas de música clásica. Ah, es que la música clásica..., está prohibida la música en la iglesia, la única permitida es la música clásica, entonces se avientan tours (...) (Rodrigo, entrevista, 2018).

La **libertad religiosa y cultural de Estados Unidos** fue otro factor contextual destacado por cinco de los entrevistados (Erika, Eva, Sofía, Rodrigo y Sergio). El influjo de esto reside en: la multiplicidad de religiones cristianas y no cristianas en Estados Unidos; el clima de absoluta libertad de pensamiento religioso; la convivencia multicultural con personas que residen en dicho país y los misioneros estadounidenses que realizan actividad de este lado de la frontera, incluyendo las ayudas económicas o materiales que realizan en distintas comunidades de la región. Relacionado con este tema, Eva y Erika, describen que el cambio de adscripción religiosa de sus familias originalmente estuvo ligado a misioneros estadounidenses que abrieron iglesias próximas a sus viviendas. Por lo que **la ubicación física de las iglesias**, cercana al domicilio de

los fieles (sobre todo en poblaciones sin auto propio) favoreció, en el caso de sus familias, su movilidad religiosa. Eva y Erika narran sus experiencias:

Y ya, tiempo después vino un señor canadiense ahí a la colonia, es de los cristianos que mandan de Estados Unidos a construir y formar iglesias, contribuir desde el dinero de allá y formar aquí para que sigamos solitos, y ya él nomás venía a supervisar.

Entrevistador: Él ¿vino por la colonia Buena Vista?

Eva: No en Otay, donde vivo. Y como ahí tenemos una asociación de colonos, él se estuvo involucrando. Entonces mi mamá estaba muy metida porque también trabajaba ahí cerca. Y los estuvo invitando, invitando, invitando hasta que dijo mi mamá, "vamos". Entonces nos acarreó otra vez, y fuimos ahí cerca de la casa. Estuvo bien, convivimos con otras personas, y la señora cocinaba muy bien...

Entrevistador: ¿Fue cuando te saliste de la católica, en ese año?

Eva: Pues sí, como un año antes me había salido. Y, ya estuvimos yendo a lo que eran las pláticas, pero yo estuve muy apegada a la iglesia, pero mi mamá no pues, desde el principio dijo que nada más íbamos pues para ver qué; que nosotros éramos católicos y no pertenecíamos ahí. Y, ya este..., yo me imagino que le gustó el ambiente y se fue allegando a las personas (Eva, entrevista, 2018).

Entrevistador: La diversidad religiosa en la ciudad, ¿Influyó en algún aspecto en tu vida para que hayas podido desprenderte de la iglesia sin ningún problema?

Erika: Claro, sí bastante. Sí, o sea, es que aquí en cada cuadra hay una iglesia distinta; más sobre todo con las iglesias cristianas que hay; que cada rato se inventa su propia religión. Es como: "iglesia pentecostal de la luz de no sé dónde". Y, dices..., hay tanta multitud de religiones y creo que es cierto que influye en muchas personas. Por ejemplo, yo vengo de una colonia bastante pobre; y nunca la había pensado como una colonia de mala muerte hasta que comencé a decir que

soy de "La Unión" y todos se persignan y así (risas). Entonces llegan los misioneros (de Estados Unidos) y es gente que necesita como ese tipo de apoyo, ese tipo de apoyo es algo diferente a lo que viven normalmente y los convencen, pero la misma... Te digo, el día a día les gana a la gente y también ver como tantas iglesias que hay, dices... O sea, antes era como que más difícil cuestionarse como que si tu religión era la verdadera porque no más conocías a la católica, a los Testigos de Jehová y los mormones. Ahora vez tantas religiones, tantas iglesias, hay tanto, tanto, tanto, que ahora sí todos dicen que son verdaderas. Entonces eso es lo que hace más fácil que la gente pueda salir de las religiones, entra y sale, va y busca, porque hay tanto para buscar. Y, al último, se quedan sin nada porque la misma cantidad de religiones hace que pongas todas en duda. (...) Creo que algo que habías preguntado, fue referente a lo de la comunidad, sobre dónde está situada la iglesia. Creo que es algo bien importante, no solo para mi salida de la iglesia, sino para la gente que entra y sale de esas iglesias. Porque también depende de los *barrios* (mormones). El *barrio palmeras* se ha ido desintegrando poco a poco y por ejemplo otros *barrios*, se han ido llenando de gente. Entonces es algo que influye un montón, en donde están situadas las iglesias y por ejemplo la accesibilidad de la gente de caminar, ir hacia la iglesia a la gente también le da flojera. No está lejos caminando porque siempre nos ha gustado caminar a mi mamá y a mí, pero imagínate un domingo a las siete de la mañana es como, estoy yo como a dos kilómetros, más de dos kilómetros, entonces a las siete tienes que levantarte bien temprano porque entras a las siete de la mañana a la iglesia, es como que la flojera te gana, aunque digan que es como un reto, que es una manera de demostrar que estás ahí para Dios, etcétera, es algo que influye. Ya siendo totalmente objetivos, la flojera es algo que influye bien cabrón (Erika, entrevista, 2018).

Un dato destacado por Enrique, Hernán y Rodrigo que resulta muy relevante sobre el contexto sociocultural es **la aceptación que se puede tener al salir de la iglesia**. Si el individuo reconoce

que dentro del contexto social hay grupos e individuos que van a aceptarlo con su nueva forma de pensar, es mucho más sencillo tomar la decisión de cometer un acto disidente y abandonar una iglesia de formación. Por el contrario, sabiendo que la inmensa mayoría de la población rechazará a los disidentes religiosos (como ocurría en la comunidad de Oaxaca de Telma), el acto disidente no es sencillo que ocurra por las penalidades sociales que conlleva. Enrique aborda el tema:

Entrevistador: Tijuana al ser una ciudad cosmopolita donde hay todo tipo de ideas, y de prácticas culturales, ¿Crees que toda esta diversidad cultural y religiosa influyó en algo en ti para salirte de la iglesia?

Enrique: Yo digo que sí porque mucha gente a veces busca la aceptación dentro de la iglesia, pero luego se da cuenta de que puede buscar la aceptación dentro de otros lugares o en otras comunidades que no sea religión o en otros círculos en donde la cosa que sea común no sea la religión.

Entrevistador: Sí, y como mencionaste hace rato, a veces uno permanece en la religión solo por la sociabilidad. Entonces si uno ve en la ciudad que puedes socializar en otras esferas fuera de la religión, se puede facilitar tomar decisiones cuando existen dudas, cosa que otros contextos no te permitiría o sería más complejo. ¿Lo ves así? Tú, al salir de la iglesia, ¿en qué otros círculos sociales te involucraste, o con quienes convivías?

Enrique: Pues con los del trabajo salía y me entretenía. Luego hubo un tiempo donde quise involucrarme más al movimiento homosexual pero como que al principio nada más quería ver qué era (...) iba y era voluntario en ciertos eventos y reuniones; y, pasaba tiempo, conocí gente y me la pasaba bien, pero no me llenó tanto hacer eso al final. (...) Ahorita que tocaste el tema de buscar aceptación por fuera, yo creo que no buscamos aceptación por medio de una religión, yo creo que encontramos la aceptación dentro de las amistades *gays*, dentro de la comunidad *gay* (en Tijuana). Como mi pareja con todos los amigos que tiene yo creo que ya tienen todos esos amigos

y toda esa aceptación. Porque, por ejemplo, yo también cuando me salí de la iglesia, también empecé a tener muchas amistades que eran homosexuales. Yo creo que inconscientemente, se sustituye la comunidad de la iglesia con la comunidad gay (Enrique, entrevista, 2018).

Una última opinión destacada por Alonso y Sergio, referente al escenario contextual, es que la religión con la que fueron formados estuvo mayormente determinada por el lugar geográfico de nacimiento. Es decir, una cierta geografía-religiosa que hace que si somos occidentales seamos criados en una religión cristiana, pero si fuéramos de otra parte del planeta con una cultura religiosa distinta habrían sido educados en otra religión. En este sentido piensan que el contexto sociocultura-religioso condicionó sus vidas y les parece una realidad insatisfactoria que buscaron transformar. La narración de Sergio ya fue citada en este apartado, leamos la opinión de Alonso al respecto:

Pues el hecho de ser víctima..., no víctima no, fruto de una mezcla de indígenas y españoles, y por estar ubicados geográficamente en México es un factor que influye en la toma de una decisión religiosa. A lo mejor si yo hubiera nacido en África tendría otro tipo de ceremonias y rituales religiosos. A lo mejor si yo hubiera nacido en Italia o en España, que son países católicos de hueso colorado, verdad. Pero sí, claro, por supuesto que es un factor, creo que es el factor más importante el hecho de haber nacido en Tijuana, en México. Creo que somos el segundo o tercer país con mayor número de Testigos de Jehová, ¿no? (Alonso, entrevista, 2018).

Estos son los principales elementos contextuales que los entrevistados asociaron con sus acciones disidentes. Para ellos, Tijuana cuenta con un clima social idóneo para la disidencia debido a la libertad moral sobre la conducta, la diversidad religiosa, la población culturalmente heterogénea, la aceptación de las personas más allá de sus creencias y la cercanía con la libertad

religiosa y cultural de los Estados Unidos. A través de las narraciones pudimos ser conscientes de que el contexto sociocultural y las relaciones interpersonales que sostuvieron los disidentes en la ciudad les permitió conocer y explorar nuevas formas de religiosidad o nuevas ideas sobre sus representaciones simbólicas de la realidad.

Conclusiones del capítulo.

A lo largo de este capítulo, al analizar los resultados del trabajo de investigación, se pudo afirmar que la familia es una de las condiciones más importantes relacionadas con la disidencia religiosa pues, la convivencia familiar inhibe las acciones disidentes al mantener al sujeto infractor emocionalmente cercano a la comunidad. La mayoría de los entrevistados no deseaba afectar a su familia dentro de la iglesia con nuevos actos disidentes. Por lo que esta relación parental regularmente moderó sus actos. Las consecuencias de la disidencia en la convivencia familiar también son las más complicadas desde el plano emocional e identitario para los infractores, al perder sus relaciones emocionales más entrañables y la identidad religiosa-familiar que los definía. En este mismo horizonte, fueron las necesidades sociales y afectivas las que motivaron los deseos de retorno a los grupos religiosos por parte de los entrevistados. Aun cuando estas posibilidades las creen muy tenues debido a que sus actuales formas de vida o pensamiento ya no embonan perfectamente con la normatividad requerida por las iglesias.

Un generador de trayectorias disidentes fue el contexto sociocultural de la ciudad de Tijuana. Los procesos migratorios facilitaron los contactos culturales. La frontera geopolítica abrió espacios para intensos intercambios transfronterizos. La exposición a un clima social de pluralidad, la amplia oferta religiosa en Tijuana (ver Tabla 2.1), la relación con diversas formas

de alteridad, la diversidad cultural, la apertura a otras creencias, la ausencia o suplencia de los mecanismos de control, facilitó a los entrevistados concebir distintas formas de pensar en lo sagrado discordantes de las que originalmente tenían. Como resultado, al crear los disidentes nuevos imaginarios mentales y realizar actos de disidencia religiosa, se produjeron desencuentros con sus antiguas comunidades de fe.

Las afectaciones que dichas disidencias generaron hacia sus comunidades religiosas de origen también estuvieron principalmente ligadas con sus núcleos cercanos de convivencia familiar y social. Pues su crítica religiosa provocó mayor tolerancia y apertura a nuevas ideas y estilos de vida en algunos casos, pero en otros, mayor resistencia a toda crítica sobre sus dogmas religiosos. Sin embargo, los enfrentamientos a las estructuras de poder también pueden haber servido para que mediante la figura del disidente (rebelde o apostata) se reafirmara un contraste útil a las hegemonías religiosas, dentro del sistema doctrinal dicotómico cristiano.

Integrando los elementos antes descritos, se puede afirmar que una condición de vida que sobrevive en muchos disidentes a sus rupturas religiosas, después de sus actos disidentes y el abandono de sus iglesias, son los estilos de vida y los esquemas morales de comportamiento. Esto también puede seguir alimentado sus deseos de retorno. Es cierto que existieron desacuerdos entre los entrevistados y sus comunidades religiosas sobre algunas doctrinas y límites de comportamiento permisible, pero las enseñanzas religiosas cristianas que les fueron inculcadas desde su infancia temprana finalmente dejaron en ellos una profunda huella que, en la mayoría de los casos, parece sobrevivir a sus rompimientos religiosos.

Dichos esquemas morales de comportamiento y estilos de vida se ven reflejados en sus hábitos, valores y proyectos a futuro. Las más claras manifestaciones de esto se dan en cuatro sentidos: el

deseo por mantener una sexualidad moderada (no liberal) dentro de los parámetros del matrimonio monogámico, estableciendo una familia nuclear legal, viviendo en fidelidad mutua (incluso cuando tienen parejas homosexuales); la consciencia o preocupación por el prójimo, la ayuda al necesitado, los actos de caridad; el desear que sus hijos —cuando los hay o existen planes de tenerlos— sean formados con los mismos valores que ellos lo fueron; y, el ver con agradecimiento haber sido formados con una educación que les permitió crecer alejados de vicios (alcohol, drogas, sexualidad inmoderada), con una alimentación saludable (evangélicos, adventistas y mormones), y con amistades dentro de la iglesia que tenían sus mismos estilos de vida sanos. Lo anterior se puede sintetizar con la cita de Erika: “Siempre creí que el estilo de vida que proponían y como las cosas a seguir y todo eso eran buenas, y aún lo sigo creyendo. Creo que, dentro de la religión (mormona) su guía de vida es una de las mejores que conozco” (Erika, entrevista, 2018). Su opinión la compartieron explícitamente Enrique, Hernán, Antonio, Sofía y Alonso; e implícitamente otros 4 de los entrevistados³⁹ (Eva, Sergio, Telma y Teresa, excatólicos, no comparen este punto de vista sobre su antigua religión).

Esto ilustra que 10 de 16 entrevistados pertenecientes a iglesias evangélicas, adventistas, mormonas y de Testigos de Jehová, a pesar de las acciones disidentes, las discrepancias con algunas doctrinas, la desobediencia a normas de conducta específicas y la ruptura con sus iglesias, continúan mayormente conduciendo su vida y construyendo sus proyectos a futuro, de acuerdo con los esquemas morales y conductuales aprendidos durante sus formaciones religiosas. Y si no se conducen por ellos, al menos consideran que son estilos de vida recomendables para otros. Desde una perspectiva teórica se puede afirmar que realmente nunca abandonaron el *habitus religioso*, lo cual puede tener consecuencias en sus decisiones presentes

³⁹ Gabriel y Clara (antiguos bautistas) no abordaron el tema de si concordaban o no en la actualidad con los esquemas morales y estilos de vida promovidos por sus antiguas iglesias.

y futuras, en su elección de redes de amistad, en sus desarrollos laborales, académicos y en sus vidas cotidianas. Esta será una de las líneas de estudio que quedarán abiertas para futuras investigaciones. Las cuáles serán exploradas con mayor profundidad en la Conclusión de la tesis.

CAPÍTULO V.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA DISIDENCIA RELIGIOSA EN TIJUANA.

Introducción.

El presente capítulo aborda la temática que da cuerpo a la totalidad de esta investigación: cómo se constituye la disidencia religiosa en los individuos pertenecientes a agrupaciones cristianas y qué consecuencias enfrentan en su vida emocional y en sus relaciones sociales. Antes de entrar de lleno al estudio de causas y consecuencias, con la intención de profundizar en las dinámicas implícitas en las interacciones socioculturales, resulta ineludible explorar cómo se gestan las relaciones de poder desde las narrativas discursivas y las sanciones institucionales aplicables a la disidencia. Estas temáticas serán analizadas en los primeros dos apartados del capítulo.

Son múltiples las causas que derivaron en que los sujetos adscritos a instituciones religiosas decidieran manifestar su inconformidad mediante acciones que desafiaron las normas instituidas por los grupos a los cuales pertenecían. Como se mencionó desde la Introducción, en este estudio no se tuvo como objetivo identificar constantes precisas de las causas de la disidencia, sino describir las particularidades presentes en las narraciones de los sujetos que han vivido dichos enfrentamientos. No obstante, cuando sus procesos de ruptura resultaron tener las mismas etapas

sí son señalados como constantes en las trayectorias disidentes estudiadas. Por tanto, en el tercer apartado del capítulo, se analizan las causas comunes que han llevado a la disidencia religiosa según las narraciones de los sujetos entrevistados. Pudiendo, estos relatos elaborados por una pequeña y diversa muestra dentro de un amplio mar de inconformes, desvelar procesos usuales en las prácticas del cristianismo en la región, pero principalmente acercándonos al exclusivo sentimiento humano particular que esas mujeres y hombres vivieron al perseguir sus ideales transgresores, convertidos en crónicas de sus desarraigos.

El conjunto de datos recabados sobre individuos que han pertenecido desde una muy temprana edad a las comunidades religiosas de las cuales disintieron, facilitó observar el *hábitus* religioso que se desarrolló en ellos y lo difícil que resultó —tanto en prácticas como en estructura mental— distanciarse de las creencias, juicios de valor y cosmovisiones que poseían. Casi todos los que al final decidieron desprenderse de las ideas y prácticas inculcadas, señalaron los complejos procesos epistémicos que este cambio de perspectiva implicó y las formas de desposesión, discriminación y rechazo resultantes de la ruptura. Las consecuencias de esas acciones disidentes serán interpretadas en términos de pérdidas de capital social y de capital simbólico, siguiendo la teoría de Bourdieu (2000). Pero, este proceso también implicó para los disidentes, desequilibrios emocionales. Pues, la mayoría de los lazos fuertes de amistad que desarrollaron en sus infancias, adolescencias y juventud temprana, se dieron al interior de las instituciones religiosas, lo cual marcó una fisura importante en sus relaciones humanas al fracturarse sus vínculos con las fraternidades religiosas a las cuales pertenecían. Estos temas serán analizados con mayor amplitud en el apartado 5.4.

Previo al examen de los subtemas hasta ahora descritos, analicemos en la presentación de la temática (apartado 5.1), lo que sí pudo ser observado como una constante al momento de realizar

el trabajo de campo, vinculado a las causas y consecuencias de la disidencia religiosa. Esto con el objetivo de tener un escenario más claro sobre la diversidad y la convergencia de los procesos disidentes en la vasta oferta religiosa del cristianismo en Tijuana.

5.1 Análisis transversal de las causas y consecuencias de la disidencia religiosa.

Dentro de la demarcación del trabajo de campo realizada, el principal elemento que es constante en los individuos sumergidos desde su infancia en el pensamiento difundido y custodiado por las iglesias cristianas es que la conversión religiosa es un proceso que implica una amplia temporalidad. Ninguno de los 16 entrevistados que realizaron actos disidentes, se despertaron intempestivamente con dudas sobre las enseñanzas de sus respectivas iglesias ni sobre las convicciones teológicas en las que tenían fe. Sino que ocurrieron eventos, y no solo uno, reiteradas acciones, decisiones y conductas de otros miembros de sus iglesias, pero principalmente de los dirigentes de ellas, que permitieron que sus convicciones se fracturaran y comenzaran a dudar de lo que antes creían como cierto sin objetar.

En gran parte, que la conversión religiosa sea un proceso, una trayectoria de amplia temporalidad, se debe a que hay una imposibilidad epistémica de ver lo que ocurre cuando se está inmerso en el propio sistema de creencias que le da significado a la realidad extramental. El estilo de vida vinculado a las creencias de la iglesia no permite tener la capacidad, curiosidad o crítica para voltear a cuestionarse si existe desigualdad, si son correctas las prácticas, si hay contradicciones, sobre todo cuando se cohabita con una amenaza tan fuerte a toda crítica llamándola "apostasía" y una sanción que, si bien varía de un grupo religioso a otro, de ninguna

manera resulta agradable. Sergio y Telma⁴⁰, describen esta limitante epistémica de la siguiente manera:

Sí, cuando estás adentro se invisibilizan (las faltas de equidad); aceptas el estatus que tienes que seguir, porque difícilmente uno se cuestiona y cuando empiezas a cuestionarte es como..., el tratar de persuadir por parte del seminarista o el sacerdote como que son dudas ¿no?, son dudas de fe (...). Entonces eso no te permite generar libre albedrío para poder decir porqué, no te permite generar dudas porque no lo percibes, y la duda se desvanece después de un tiempo al caer en los rituales y en las dinámicas del grupo (Sergio, entrevista, 2018).

Es que yo creo que estaba tan metida conque eso era lo real (las creencias de la iglesia) que no se me quedó (los actos de discriminación que pudo sufrir). Si hubieran hecho algo discriminatorio a mi persona, yo creo que lo hubiera visto como correcto, entonces por eso no se me quedó. Pensarlo que si sí, alguno debió haber habido; pero yo lo veía como correcto porque era lo que decía la institución, por lo que no se me quedó así como presente.

La idea que se intenta argumentar es que el *habitus* religioso está tan interiorizado en la mente, cuerpo y prácticas de los creyentes activos que han crecido perteneciendo a las agrupaciones religiosas, que es necesario el distanciamiento de las iglesias por periodos temporales extensos para que puedan percatarse que están inmersos en una construcción discursiva legitimada, cosmizada y justificada por quien detenta el poder sobre lo sagrado (Berger, 1969). Y, que puedan desprenderse de esa idea interiorizada que les causa zozobra a dudar de sus creencias por temor a pecar y por el supuesto castigo consecuente, humano o divino. Antonio, quien siete años después de haberse dejado de reunir con los Santos de los Últimos Días se desprendió de la idea de ellos como la religión verdadera y de Dios como ser divino, sintetiza lo hasta ahora

⁴⁰ Los nombres han sido cambiados en común acuerdo con los entrevistados para mantener sus identidades confidenciales.

argumentado: “ (...) fue un proceso largo para que esta idea de Dios que ya tenía totalmente interiorizada desapareciera, tenía miedo de dudar” (Antonio, entrevista, 2018). Y ese “miedo de dudar” de lo que se ha aprendido como cierto desde la infancia, del castigo desmesurado por ser infiel a las creencias heredadas, aguanta el paso del tiempo. En el caso de Antonio perduró durante 7 años desde su salida del grupo hasta su convicción actual, y es un arquetipo del resto de los entrevistados en cuanto al lapso temporal que necesitó para desprenderse de su fe y dejar de estar intranquilo por pensar diferente⁴¹.

Un último ejemplo para ilustrar el proceso descrito referente a la paulatina separación de los sujetos de sus grupos de pertenencia religiosa lo presenta Hernán, quien nació y se educó como miembro de la iglesia Adventista del Séptimo Día en Tijuana. Él describe el proceso de distanciamiento de la religión, tal como ocurrió en la mayoría de los casos, después de narrar sus inconformidades no atendidas por los dirigentes de la iglesia y su descontento ante ello, relata:

Yo, por ejemplo, todos los sábados, a lo largo de tres meses, comencé a faltar un sábado sí un sábado no, un sábado sí, un sábado no. Y..., a la vuelta del año yo iba un sábado y luego tres no y, así hasta que dejé de ir. (...) Y, yo nunca me había preguntado mi estilo de vida (...). Fíjate que no quiero decir que era tanto la represión sino, como mi estilo de vida en ese momento estaba muy vinculado con la iglesia, no tenía la visión o la curiosidad de empezar a ver para otros lados. (...) Pero siempre me lavaba el cerebro como parte de la religión.

Con su espíritu crítico sobre su pasado creyente Hernán puede enmarcar el proceder que se intenta describir: el largo proceso que lleva de ser miembro activo a la inconformidad; de la inconformidad disidente al paulatino distanciamiento; del distanciamiento áspero a conocer otras formas de pensar; y del conocimiento de otras formas de pensar al abandono de la iglesia por

⁴¹ Excepto el caso de Clara, ya analizado en los Capítulos III y IV.

pérdida de la fe. Un trayecto amplio con etapas acompasadas, no repentinas convulsiones transformadoras ocasionadas por luces segadoras al estilo paulino.

Una segunda constante que se explorará con mayor profundidad en el tercer apartado de este capítulo es la referente a la trayectoria de los sujetos que cometen actos disidentes. A pesar de que no exista un molde único para rotular al proceso disidente, y que cada experiencia está impregnada con la huella individual, parece haber un cierto camino trazado que canaliza las múltiples experiencias en un mismo derrotero, no haciéndolas similares, pero sí orientándolas en rutas semejantes. Aun cuando cada sujeto las recorra desde sus propias características.

La trayectoria del acto disidente para los sujetos entrevistados comienza cuando surgen en ellos dudas teológicas, crisis personales o inconformidades con actos de miembros de la iglesia que los llevan a intentar asirse con mayor fuerza de la comunidad religiosa para obtener certezas emocionales y espirituales. Cuando el sujeto no encuentra dicho alivio a sus necesidades, se desvanece su contrafuerte y su crisis no se detiene, sino que continúa su proceso de defección: las fisuras espirituales se hacen grietas; las solicitudes de ayuda se transmutan en reclamos; las dudas se convierten en expresiones de desacuerdo; y las inconformidades ahora son espolones de actos disidentes en ciernes. Permitiéndonos atisbar que, a pesar de la enorme complejidad y envergadura del tema de las disidencias, pueden ser empujadas por una misma corriente de necesidades y carencias no satisfechas por las comunidades religiosas. Lo que también arroja luz sobre la movilidad religiosa tan en boga en nuestros días.

En los siguientes subtemas, se profundizará y abundará sobre los argumentos aquí presentados, realizando un análisis transversal de las causas de la disidencia hasta ahora expuestas y de las

consecuencias que enfrentan los sujetos infractores en tanto que: discriminación, afectaciones emocionales, pérdidas sociales y simbólicas.

5.2 Dinámicas de las relaciones de poder: estructura religiosa, narrativas y sanciones.

Como ya se dio cuenta en el capítulo teórico, siguiendo la definición de Weber (2005, p. 43), las dinámicas de las relaciones de poder en las interacciones humanas son amorfas y pluri-direccionales; si un individuo o grupo impone su voluntad frente a otro(s) existen *relaciones de poder*. En consecuencia, el poder no es desplegado siempre desde las jerarquías eclesiásticas descendiendo hacia los feligreses, no ocurre así en las realidades empíricas sociales, sino que es un proceso dialéctico. Pero el ángulo de abordaje en esta tesis es: cómo se ejercen las relaciones de poder del sacerdocio hacia los legos y originan las disidencias como formas de contrapeso o respuesta, ante la inconformidad de quien no detenta una equidad de poder para realizar transformaciones desde dentro. Dicho lo anterior, en este subtema se analizan las relaciones de poder desde las discursividades y reglamentos que las instituciones religiosas aplican a los feligreses, dejando para discutir en los siguientes apartados del capítulo las respuestas disidentes de algunos de sus miembros frente a dichas estructuras de poder.

Existen elementos ineludibles al hablar de relaciones de poder jerárquicas en las iglesias vinculadas a la disidencia, los cuales ya habían sido descritos teóricamente en el capítulo inicial siguiendo la teoría de Bourdieu (2000; 2006). Sin embargo, durante la realización del trabajo de campo pudieron ser observados y contrastados en el contexto de estudio, algunos de estos elementos con determinados matices que se considera importante sintetizar para comprender la

relación conceptual estudiada. Estas características se enumeran a continuación y se discutirán en los siguientes párrafos. Se puede afirmar que la organización del cristianismo estudiado en la región:

1. Es Estructurada: Se constituye mediante exégesis lingüístico-interpretativas dicotómicas de la realidad y organizaciones, más o menos, jerárquicas (Bourdieu, 2006, pp. 29-33).
2. Es Estructurante: Mediante las estructuras lingüístico-interpretativas se organiza la mente de los fieles para que todo lo percibido —mental, anímico o físico— sea comprendido dentro de un mismo sistema simbólico (Bourdieu, 2006, pp. 29-33).
3. Es homogeneizante: Intentan cohesionar al grupo religioso dentro de cierta moralidad, creencias, prácticas y tradiciones, donde exista una visión única oficial institucionalizada y se rechacen las opiniones discordantes.
4. Se legitima a sí misma: Justifican sus acciones haciéndolas coincidir con aquello que es considerado sagrado por sus respectivas tradiciones⁴² para hacerlas parecer que tienen un origen divino y una validez universal⁴³.
5. Sigue un modelo conductista: Crean narrativas donde se condiciona la conducta de los individuos prometiéndoles recompensas por la lealtad y, castigos humanos y divinos por la desobediencia. Es decir, se utiliza el premio y el miedo como instrumentos mentales de control de la conducta.
6. Posee *capital religioso*: logran la persuasión de sus fieles porque tienen un profundo pozo de *capital* dentro del *campo religioso* que les garantiza reconocimiento, lealtad y acatamiento de sus interpretaciones (Bourdieu, 2000).

⁴² La Biblia u otros textos considerados de inspiración divina como: El Libro del Mormón, cartas apostólicas, edictos o encíclicas papales, etc.

⁴³ Berger hace referencia a este fenómeno conceptualizándolo como "cosmización" (1967, pp. 34-38).

7. Pugna por el monopolio: la clase sacerdotal de las distintas denominaciones religiosas intenta poseer el monopolio interpretativo y de la gestión de los bienes de salvación (Bourdieu, 2006, p. 35-60).

Analicemos con mayor detalle estas características.

La conformación del sentido del mundo para los fieles, dentro de instituciones religiosas que ya cuentan en sí mismas con una estructura organizativa sólida, se da mediante **estructuras lingüísticas de conceptos antagónicos**. Dicho tipo de **estructura epistémica dicotómica** en la religión fue señalado por Bourdieu (2006, p. 29) quien, recuperando a Durkheim, caracteriza al campo religioso del judeocristianismo como autor de antagonismos, entre: sagrado y profano, santidad y pecado, bien y mal; se puede añadir: verdad y falsedad, fidelidad y apostasía. Dicotomías que sirven para establecer mecanismos de prohibición y criterios conductuales; disciplinando la mente de los fieles y estigmatizando todo acto de disidencia por cuestionar lo que es considerado un bien sagrado. Por lo que toda duda es asumida como una prueba que el "buen cristiano" debe superar. Así lo relata Sergio cuando dice: "Son dudas de fe, siempre te van a decir eso (...), que hay que saber esquivar porque son pruebas del diablo" (Sergio, entrevista, 2018).

Estas estructuras lingüísticas, epistémicas y organizativas a su vez estructuran en la mente de los fieles la interpretación y el sentido de la totalidad de sus experiencias. Por ello apuntaba Bourdieu, que la religión es a la vez "**estructurada y estructurante**" (2006, pp. 30-33). Al tener esta cualidad, se facilita enormemente **cohesionar a los feligreses** dentro de ciertos criterios interpretativos, nominativos y reguladores de la conducta que pretenden crear una **uniformidad de creencias, prácticas y tradiciones** desde una visión institucionalizada. Instaurando así requisitos de pertenencia y límites de conducta aceptables que deben ser respetadas por los

miembros. Sergio describe este sistema simbólico de percepción estructurante al señalar: “ (las creencias) no permiten generar esa duda porque no lo ves así, no lo percibes, simplemente te dejas llevar, y eres parte de eso” (Sergio, entrevista, 2018). Por su parte, Raquel y lo describe al decir:

Es que estando adentro de la iglesia no piensas en eso (en que la iglesia pueda estar equivocada), en ese momento pues crees..., o vives por lo que crees que es “la verdad”, y no piensas en que..., tal vez estés mal, (...). Bueno el asunto de la sangre y el saludo a la bandera siempre fue difícil de..., de explicar, pero solo eso. Y si todos te dice que es lo correcto y así tienes el cariño de tu familia, amistades con los hermanos, ¡estás bien! Ahora que platicamos pues lo piensas (...), en aquel entonces con toda la familia y los amigos Testigos (de Jehová), ni chance (Raquel, entrevista, 2018).

Es evidente que las iglesias catalogadas como “bíblicas no evangélicas” son más exitosas en **homogeneizar los criterios de sus miembros**, los grupos evangélicos y bautistas otorgan cierta libertad individual y los católicos toleran prácticas eclécticas. Pero estas acciones no pueden contradecir al grueso de creencias angulares en el seno de sus respectivas iglesias, de lo contrario serán marginalizadas y desprestigiadas. Por lo que, a pesar de que existe en la región una diversidad de iglesias cristianas, que se diferencian entre sí y reivindican sus diferencias, al interior de sus comunidades cada una de las iglesias estudiadas intenta homogeneizar los criterios interpretativos religiosos de sus miembros y normar sus conductas.

La **legitimación de las clases sacerdotales sobre sí mismas** se obtiene, como señala Bourdieu, desde que se hace corresponder a las estructuras religiosas de poder con los esquemas simbólicos aprehendidos. En ese marco de comprensión de la realidad toda acción de los religiosos es interpretada como una norma de origen divino mientras la hagan coincidir con los textos tenidos

como sagrados. Así pueden imponerse relaciones de poder legitimadas como estructuras naturales de organización provenientes de Dios (2006, pp. 30-37). Podemos leer en la mayoría de las páginas oficiales de las iglesias⁴⁴, expresiones referentes a que, si la deidad es un Dios de orden reflejado en su creación y en sus obras, también desea que su iglesia esté ordenada para Su Alabanza. Con argumentos similares a este legitiman las relaciones de poder jerárquicas hacia sus fieles. Como ejemplo, observemos el siguiente relato de los Santos de los Últimos Días:

Un ejemplo es la Gran Apostasía que ocurrió después de que el Salvador estableció Su Iglesia. Después de la muerte del Salvador y Sus apóstoles, los hombres corrompieron los principios del Evangelio e hicieron cambios no autorizados en la organización de la iglesia y en las ordenanzas del sacerdocio. Debido a esta apostasía tan generalizada, el Señor retiró de la tierra la autoridad del sacerdocio. Dicha apostasía duró hasta que Nuestro Padre Celestial y Su Hijo Amado se aparecieron a José Smith en 1820 y dieron inicio a la restauración de la plenitud del Evangelio (Página Institucional de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 2018).

Mediante este tipo de interpretaciones, los Santos de los Últimos Días intentan legitimar la fundación de su iglesia en el siglo XIX como una reinstauración del cristianismo verdadero perdido por la apostasía del cristianismo primitivo. Pretendiendo tener una continuidad con la obra de Jesucristo que —según ellos— fue interrumpida por la apostasía de los cristianos primitivos que mezclaron el cristianismo con tradiciones paganas. Intentando también con esto, deslegitimar a la Iglesia Católica Romana, quien a su vez se legitima mediante su continuidad histórica con el cristianismo primitivo y con base en cimentar su iglesia sobre vestigios de los apóstoles (especialmente de Pedro). Este tipo de estrategias discursivas es un común denominador encontrado en cada resquicio del campo religioso, sus **procesos de legitimación**.

⁴⁴ Los enlaces WEB de las páginas oficiales de las iglesias estudiadas se encuentra en la Bibliografía: Páginas WEB (páginas institucionales).

Por otra parte, siguiendo el modelo de educación tradicional, es reconocible un **estilo de enseñanza** en las iglesias que se puede conceptualizar como **conductista**. Este modelo en su forma básica intenta reforzar las conductas mediante recompensas o premios a lo que se considera deseable y reprimiendo lo indeseable. Es decir, se intenta condicionar las conductas de acuerdo con las consecuencias esperadas; se buscan respuestas automáticas ante determinados estímulos (Ardila, 2013). Este sencillo, pero eficiente esquema lo describe Antonio al decir: "Siempre tenías que hacer esto porque si no lo haces en consecuencia ocurre esto; estos imperativos; si no haces esto en consecuencia ocurre aquello" (Antonio, entrevista, 2018). Por supuesto que si el premio es el cielo y el castigo el infierno (*sheol, hades*); si el premio proviene de Dios y quien te castigará en el infierno es el diablo, el sencillo modelo cobra fuerza.

El control de las conductas de los fieles por parte de los líderes de las iglesias mediante sus estructuras organizativas no siempre es ejercido por observación jerárquica directa de una forma piramidal, sino por la vigilancia de los parientes, de los amigos y de los pares en la religión. Por tanto, el trabajo del líder religioso es estructurar y homogenizar; es el convencimiento de los feligreses para construir un marco de referencia simbólico de lo aceptable y lo que no lo es, y generar un miedo permanente a que transgredir ese horizonte de conducta acarreará consecuencias tempestuosas dentro de la iglesia y ante Dios, convirtiendo al sujeto que disiente en un apóstata condenado por Dios. Es decir, la amenaza es que a la acción contestataria corresponde una sanción humana y divina.

Foucault (1975) ya abordaba el tema de la vigilancia de la conducta de los individuos comparándolo con un encierro carcelario en un modelo arquitectónico que denominó como "panóptico". Y, resulta perfectamente aplicable a las relaciones de poder eclesiásticas. Se ha infundido el miedo al castigo a los sujetos religiosos que osen romper las normas establecidas. Y

pueden o no estar siendo observados y vigilados por otros miembros de sus iglesias, pero siempre está latente la vigilancia activa, el miedo constante y el castigo consecuente. En el último de los casos —tema que excede la analogía de Foucault—, se piensa que Dios es testigo de las decisiones de los individuos y acarreará a cada uno el juicio correspondiente por sus acciones.

El poder se ejerce, entre otras formas⁴⁵, dictando las leyes en base a las cuales los fieles deben vivir, estableciendo lo permitido y lo prohibido, lo que se puede hacer y lo que no, lo moral y lo inmoral, lo bueno y lo malo. Una vez que esta estructura, con o sin base bíblica es aceptada, aprendida e interiorizada por la mayor parte de la comunidad religiosa, el control sobre los fieles se ejerce con la vigilancia de los unos sobre los otros. Esta es la manera esencial en cómo se puede desplegar el poder y el control de parte de unos pocos que ocupan las partes altas en los sistemas piramidales jerárquicos religiosos, hacia las grandes comunidades de fieles.

Ahora, el nivel de éxito varía de manera directamente proporcional al *capital religioso*, a la **legitimación y al monopolio**⁴⁶ que se tenga sobre los bienes de salvación. También tiene parte en el proceso: el poder carismático de convencimiento sacerdotal, el rigor de la iglesia (sectarismo o fundamentalismo) y a la cantidad de fieles de los grupos en cuestión. No es lo mismo supervisar a 8.5 millones de Testigos de Jehová (en 2018) seccionados en congregaciones de 100 personas con entre 1 a 6 ancianos por congregación responsables del grupo, que a 1, 300 millones de católicos (en 2016), con iglesias regionales que atienden a cientos o miles de fieles,

⁴⁵ Otra forma de ejercer el control es mediante recomendaciones no escritas sugeridas por quien tiene capital religioso y simbólico dentro de las comunidades de fieles. Dichas recomendaciones resultan ser mandatos para aquellos que han cosmidado el orden jerárquico de las iglesias.

⁴⁶ Bourdieu cree que es necesario el ocultamiento de las luchas e intereses de la clase sacerdotal (hacia los fieles) por el monopolio del poder religioso para su éxito (2006, p. 60). Pero, en la vida cotidiana contemporánea en la región, parece haber una pugna frontal entre las clases sacerdotales: evangélicas, protestantes y católicas. Incluso dedicando amplios discursos para hablar sobre las otras iglesias; y, cada vez les resulta más difícil ocultar sus intereses.

estando un sacerdote a cargo (Anuario de Los Testigos de Jehová, 2018; Anuario Pontificio, 2018).

Por tanto, al sujeto que intente romper la frágil esfera de lo “correcto” con acciones, pensamientos u omisiones, le vigilan numerosos guardias de la conducta, reales e imaginarios —siguiendo a Foucault—, quienes custodian el cumplimiento de las normas. El sujeto que pretende disentir no se cuestiona sobre lo que pensará el Papa, el Cuerpo Gobernante, ni el presidente de la Asociación General⁴⁷; se cuestiona cómo le afectará en sus relaciones de parentesco, con sus amistades de la iglesia y, si acaso, con el pastor o sacerdote de su congregación, iglesia o parroquia⁴⁸. Es decir, las relaciones de poder dentro de las iglesias *de jure* son jerárquicas, pero *de facto* terminan siendo custodiadas entre pares, vigilándose los unos a los otros en las comunidades de fieles. Y mantenidas por publicaciones, diálogos y sermones donde se refuerzas las normas.

Resulta de interés la **compartimentación piramidal** dentro de las estructuras jerárquicas de la mayoría de las iglesias. Esto es útil para comprender sus funcionamientos y su comunicación interna. Se observó y escuchó en los diálogos informales y entrevistas que, regularmente, no existe acceso a la información de unos departamentos a otros. Es decir, los feligreses, discípulos o publicadores no tienen acceso a las decisiones y en ocasiones a la información de las reuniones de los ancianos, pastores o sacerdotes, respecto a temas delicados como la disidencia y la apostasía. A su vez, el siguiente escalón en la pirámide que serían los siervos de circuito, obispos, pastores distritales, etc., no revelan la totalidad de sus reuniones y encuentros, sino mantienen ciertos secretismos propios de sus grupos especializados. Y las reuniones a puerta

⁴⁷ Respectivos líderes de las iglesias: Católica, Testigos de Jehová y Adventistas del Séptimo Día.

⁴⁸ Según la interpretación de algunos entrevistados también puede verse afectada su relación personal con Dios, pero en este caso deliberadamente se desea omitir la relación personal de sujeto con Dios para poner el enfoque en las relaciones de poder entre los seres humanos.

cerrada de los cónclaves y concilios católicos, del Cuerpo Gobernante de los Testigos de Jehová, de la Asociación General Adventista, de la Primera Presidencia en los Santos de los Últimos Días, toman decisiones globales para sus miembros de acuerdo con sus propios criterios, donde los feligreses no tienen cabida, aunque pudiesen tener una interpretación distinta de la Biblia y de las normatividades religiosas.

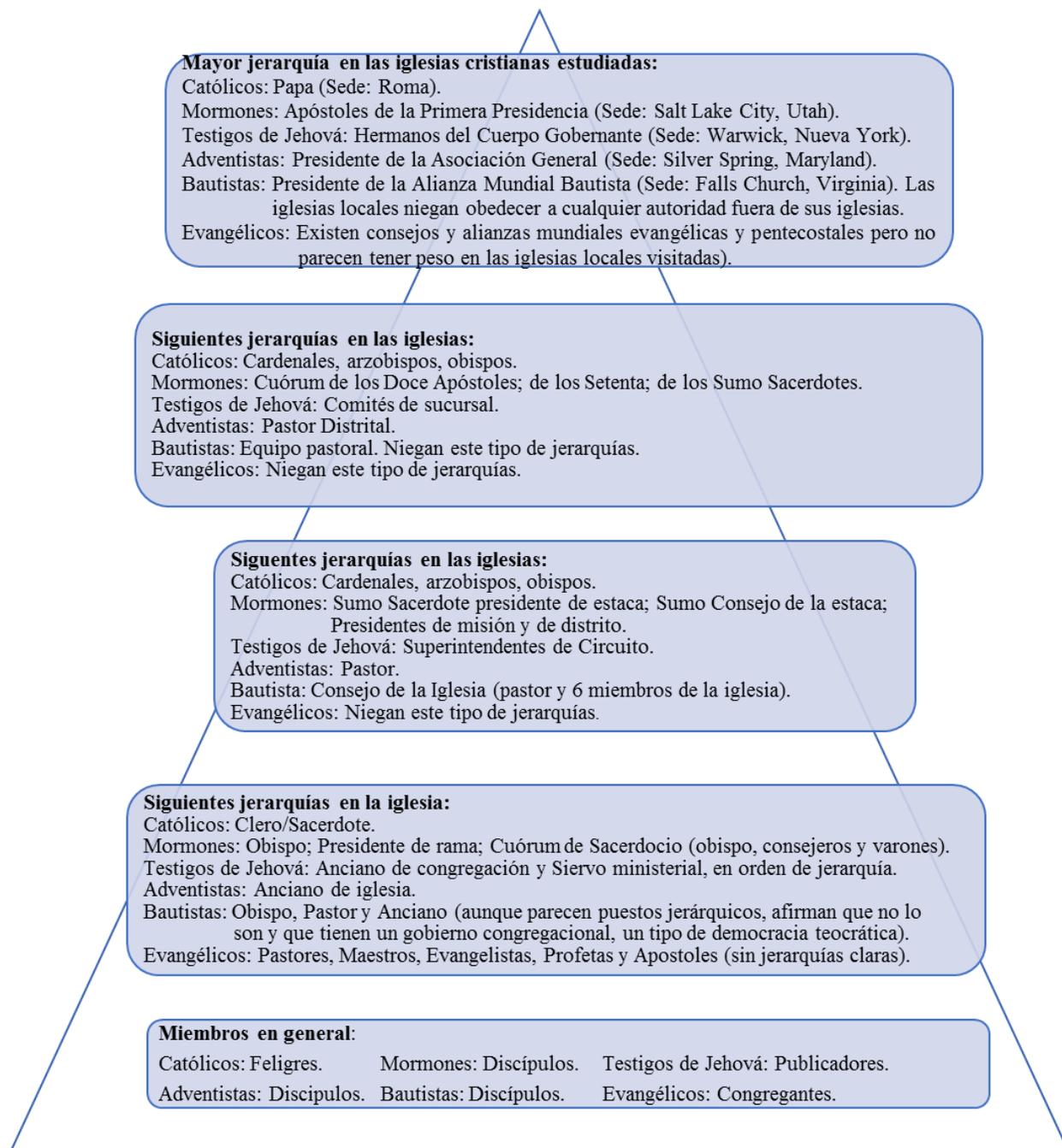
Este elemento de compartimentación piramidal secretista permite una cuasi-sacralización de los lugares privilegiados de las jerarquías y una aplastante derrota para un simple feligrés que opine distinto a lo que ya refrendó toda la estructura de la iglesia, en sus distintos departamentos⁴⁹. Más cuando se legitima la clase sacerdotal en haber orado para recibir la guía o inspiración divina al tomar sus decisiones. En la figura 5.2 se muestra una pirámide jerárquica compartimentada de las iglesias que fueron estudiadas en Tijuana. La cual fue creada con base en datos obtenidos en el trabajo de campo, ya fuera en entrevistas o en diálogos informales con miembros y exmiembros de las iglesias⁵⁰.

Para tener la facultad de ejercer el poder, los clérigos necesitan reunir en ellos mismos *capital religioso*. El *capital religioso* que detentan consiste en capital cultural incorporado e institucionalizado, en capital social y en capital simbólico, dentro del *campo religioso*. Su capital cultural se refleja en sus conocimientos bíblicos y religiosos y, en sus nombramientos eclesiásticos; su capital social en sus sólidas relaciones dentro de las estructuras jerárquicas de poder de sus agrupaciones; y su capital simbólico en el reconocimiento como líderes espirituales que les otorga la comunidad de fieles.

⁴⁹ Hay diferencias entre una estructura religiosa que respeta en su totalidad la jerarquía piramidal como los Testigos de Jehová y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, y otras iglesias cuyas estructuras se flexibilizan dándoles mayores libertades de acción a los individuos como la iglesia católica, la iglesia Bautista y la mayoría de las iglesias evangélicas.

⁵⁰ Los datos fueron corroborados con los informantes y en las páginas WEB oficiales de las iglesias referidas. El enlace digital a dichas páginas se encuentra en la Bibliografía en la sección: "Páginas Institucionales".

Figura 5.2 Estructura jerárquica de las principales iglesias con presencia en Tijuana.



Fuente: elaboración propia⁵¹.

⁵¹ Cabe realizar tres aclaraciones sobre la figura: la primera es que se omiten los puestos de ayudantías al sacerdocio, evangelización o administración porque no afectan la estructura organizativa de la iglesia. Tal es el caso de los diáconos (protestantes y católicos), de los élderes y consejeros (mormones), de los precursores y encargados de departamentos (Testigos de Jehová), de los directores de ministerios y administrativos (adventistas y evangélicos). La segunda aclaración es que las iglesias bautistas y la mayoría de las evangélicas, tienen relativa autonomía local (no la Apostólica de la Fe en Cristo Jesús), por lo que es solo un acercamiento aproximado a las iglesias con las

Este capital les da la legitimidad, dentro del *campo religioso* para estructurar la interpretación de la realidad social de los fieles organizando al mundo natural y social de acuerdo con sus interpretaciones. Ahí radica el principal ejercicio de la relación de poder hegemónica: en la imposición de los sistemas simbólicos que configuran homogéneamente las interpretaciones del mundo para los creyentes, sin oportunidades de disidencia dentro del sistema, so pena de sanción. Castigo que también implica legitimación dentro del campo para ser procedente (Bourdieu, 2000; 2006).

Respecto a la **pugna por el monopolio interpretativo** y de la gestión de los bienes de salvación, como observamos en el análisis que Bourdieu realiza sobre la obra de Weber (2006, p. 47), las clases sacerdotales interpretan los textos sagrados motivando acciones acordes con lo que las estructuras de poder religioso requieren. Traducen parte de sus conocimientos a premisas morales prácticas y útiles para que sus cuerpos colegiados preserven el monopolio interpretativo (Bourdieu, 2006, pp. 35-41, 47, 56-60). Pero la monopolización del conocimiento de lo divino dentro de sus iglesias es disputada por las clases sacerdotales de otros grupos religiosos, quienes compiten por dicho monopolio de los bienes de salvación y, por tanto, por la lealtad de los creyentes y el sustento de sus economías institucionales.

En este punto es donde la legitimidad y el *capital religioso* cobran fuerza. Si una clase sacerdotal ha debilitado la confianza por parte de sus feligreses a tal grado de que duden de ellos, por no adherirse a los preceptos tenidos como divinos o por no actuar conforme a lo que se predica, la fidelidad de los creyentes pende de un hilo. Más cuando dentro del *campo religioso* existe una dinámica oferta desafiando a las instituciones tradicionales. Esto ocurrió en los casos de algunos

cuales se estableció contacto. Tercero, en la jerarquía católica existen una variedad de títulos de cardenal, arzobispo y obispo que responden directamente al Papa, no tienen una clara subordinación directa entre sí.

de los entrevistados⁵², quienes se desprendieron de sus bien estructurados sistemas de creencia debido al desapego que estas religiones tenían de la Biblia (como en el uso de imágenes) y tolerar prácticas inmorales (como los abusos sexuales). Estas experiencias son un reflejo de la pérdida de confianza en la legítima procedencia divina de sus instituciones religiosas (2006, pp., 62, 75).

Recapitulando, las relaciones de poder jerárquicas en las iglesias institucionalizadas en la región se dan mediante la creación de un orden simbólico, la estructuración de esquemas de percepción y el establecimiento de normas de control. Lo cual es inculcado y mantenido siguiendo modelos psicológicos de enseñanza conductistas de reafirmación mediante la recompensa y disuasión mediante el castigo. Si los cuerpos sacerdotales tienen suficiente *capital religioso* y legitimidad, pueden instaurar su orden y homogeneizar las opiniones de sus fieles. Los individuos, que conocen su realidad mediante las estructuras dicotómicas prediseñadas, consensuan sobre el orden de la realidad y naturalizan las relaciones de poder. Los que intentan disentir al interior de estas narrativas, se encuentran las sanciones aplicables desde los discursos clericales. Ahora observemos las causas que llevan a algunos sujetos formados dentro de estas estructuras organizativas y epistémicas a disentir de ellas, analizadas ahora de una manera transversal.

5.3 Causas de la Disidencia Religiosa: dudas teológicas, crisis personales, inconformidades y falta de atención clerical.

Tras el análisis de los casos de estudio, la primera emanación que dio lugar posteriormente a los actos disidentes se puede rastrear, en la mayoría de los casos, hasta las dudas teológicas y las

⁵² Se citan los casos de Teresa y Rodrigo sobre el tema en el siguiente apartado sobre las causas de la disidencia.

crisis personales. Estas últimas, casi todas vinculadas a conflictos familiares entre parejas heterosexuales al borde del divorcio o con problemas de violencia física o psicológica; y, problemas entre padres e hijos que pasaban por la juventud temprana, lo cual enfrentaba a dos generaciones, teniendo a la Biblia y a la iglesia como mediadoras de la conducta entre las partes. Desglosemos ambos tipos de casos.

Las dudas teológicas abordan temáticas muy amplias. Por citar algunos ejemplos de los que fueron expuestos por los entrevistados, realizaron preguntas vinculadas con tópicos como: ciencia y religión (si la Biblia realmente enseñaba que la tierra solo tiene 6,000 años de haberse creado); la Biblia y prácticas religiosas (si es aplicable todo el Antiguo Testamento para nuestros días; el uso de ídolos, guardar el sábado, festividades de origen pagano, etc.); Dios y la condición humana (los motivos por los que Dios permite la miseria, el sufrimiento y la desigualdad sin hacer nada siendo un Dios de amor). No es que los clérigos nunca ofrecieran ninguna respuesta ante estas interrogantes, algunas veces estas preguntas eran contestadas, pero no de forma convincente para las expectativas de los sujetos entrevistados.

Antonio, perteneciente a la iglesia mormona hasta su mayoría de edad, sintetiza sus inquietudes primeras en la siguiente expresión. "Y, yo tenía muchísimas dudas, muchísimas dudas. Y dije yo con dudas no quiero hacer nada". Enrique, formado como Apostólico de la Fe en Cristo Jesús desde su nacimiento, detalla así el motivo primero de su toma de distancia de la iglesia:

Yo siempre tenía mis dudas o mis preguntas, pero pues todo lo que no me respondían era porque decían que "es el gran misterio de Dios", y todo lo que no tiene respuesta es porque Dios ya que venga por su pueblo, pues nos lo va a explicar. (...) Realmente tenía tantas dudas de la religión que nunca fueron contestadas que yo creo que me salí más por eso de la religión y no tanto por la afectación de la desigualdad (respecto a la homosexualidad) (Enrique, entrevista, 2018).

Sofía, también formada como Apostólica en Tijuana abunda sobre el tema:

O sea, todo el tiempo había sido de que la..., en la iglesia me dicen esta cosa y en la escuela me dicen esto otro, y como que no tienen mucha conexión y la verdad le creo más a lo de la escuela pero no al nivel de que me afectara, yo sí creía en Dios y oraba y todo eso. Pero ya en la prepa pasó eso y fue como que ajá... (la muerte de su padre y clases de ciencia y filosofía). Los domingos estaba (...), en la clase de la escuela dominical ya con los jóvenes, y era así como que el ministro, el que daba la clase, está diciendo puro sinsentido y luego le pregunta algo y ni sabía contestarlo. Muchas veces daban la clase otros jóvenes y más sin sentido porque ni sabían lo que estaban diciendo, (...) para mí no dan el ancho (los ministros) (Sofía, entrevista, 2018).

Alonso, exmiembro de los Testigos de Jehová, también señala que sus dudas fueron insatisfactoriamente respondidas por los ancianos de su congregación:

Dentro de las principales razones (por las que dejó la iglesia y decidió no regresar) fueron algunas creencias en la doctrina, creencias como: el no querer o el no poder transfundir sangre, ese es un punto que si lo analizas detenidamente y si ves las evidencias que ellos te presentan, creo que no hay fundamentos suficientes, no hay, o sea, no lo hay para mí, no hay fundamento suficiente para que un hermano se abstenga de sangre y pierda la vida, o que decida por un hijo, ¿verdad?, esas cosas, ese tipo de cosas fueron un factor muy importante (...). Eso fue una, o sea, ¿cómo tú Creador vas a permitir, que tu hijo, o sea, no acepte sangre y perezca? O sea, Dios no quiere que sufras. Esa fue una, otra sus métodos de disciplina a mí no me gustaron. Todos somos pecadores, o sea, todos cometemos pecados, cometemos errores. Pero, el hecho de que se te censure públicamente, el hecho de que se te expulse públicamente y se te aparte de la congregación y se te niegue la palabra..., se te aparte durante un lapso de tiempo hasta que muestres arrepentimiento que es muy subjetivo (...) (Alonso, entrevista, 2018).

Gabriel, exmiembro de la iglesia Bautista apunta sobre sus dudas teológicas:

Sin embargo, las dudas sobre el mesianismo de Jesús me llevaron a mis primeras crisis espirituales, y ante el temor de llegar a ser un falso converso implantado en la iglesia por el demonio, o convertirme en un apóstata, me dejaba de cuestionar, aun dándome cuenta que no podía dejar de dudar (Gabriel, entrevista, 2018).

Estos cinco ejemplos ilustran de manera suficiente cómo las dudas teológicas con respuestas insatisfactorias o inexistentes, para los que las tienen, son un primer germen que concluirá en disidencia y abandono de sus iglesias.

Pasando al caso de las crisis personales, éstas estuvieron en su mayoría vinculadas a problemas familiares, pero no exclusivamente, también hubo dos casos de muerte de familiares cercanos y uno de abandono en la infancia por parte de ambos padres. Factores que trastocaron el desarrollo, la psicología y la identidad de los entrevistados, les hicieron cuestionarse sobre el sentido de sus vidas, sobre lo que los definía como seres humanos particulares, sobre la fragilidad de la existencia humana ante la pérdida que se reflejó en sus biografías, desde un vértice más tangible que etéreo, más material que espiritual, más existencial que místico⁵³.

No es de extrañar que en la vida contemporánea los estilos de vida y valores entre personas de distinta edad, origen, sexo, educación formal, etc., resulten contradictorios e incluso conflictivos. Al integrarnos en familias no siempre convergen las perspectivas sobre la vida, menos aun con los roles asignados a cada género desde la tradición judeocristiana y las diferencias etarias entre padres e hijos que generan fisuras generacionales. Este fue el mayor motivo del inicio de las crisis personales.

⁵³ En el primer capítulo, en su segundo subtema (1.1.2) se aborda teóricamente el tema de las identidades personales y sus procesos de conformación. Con base en ello, resulta sostenible que, en casos de crisis emocionales y sentimientos de pérdida, las identidades personales se vean trastocadas.

En consecuencia, los detonantes que marcaron el nacimiento de algunos actos disidentes, fueron: problemas familiares entre hombres violentos (física o psicológicamente) y mujeres que buscaban apoyo no encontrado en las iglesias; enfrentamientos entre padres e hijos jóvenes que deseaban desprenderse de algunas de las constricciones morales más anacrónicas de la religión para el grueso de la sociedad contemporánea; parejas que por desacuerdos morales se encontraban al borde del divorcio y que buscaron infructuosamente respaldo en sus líderes espirituales para orientarlos. Relatos trazados en estas líneas fueron los primeros pulsos para las posteriores disidencias.

Esto se ilustra con el relato de Teresa, formada como católica y que actualmente se autodenomina como "evangélica universal", quien a raíz de conflictos en su primer matrimonio también concluyó la relación con su iglesia de niñez y juventud:

Me casé, como a los 19 años. Y bueno, en ese tiempo yo comencé a tener problemas con mi esposo y acudí a la iglesia católica, que a mí me habían inculcado y, pues nadie me ayudó. Y empecé a rezar, pero sentía que las oraciones que me habían enseñado eran repetitivas y que no tenían mucho sentido. Realmente nunca me sacaban de ningún apuro. (...) Y ya, pues mis problemas se fueron agudizando más y más, y realmente ya no me importaba nada. Cuando uno pasa por problemas es cuando más se acuerda de Dios. Yo fui con el Padre (sacerdote católico) para que me aconsejara. Y él me dijo que yo me arreglara con mi esposo, si no, no me daba comunión. Me retiré de esa parroquia y comencé a asistir a otra y pues el Padre de ahí tampoco me ayudó. Y pues, comencé a distanciarme de la iglesia, y yo sentía la necesidad de acercarme a Dios. (...) Al mismo tiempo mi hermana también empezó a ir a una iglesia evangélica saliendo de la iglesia católica casi por las mismas razones que yo, porque su esposo la trataba muy mal y en la iglesia nunca le dieron apoyo de ningún tipo más allá de la confesión y el rezo (Teresa, entrevista, 2018).

Teresa después comenzaría a asistir a células de lectura bíblica exclusivas para mujeres, crearía su propia célula (evangélica) de estudio en su casa y, posteriormente ha colaborado en la creación y fortalecimiento de nuevas iglesias evangélicas donde afirma sí haber encontrado el respaldo espiritual y emocional que necesitaba. Eva, ilustra el caso de los jóvenes que se enfrentan a sus padres y a la iglesia por con coincidir con su estilo de vida. Ella describe su desprendimiento de la iglesia evangélica de la siguiente manera:

Bueno, en la iglesia cristiana, en una reunión de pláticas de los domingos. Yo ya no quería ir, iba porque, por obligación. Entonces les dije (a sus padres) que no quería ir y me dijeron que de todas formas tenía que ir. Bueno pues yo me salí y me fui a mi casa que estaba bien cerquitas y mi mamá se enojó. Le dijo a mi papá, pero mi papá no hizo nada. Entonces se lo dijo al pastor. Y me fue a buscar a la casa y me hizo una plática. Yo ya le dije que ya no me interesaba eso de la iglesia, pero pues ellos son aferrados, como los Testigos de Jehová, les dices que no y ahí siguen. Entonces ya me dijo que por qué no que si no tenía a Dios en mi corazón y todo el *show*. Le dije que no me interesaba y que ya solo estaba yendo por obligación y que, pues no quería, pero que a fuerzas me hacían ir. No sé, como que me dejara un tiempo que lo pensara (le dijo el pastor a su madre), que tal vez era por la juventud, la rebeldía y todo eso. Y yo, así como que ajá. (...) Entonces, al pastor, sí le contesté mal (Eva, entrevista, 2018).

Estas incertidumbres desprendidas de las crisis personales ocasionadas por inestabilidades familiares ya fueran problemas con la pareja o en la formación de los hijos, o bien, por sentimientos de pérdida debidos a la muerte o abandono de los padres, pusieron a prueba la fe y las creencias de los entrevistados.

Los sujetos al ver tambalear su fe, ya fuese por dudas o crisis, se acercaron a sus líderes religiosos en busca de guía espiritual y apoyo emocional de los miembros de las congregaciones

de fieles, pero no obtuvieron las respuestas que esperaban acordes con sus necesidades. Lo cual los fue llevando a distanciarse paulatinamente de la asistencia a sus reuniones, servicios, misas o cultos y, esto a su vez, a un proceso de enfriamiento de sus relaciones con las comunidades religiosas a las cuales pertenecían y del conjunto de las creencias que compartían. La suma de estos factores fue gestando los actos disidentes, muchas veces espontáneos o irreflexivos, otras como una apuesta temeraria aun cuando incierta, pero siempre como un desafío ante lo que consideraban: injusto, inadecuado, exagerado o mandatos extrabíblicos inventados a conveniencia por las iglesias.

Una explicación sugestiva, planteada como hipótesis para el presente tema en los albores del proyecto, es que los motivos que llevan a los sujetos a romper con sus religiones están asociados a los cambios socioculturales contemporáneos, en busca de: equidad social, de respeto a los valores ético-morales y de libertad de interpretación de la Biblia. Todos estos elementos sí figuraron en las entrevistas, como ejemplos se pueden citar los siguientes tres casos:

Telma, nos habla sobre la falta de equidad étnico-racial que vivió en su familia y de la inequidad de género dentro de la iglesia católica:

A mí me caía mal (el sacerdote) porque era alemán y mi papá es de Oaxaca, entonces la piel es morena. Y, me acuerdo que lo hacía así como que: "como que tus ideas no sirven". (...) Al Frente Popular Revolucionario (...), lo dejé porque luego empecé a ver como cosas que no me parecían respecto a la desigualdad de género. Lo veía también en la iglesia, pero decía, ahí no (en la iglesia católica) porque sabemos que toda la estructura, desde que te lo presentan es machismo clarísimo, legitimado por Dios (risa) (Telma, entrevista, 2018).

Rodrigo, habla sobre la falta de equidad económica y en las jerarquías de la iglesia adventista:

¿Por qué dejé de ir? Pues porque ya te sientes incómodo, por unas ciertas situaciones incómodas de actividades que hacía la iglesia y que no me gustaban, sobre todo el comportamiento sectario, sectario dentro de la secta. Por ejemplo, le digo a mi novia que no es lo mismo ser hijo de mi mamá (médico) que ser hijo de un don nadie. Por ejemplo, en la misma iglesia hay rangos, unos de los máximos rangos que no sea pastor se llama anciano de iglesia, que es un anciano en la iglesia, pero yo nunca podría haber sido anciano de iglesia porque yo no nací en la iglesia, pues tienes que nacer en la iglesia para ser anciano de iglesia. A pesar de que yo entré en la infancia (a los 6 años), no podía ser anciano porque para poder ser anciano tienes que nacer siendo adventista, tienes que tener como un unguento en aceite de oliva, te ungen y eso. La otra cosa que no me gustaba era la protección tan grande que tenían (por clase social); a mí eso me marcó muy canijo (Rodrigo, entrevista, 2018).

Las anteriores citas de entrevistas ilustran faltas de equidad étnico-racial, de género, económicas, para acceder a puestos jerárquicos. Pero también hubo amplias descripciones de faltas de congruencia entre el decir y el actual de los miembros de las iglesias, como lo describe Sofía:

Lo que criticaban (en la iglesia Apostólica) era el hecho de ir al cine porque tiene la reputación de que ahí entran los novios a manosearse, de que estaba oscurito, etcétera; que no puedes controlar las partes de violencia o sexualidad (que muestran las películas), pero sobre todo por el escenario. (...) Pero luego, ya empiezas a ver que todo mundo hace cosas cuando se supone que no. O lo del cine te digo, familias muy prestigiosas de la iglesia se iban al cine. Recientemente me encontré uno de los pastores que nos decían que no fuéramos y ahí anda. No pues es que la mayoría de las cosas prohibidas de todos modos, todo mundo las hace (Sofía, entrevista, 2018).

Jaime, también Apostólico, abunda sobre el tema:

Por ejemplo; las muchachas de antes, las mirabas con su falda larga y su cabello largo, sin

maquillaje, no escotes, no joyas; los hombres no barba, el cabello tampoco largo, como mal, pues sí, nada de cadenas no aretes; las mujeres tampoco, nada, ni en las orejas (...), pero ahorita ya no identificas a un apostólico, ahorita así como que: “Yo voy a la iglesia”, “Ah, yo también”, apostólico y tú te quedas así como: “no creo” (porque sus apariencias no coinciden con las recomendaciones de la iglesia) (Jaime, entrevista, 2018).

El otro tipo de equidad que se planteó que existiría sobre todo entre evangélicos conversos, era la libertad para tener una interpretación propia o personal de la Biblia, y no estar sujetos a la traducción realizada por las instituciones religiosas. Esta necesidad no fue una constante, pero como se esperaba, sí fue pronunciada por algunos evangélicos. Lo narra Teresa:

Antes cuando iba a misa, iba sin una convicción, no sentía conexión con Dios, me sentía vacía. Y en cambio en la célula aprendí las cosas como me las decía Dios, como me las decía la Palabra de Dios (la Biblia), no como las decía el sacerdote. (...) Pero te digo, lo que me importa es que ahora sí tengo una comunión con Dios. No soy o no me siento de ninguna religión, sino que llevo una comunión con Dios más allá de la religión, el grupo religioso es como un medio, pero lo que importa es la comunión personal con Dios (Teresa, entrevista, 2018).

No es de extrañar que estos elementos de búsqueda de equidad en sus múltiples ramificaciones, aparezcan dentro de la intrincada maraña contextual que acompaña a las disidencias. Sin embargo, a juicio de los propios sujetos entrevistados y también según la lectura que desde las Ciencias Sociales se puede realizar de la temática: no parecen ser las búsquedas de equidad, propias de la contemporaneidad sociocultural, los elementos dominantes en las trayectorias disidentes; son importantes elementos contextuales que llevan a la generación de algunas dudas e inconformidades. Pero el proceso es más amplio, con se seguirá analizando en los siguientes párrafos.

Un último factor por añadir en la ecuación del distanciamiento de los exmiembros que han cometido actos disidentes, fueron acciones concretas de otros miembros de la iglesia y de los líderes de estas, que desagradaron a los primeros. Estas acciones u omisiones pueden ser tan sencillas como la solicitud de donaciones, limosnas o diezmos de manera demasiado insistente, la exigencia de abandonar temporalmente los estudios seculares para realizar trabajo misionero, hasta recibir por parte de los líderes de las iglesias un trato diferenciado según las clases sociales y el ocultamiento de casos de abusos sexuales a menores de edad. Leamos algunos ejemplos de esto:

Rodrigo, quien es expulsado de la iglesia adventista, relata su experiencia dentro de la iglesia vinculada al clasismo y a la importancia del diezmo:

Las redes familiares sí (son importantes), pero hay mucho clasismo, hay mucho, mucho clasismo ahí. (...) Dentro de la iglesia están los de la leche Jersey; a ellos se les perdona todo, todo, todo, sabes, porque la Jersey apoya mucho económicamente a la iglesia. El diezmo es bien importante en esa iglesia, hay unos sobrecitos donde pones tu nombre y pones cuanto estás dando y lo depositas; entonces eso importa muchísimo. Tanto así que, bueno, mi mamá es uno de los miembros de la iglesia que eligen a otros para los puestos, en veces cuando había una de tesorería que no daba tanto diezmo, no le dan otro puesto. Entonces importa mucho eso. Me tocaron sesiones donde nos regañaban porque no se había recibido suficiente dinero, y sacaban gráficas (sobre lo financiero), se comportan como oficina. Tienen gráficas y tienen metas de recolección y si no las cumples te regañan (Rodrigo, entrevista, 2018).

Eva, también expresa sus inconformidades con el diezmo, pues al estar inscrita en una escuela de adscripción religiosa, gran parte de su economía familiar iba a la iglesia:

Estaba viendo de que sería demasiado fácil..., no batallan mucho con eso, también lo que recibían los domingos..., también el gobierno (les da dinero)..., de hecho, cuando supe que era el 10 por ciento lo que ganaban..., y le pregunté a mi papá porque él era muy cercano a la iglesia; y, me dijo que, porque supuestamente Dios proveyó, puso todo para que él tuviera trabajo y según eso era recíproco. Pero dije: "¿para qué quiere Dios para eso?". Luego también en la escuela, aparte de la colegiatura, nos daban un sobre que debíamos llevar con dinero para la iglesia también. Y yo decía "si ya vamos a la iglesia y dimos en la iglesia para qué nos piden más". (...) se me hace que uno se la pasa trabajando afuera y luego solo vienen ellos que casi no hacen nada y reciben dinero. Y, aparte no es la actitud muy amigable, hay algunos muy prepotentes (Eva, entrevista, 2018).

Antonio recuerda con recelo los diezmos dados por su familia durante su infancia:

Después de asistir a estas pláticas que te comento con los misioneros, tuvimos que pasar un año de asistir permanentemente a la iglesia, de participar..., mis papás se inmiscuyeron bastante en las actividades de la iglesia, entonces inmediatamente les dieron llamamientos, su relación (de pareja) comenzó a funcionar de mejor manera, de tal suerte que ellos dijeron: "esto es bueno, para nosotros, para nuestra familia, para mis hijos", para mi hermana y para mí..., y se fueron de lleno, de lleno hacia la iglesia, se dedicaron al cien por ciento, pagaban diezmos del diez por ciento; yo, llegué a ver, en aquel tiempo estábamos muy bien económicamente. Yo llegué a ver que pagaban diezmos (hace 20 años), que incluso el día de hoy me parecen ridículos, de 10, 000 pesos a la semana..., 13, 000 pesos, porque teníamos eso..., porque tu diezmo "tenía que ser íntegro". Era exagerado (Antonio, entrevista, 2018).

También Antonio relata su pequeña odisea al enfrentarse a la presión de los miembros de la iglesia mormona por no desear realizar trabajo misionero para no interrumpir sus estudios universitarios:

A los 18 años, el miembro de la iglesia, el varón, tiene que irse de misión, de misionero, de 2 o 3 años de duración. Es obligatorio sí, "es un mandamiento de tu Padre Celestial", así se te dice, ¿no? Es un mandamiento de la iglesia. Obviamente no te pueden obligar, pero sí hay muchísima presión por parte de la comunidad (...). Y, yo tenía otros planes, yo quería estudiar. Mis padres habían invertido en una buena preparatoria para mí, entonces yo quería ir a la universidad, y yo se los dije, "yo no quiero ir a una misión". (...) Y, a mis padres que el motivo fuera estudiar les pareció bien. Pero en la comunidad cada semana, cada semana, había comentarios hacia ellos haciendo preguntas, primero inocentes de los mismos hermanos, pero después de los líderes de la iglesia. Después la responsabilidad ya no fue cayendo en mí sino en ellos que no me habían sabido inculcar el hecho de que yo debería, llegado el momento, partir a una misión. Entonces ya era como una especie de negligencia por parte de ellos, de educación religiosa hacia conmigo. Y, llegó el punto en que vino una autoridad religiosa de Estados Unidos, un gringo, no recuerdo yo su nombre, pero hablaba un poco de español, y me entrevistó, (...) yo a esta persona le digo que yo creo esto, que tengo dudas, que estos argumentos, que yo he leído estas cosas. Sí, evidentemente me dio este discurso de que era un mandato (...) Y, ese episodio de la entrevista con la autoridad americana me dio pie a yo alejarme totalmente de la iglesia. Dije, si puedo con esto, también puedo con lo otro. (Antonio, entrevista, 2018).

Rodrigo relata un episodio de ocultamiento de abusos sexuales que lo orillaron a tomar distancia de la iglesia:

Otra cosa que no me gustaba era la protección tan grande que tenían; a mí lo que me marcó muy canijo es que mi profesor de sexto año de educación física que se llamaba (menciona el nombre), él violó a un niño, a una niña y a un niño, y en esto mi mamá estuvo incluida porque era la encargada en salud, y decidieron no denunciar porque "Cristo juzga y no ellos", yo le dije a mi mamá "están haciendo exactamente lo mismo que la iglesia católica", bueno mi papá fue el que le

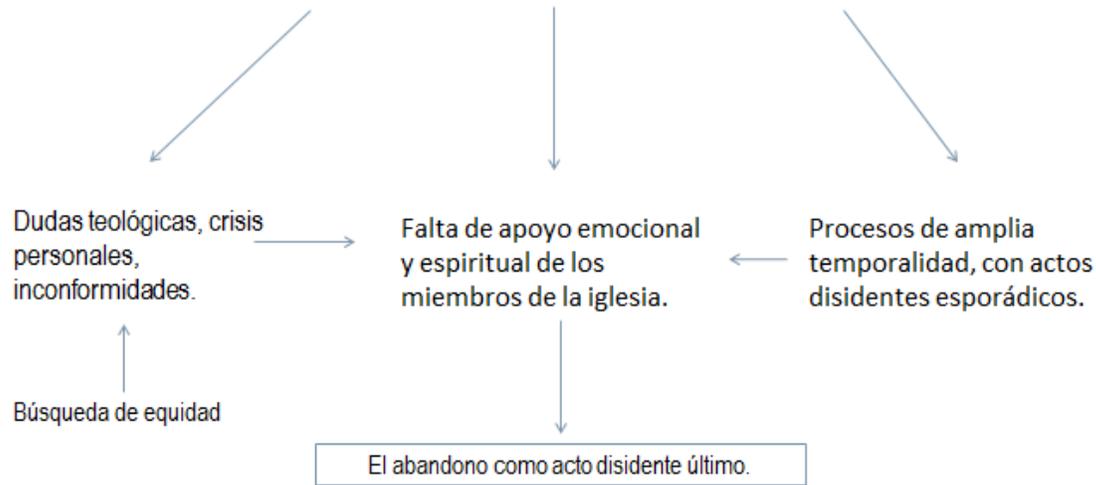
dijo y fue cuando mi papá dijo "los voy a sacar de ahí". A mí y a mi hermana nunca nos hicieron nada, mi hermana no iba de campamentos porque mi papá no quería y yo como hombre siempre fui más salvaje. Entonces mi papá se enteró de eso y ya fue como nuestro desenamoramiento de la iglesia, porque critican mucho a la iglesia católica en esta religión y cometen siempre los mismos errores que en la iglesia católica siempre cometen (Rodrigo, entrevista, 2018).

En breve, se puede afirmar que las disidencias religiosas analizadas en esta investigación fueron la suma de crisis espirituales o existenciales (algunas suscitadas por procesos socioculturales contemporáneos en busca de equidad), pero también originadas por acciones de miembros de las iglesias consideradas deshonestas, negligentes o hipócritas por los entrevistados. Impulsó el clímax disidente la falta de respuestas teológicas y apoyo emocional por parte de las comunidades religiosas. En consecuencia, la disidencia afloró como una reacción ante dicha incompreensión y como una manifestación pública de desacuerdo hacia las asociaciones religiosas.

Realizando un compendio de las múltiples experiencias disidentes que se tuvo la oportunidad de escrutar, se presenta el Esquema 5.3. En él se ilustra que las trayectorias disidentes inician a gestarse desde las dudas, crisis e inconformidades, mismas que se agudizan ante la falta de apoyo en los momentos clave; que son procesos de amplia duración temporal (de 5 a 7 años como promedio en los entrevistados desde las primeras dudas hasta la negación absoluta de ser parte de las iglesias); y, que el abandono es el acto disidente último. Es la negación de que la iglesia a la que pertenecían es la mediadora entre lo divino y lo humano.

Esquema 5.3 Trayectorias de biografías disidentes.

Proceso en las trayectorias biográficas de los sujetos que realizaron actos disidentes:



Fuente: Elaboración propia.

El argumento del abandono de las iglesias como disidencia última sin duda requiere una mayor explicación. Esto se asevera pues se observó que, al cometer los sujetos actos disidentes ordinales⁵⁴, implica que aun manifestaban interés por su comunidad religiosa. Pues, son partícipes de ella y mediante sus actos disidentes desean cuestionar, criticar, dialogar; poner sobre la mesa de debate temas a discusión. No tanto desde el egoísmo sino desde la duda teológica razonable o el desacuerdo de la prohibición. La muestra más grande de disidencia fue el abandono y la indiferencia. En este punto los sujetos se agotaron de luchar, se cansaron de dudar, de cuestionar, de desafiar y decidieron renunciar a la causa común. Fue su última disidencia pues ya no estaban más interesados en formar parte de esa colectividad, prefirieron

⁵⁴ Con actos disidentes ordinales, se hace referencia a las muestras de desacuerdo con las normas de la iglesia sin intentar crear una enemistad permanente ni el abandono de esta, sino gestos mesurados de inconformidad; reclamos que no ameritan excomunión. Por ejemplo: usar barba, faldas cortas o aretes cuando está recomendado no hacerlo. Lo que llevaría a un enfrentamiento con los miembros de la iglesia, a una reprensión o censura, pero no necesariamente a una ruptura.

tener vidas independientes de esos valores y principios. Una de las entrevistadas, Raquel, lo refirió mediante una analogía en los siguientes términos:

Pues, es que dejar a la iglesia fue la mayor rebeldía. No recuerdo el momento donde dije "ya no quiero", pero no querer estar en la iglesia fue la mayor rebeldía para con mis padres (su padre era el anciano presidente de la congregación). Ahora que me preguntabas sobre los actos rebeldes en la iglesia creo que todos son pequeñitos comparándolos con abandonar la iglesia, con decir: "no creo que tengan la verdad", esa sí fue rebelarme canija. (...) Fue donde realmente vi a mi familia llorando por la decisión. (...) Es como cuando te divorcias, nosotros sabemos de eso (risas), puedes tener problemas con tu pareja, ir a terapia, tener malos días, ya sabes celos, berrinches..., pero le sigues haciendo la luchita; pero cuando dices "ya no quiero", lo que quiero es el divorcio, pero..., porque ya te cansaste y ya quieres paz, ya no..., ya no te importa la otra persona como pareja, hasta ahí llega el compromiso. Creo que en la iglesia es similar pasas por momentos difíciles, pero eso no es nada, en todos los lugares tienes días buenos y malos, pero cuando pierdes la fe por completo en que tengan, como ellos dicen "la verdad" y decides alejarte porque tú lo decidiste, pues ese es el final de tu relación con la iglesia y es como renegar de la fe que un día tuviste y así lo ven ellos (Raquel, entrevista, 2018).

Gabriel señaló que cuando él aun pertenecía a la iglesia veía el rechazo a las creencias como una forma de apostasía:

Pasó mucho tiempo, y mi proceso mental comenzó a ser: Si llegara a resultar que realmente no creo en Jesús quiere decir que no fui un cristiano verdadero. Pero si el cristianismo es verdadero y yo no creo en él, quiere decir que: o el diablo me engañó y me puso en la iglesia como falso cristiano, o sería un apóstata y no tendría perdón de Dios. Si el diablo me engañó y me convierto en un apóstata, se cumplirían las advertencias sobre las personas que llegan a Cristo y luego lo

rechazan ya no teniendo, entonces, perdón. Si lo anterior es así, Dios mismo no me dio una fe verdadera, quiere decir que él me creó para ser un vaso de deshonra (Gabriel, entrevista, 2018).

No en todos los casos los disidentes interpretaron el abandono como apostasía o como la última disidencia de forma consciente, de hecho, fueron contados los que lo hicieron. Sin embargo, el relato disidente de todos concluyó con un, parafraseando: "y, fue entonces cuando me alejé de la iglesia". Lo que implica al abandono o defección como la frontera final a la cual acude el disidente cuando aún es miembro del grupo.

Quizá para la iglesia la muestra más ingrata de un exmiembro sea la apostasía entendida como los sujetos que hablan mal de la iglesia en público y se dirigen en especial a los miembros de la comunidad religiosa a la que pertenecían. Pero, esto es más bien un inconveniente pragmático para los líderes religiosos porque se afecta la fe de otros miembros que aún se adscriben a sus iglesias. Sin embargo, la muestra más significativa de disidencia que se pudo observar en el trabajo de campo, referida por los relatos de los propios actores, es la indiferencia total al grupo religioso al cual se pertenecía, como una especie de superación de un pensamiento místico retrogrado o de un falso cristianismo y un sentimiento de compasión por los que siguen en una minoría de edad espiritual o consciente. Esto es lo que externaron de sus anteriores iglesias tres de las cuatro personas entrevistadas que se consideran a sí mismo apostatas. Dos de ellas, Teresa y Antonio, lo relatan así respectivamente:

Pues, más que rechazo, falta de atención cuando la necesitaba. Pero qué bueno, porque eso me permitió darme cuenta que estaban mal y que no tenían la bendición de Dios. Ahora siento compasión por ellos, siento de deben conocer a Dios bien. Las peregrinaciones tienen una fe ciega, andan haciendo eso con reumas..., porque sienten que, si no van, se van a enojar sus dioses o sus ídolos con ellos. Pero, pues no es así, Dios no quiere eso (Teresa, entrevista, 2018).

Obviamente en ese tiempo ya no me lastimaba (el rechazo de los miembros de la iglesia mormona) porque ellos ya no significaban nada para mí y (negarle el saludo) simplemente lo sentía como una persona maleducada y así. Al contrario, sentía yo empatía por ellos, me daba un poquito de..., me despertaba compasión, no sé si sea el término, porque decía, creo que en el fondo esas personas sufren más que uno (Antonio, entrevista, 2018).

Lo anterior no implica que los apóstatas entendidos como los que abandonan a sus grupos religiosos a los cuales han jurado lealtad hasta su muerte, y ahora son indiferentes a ellas como gesto deliberado, no expresen ocasionalmente sus puntos de vista. Pero no se dedican a la difusión de ideas consideradas apóstatas como un quehacer de vida, como algo planeado que ocupe espacio en su agenda; sino como comentarios espontáneos que en sus vidas cotidianas o en el ejercicio de sus profesiones pueden emerger.

De tal suerte que la constitución de la disidencia religiosa parece ser diseñada desde las propias dinámicas del ejercicio del poder. Desde las respuestas insatisfactorias presentadas ante las dudas de los creyentes; desde la pérdida del sentido de pertenencia a las comunidades religiosas de origen; desde la representación del disidente como el pecador que debe estar avergonzado y arrepentido; por no comprender que el sujeto infractor es un miembro de la iglesia que encuentra en el acto disidente un desahogo a la frustración de la pérdida del sentido a lo que hasta en ese momento regía su vida y una forma de capturar la atención, como un grito desesperado de auxilio ante el sentimiento de pérdida que está ocurriendo en su vida emocional y espiritual. Analicemos ahora las consecuencias que enfrentaron en sus trayectorias de vida estos sujetos que decidieron disentir.

5.4 Consecuencias de la disidencia religiosa: pérdidas de capital social y simbólico.

Las consecuencias de la disidencia pueden ser medidas en términos de pérdidas sociales y simbólicas al dejar la comunidad religiosa. Las formas de desposesión, discriminación y rechazo como reacción frente a los actos disidentes afloraron en todos los relatos de las trayectorias biográficas. Como secuela de lo anterior, en su mayoría, los sujetos enfrentaron problemas emocionales posteriores al abandono de sus iglesias. Se examinarán estas temáticas desde las narrativas de los entrevistados en el segundo subtema de esta sección. Pero antes, resulta de interés primordial, conocer las reacciones aproximadas ante los actos disidentes que tienen cada una de las iglesias estudiadas.

5.4.1 Reacciones de las instituciones religiosas frente a los actos disidentes.

Cuando un individuo comete un acto disidente, lo primer que salta a la vista es la necesidad de saber a qué denominación religiosa pertenece. Pues, las normas y sus aplicaciones son distintas de un grupo religioso a otro y de una sucursal de la misma denominación religiosa a otra. Supera las ambiciones de este proyecto y lo desvirtúa, enumerar cada una de las prohibiciones y normativas de las iglesias, las cuales se encuentran impresas en sus libros de texto oficiales sobre los reglamentos de conducta de sus miembros y pueden ser consultadas en cualquier momento

desde sus páginas WEB oficiales⁵⁵. Lo que sí tiene cabida es saber las consecuencias que enfrentan los disidentes una vez que traspasan estas reglas.

De forma ilustrativa se diseñaron algunos casos "típicos" de prohibiciones en los grupos cristianos estudiados, para realizar un análisis comparativo de cómo reaccionarían sus líderes religiosos frente a estas circunstancias, según los sujetos disidentes entrevistados y los diálogos informales sostenidos. Estos "tipos ideales", se ilustran en la tabla 5.4.1 Es una aproximación para el desarrollo de este apartado, una vista panorámica, una verdad parcial que puede variar de una iglesia a otra dependiendo del criterio de los clérigos y del arrepentimiento de los fieles. De hecho, clérigos de distintas iglesias coincidieron en que para aplicar la disciplina religiosa no importa tanto la gravedad del acto cometido sino el grado de arrepentimiento del infractor, lo que nos recuerda los criterios utilizados para los juicios a los herejes en la Inquisición. Un sujeto pudo no cometer acto disidente fuera de estar en oposición a la iglesia, lo cual sería suficiente para su excomunión; mientras otra persona pudo haber cometido adulterio, pero mostrar arrepentimiento genuino a criterio de los pastores y docilidad ante la reprimenda, por lo que solo lo censurarán o amonestarán⁵⁶. Sin más preámbulo, observemos las sanciones comunes por actos que rompan las normativas.

⁵⁵ Por ejemplo, de las "iglesias bíblicas no evangélicas" sus principales normas de conducta se pueden localizar en: Santos de los Últimos Días en la sección "manuales"; Testigos de Jehová en la sección "Biblioteca", "Razonamiento a Partir de las Escrituras" y "Organizados para Efectuar Nuestro Ministerio"; Adventistas en "Menú", especialmente en el apartado "Creencias".

⁵⁶ Ahora, si la infidelidad la mantuvo un tiempo prolongado, no hay espacio para el arrepentimiento genuino al ser descubierto pues evidentemente no se arrepintió después de cometer el acto, sino que continuó realizándolo durante mucho tiempo hasta ser descubierto. Lo cual implica que el arrepentimiento puede estar vinculado con confesar "el pecado" antes de ser puesto en evidencia por otros miembros de la iglesia.

Tabla 5.4.1 Sanciones “típicas” ante actos disidentes comunes, según iglesia⁵⁷.

Actos: Iglesia, disciplina:	Protesta verbal por normas	Desobedecer normas de: alimento, aseo, vestido	Adulterio como acto deliberado	Tener una pareja homosexual	Abandono voluntario, deliberado o motivado	Protestas continuas sin arrepentimiento
Católicos	Diálogo	Diálogo, confesión, penitencia	Confesión, penitencia.	Rechazo verbal; tolerancia	Diálogo; indiferencia; rechazo	Indiferencia, rechazo; apostasía
Santos de los Últimos Días	Diálogo; pérdida de privilegios	Pérdida de privilegios	Pérdida de privilegios; Excomuni3n	Excomuni3n	Excomuni3n; apostasía	Excomuni3n; apostasía
Testigos de Jehová	Diálogo; pérdida de privilegios	Censura pública; pérdida de privilegios	Censura; Expulsi3n	Expulsi3n	Expulsi3n; desasociaci3n; apostasía	Expulsi3n; apostasía
Adventista	Diálogo	Censura, poner a prueba	Censura; Exclusi3n	Borrar del libro; Exclusi3n.	Exclusi3n; apostasía	Exclusi3n; apostasía
Bautista	Diálogo	Diálogo; reprensi3n verbal.	Amonestaci3n privada o pública; excomuni3n	Rechazo verbal; tolerancia; excomuni3n	Rechazo; indiferencia; excomuni3n	Dejar de pertenecer; Excomuni3n; apostasía
Apost3lica	Diálogo	Diálogo; reprensi3n verbal.	Poner a prueba	Borrar; dejar de pertenecer	Borrar de la membresía	Dejar de pertenecer; apostasía

Fuente: Elaboraci3n Propia.

Como podemos observar, los cuerpos clericales tienen muy distinta forma de reacci3n frente a los actos disidentes y sus respuestas varían no solo entre denominaciones religiosas, sino incluso entre iglesias de la misma denominaci3n. La clase sacerdotal de iglesias cat3licas e “iglesias bíblicas no evangélicas” por sus estructuras religiosas tan organizadas al detalle mínimo, permiten muy poco criterio individual a los sacerdotes, obispos, ancianos y pastores para tomar decisiones que se salgan del canon institucional. Si lo hacen y los sujetos disciplinados no concuerdan con su decisi3n, solo deben recurrir al siguiente compartimento de la pirámide jerárquica para hacer que las leyes de la iglesia se cumplan y que los clérigos de menor jerarquía sean reprendidos o removidos. Por lo que, en estas iglesias, fundamentalmente, las prácticas

⁵⁷ En las primeras tres categorías, de izquierda a derecha, se toma como supuesto que los sujetos después de cometer los actos disidentes se sometan de nuevo a las normas de la iglesia. En el caso contrario, de que permanezcan en rebeldía, se deben tomar en la categoría de “Protestas continuas sin arrepentimiento”.

respecto a las sanciones de los miembros están bastante consensuadas. En un diálogo informal durante el trabajo de campo, un sacerdote católico, quién realizó sus estudios teológicos en El Vaticano, menciona respecto al tema de la expulsión de sus miembros:

La excomunión no es algo que practiquemos comúnmente, las personas que decidan ya no formar parte de la iglesia tendrían que solicitarlo por escrito o hacer una barbarie para que la iglesia tomara esa decisión (...). La misión de la iglesia es de servicio, salvar almas, no buscar a quién condenar (Sacerdote salesiano, diálogo informal, 2018).

En otro diálogo informal, platicando con un "anciano" Testigo de Jehová, quien ha sido miembro de la iglesia durante cincuenta años en Tijuana, revelaba:

Las decisiones sobre la disciplina (censura y expulsión) no dependen de nuestro criterio, primero dependen de la voluntad de Dios porque se hace mediante encomendarnos a Él en oración. Y en el "proceso judicial" cuando alguien se..., ha cometido un acto impropio de la pureza de un cristiano, se le..., se le realizan tres visitas por parte del "comité judicial" (integrado por tres ancianos) a los hermanos (bautizados) que se han alejado de Jehová. Y, entonces, no lo decide una sola persona es voluntad de Dios y somos un comité de ancianos los que decidimos. Y si..., aun así, la disciplina no le parece al hermano de acuerdo con las normas del pueblo de Jehová, porque sus siervos somos imperfectos y podemos errar muchas veces, entonces el hermano puede apelar por otro "comité". Incluso puede solicitar la revisión de su caso ante la Sociedad (Watch Tower) (Anciano de congregación, diálogo informal, 2018).

El miembro del "Quórum de los 12 Apóstoles" de los Santos de los Últimos Días, Todd Christofferson, cuando fue inquirido en 2015 sobre la resolución de su iglesia de realizar consejos disciplinarios a sus miembros que se casaran con personas del mismo sexo, para excomulgarlos y considerarlos apostatas, dijo al respecto:

Vemos el matrimonio homosexual como un pecado especialmente grave que requiere disciplina por parte de la Iglesia. (...) Reconocemos que los matrimonios entre personas del mismo sexo son ahora legales en Estados Unidos y en otros países y que las personas tienen derecho, si así lo eligen, a establecer estas relaciones, pero eso no es un derecho que existe en la iglesia, esa es la clarificación. (...) Tras el fallo de la Corte (Corte Suprema de los Estados Unidos, el 26 de junio del 2015), era necesario distinguir entre lo que es legal y lo que es la ley de la iglesia y la ley del Señor y cómo respondemos a eso. Es cuestión de ser claros, de distinguir el bien del mal, es cuestión de tener una política firme que no deje lugar a preguntas o dudas (BBC, 2015⁵⁸).

A pesar de estos relativos consensos en las iglesias católicas y "bíblicas no evangélicas" en las cuales no dejan mucho "lugar a preguntas o dudas" a sus miembros respecto a las decisiones disciplinarias por sus actos, en las iglesias bautistas y evangélicas parecen reinar las decisiones de las iglesias locales sobre cualquier otro tipo de estructura. Usualmente, no se respetan como más valiosas, decisiones tomadas desde fuera de la propia iglesia local respecto a la disciplina de sus miembros. Esto dificulta crear tipos de reacciones unitarias, pues ahí sí depende demasiado de la perspectiva del pastor o del grupo religioso en general. Sin embargo, el nivel de apostasía resulta intolerable a todos. Ahora, ¿qué es considerada apostasía y cómo se sanciona?

La noción de apostasía *a priori* destila un aura de repulsión casi intolerable en toda comunidad religiosa. Posiblemente como una amenaza conductista para amedrentar la mayoría de los actos disidentes en potencia y mantener el control por parte de las estructuras jerárquicas. Contrario a lo que se pudiera pensar, el término "apostasía" en su forma más simple, no es definido por la literatura de las iglesias como un sujeto que vuelve repetidas veces a causar dudas o estragos en la comunidad religiosa a la cual pertenecía, sino que es simplemente el sujeto que una vez

58

www.bbc.com/mundo/noticias/2015/11/151123_eeuu_mormones_abandonan_iglesia_por_normativa_sobre_gays_b
d, consultado el 26 de agosto del 2018.

perteneció al grupo religioso como miembro activo bautizado, y eligió por voluntad propia y consciente de sus actos, abandonar la fe a la cual le había jurado lealtad por el resto de su vida. Esta afirmación se puede respaldar en las propias definiciones institucionales de las iglesias con mayor presencia en Tijuana sobre el término "apostasía". La definición oficial de la iglesia católica es:

Apostasía: la palabra misma en su sentido etimológico significa la deserción de un puesto, el renunciar a un estilo de vida; el que voluntariamente abraza un estado definido de vida no puede dejarlo, por lo tanto, sin convertirse en un apóstata. (Enciclopedia Católica en Línea⁵⁹)

Una segunda referencia sobre el concepto lo encontramos en la página oficial de Los Testigos de Jehová que promocionan en todas sus publicaciones y en su predicación metropolitana:

Apostasía es abandonar la adoración de Dios y el servicio a él, o desertar de ellos; en realidad una rebelión contra Jehová Dios. Algunos apóstatas declaran que conocen y sirven a Dios, pero rechazan enseñanzas o requisitos que se exponen en Su Palabra. Otros afirman que creen en la Biblia, pero rechazan la organización de Jehová (Página oficial de Los Testigos de Jehová, apartado "Apostasía").

Una última opinión sobre el concepto de apostasía lo tienen los Santos de los Últimos Días, quienes definen el concepto como: "Apostasía: Cuando personas o grupos de personas se apartan de los principios del Evangelio, se encuentran en un estado de apostasía." (Página Institucional de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, apartado "Apostasía"). Citar al resto de las iglesias solo redundaría en el mismo fondo discursivo con distintas palabras. Pues coinciden teológicamente en la definición de apostasía como aquellas personas que una vez

⁵⁹ El enlace se encuentra en la Bibliografía, en la sección "Páginas WEB (páginas institucionales)".

conocieron al Dios cristiano, aceptaron su Palabra como verdadera, su organización terrestre, le dedicaron sus vidas mediante el bautismo y después decidieron desertar de sus iglesias. Eso es un apostata en teoría, pero la teoría no siempre tiene la virtud de reflejar las realidades sociales.

En la práctica religiosa tijuanaense quienes —según los informantes— realizan esta aplicación estricta acorde con sus enseñanzas oficiales, son: los Testigos de Jehová, muchas veces los Santos de los Últimos Días y esporádicamente Los Adventistas del Séptimo Día. El resto de las iglesias es más o menos flexible con sus miembros que deciden tomar distancia y desertar de sus iglesias. Básicamente, no les realizan comités disciplinarios para excomulgarlos y considerarlos apóstatas, sino que simplemente los borran de sus libros de miembros inscritos o activos y siguen invitándolos de por vida a congregarse nuevamente. Estas iglesias consideran la apostasía, en la práctica, como alguien que se dedica a hablar mal de ellos reiterada y sistemáticamente; no alguien que solo se desafilia, deserta o abandona voluntariamente la iglesia. Aun cuando los disidentes no solo se hayan desafiliado, sino que hayan abandonado sus iglesias como acto de protesta, con argumentos lógicos y convencidos, los clérigos los consideran solo como “ovejas extraviadas del rebaño”, confundidos, miembros no activos, desasociados, pero no apóstatas. Lo cual implica un trato muy diferente hacia ellos que hacia un apostata excomulgado.

Lo anterior hace evidente que las iglesias cristianas en Tijuana, en su mayoría, no sancionan acorde con sus normas. Existe un desfase entre las sanciones aplicables en teoría a los infractores de sus estatutos y la puesta en práctica de estas. Lo cual varía drásticamente: entre católicos enormemente flexibles y tolerantes para sancionar a sus miembros; grupos “bíblicos no evangélicos” bastante más estrictos y aplicando sus medidas correctivas; e iglesias bautistas y evangélicas, con decisiones locales muy variables, pero más apegadas al diálogo, reprensiones verbales y amonestaciones que a la aplicación rígida de sus normas.

5.4.2 Formas de discriminación, desposesión y rechazo.

La forma de mirar al disidente o al infractor una vez que ha sido excomulgado también abre un abanico de posibilidades. A un Testigo de Jehová expulsado o desasociado se le niega absolutamente la palabra, incluso el saludo y la convivencia dentro de las iglesias y en la vida cotidiana seglar. Alonso, quien durante cinco años fue Testigo de Jehová, al preguntarle cómo ven a alguien que fue apartado la iglesia dentro del grupo religioso, relata:

Sí, se le ve como..., hídole..., no tengo la palabra ahorita, pero se le ve como una persona indeseable, totalmente apartado, nadie te dirige la palabra; adiós comunicaci3n con los hermanos, ya ni para cosas b1sicas; total, cien por ciento, adi3s comunicaci3n, adi3s trato; y, s3 se te ve como una persona ap3stata, cuando te sales en total desacuerdo con sus doctrinas. Como un ap3stata como un detractor total de..., o sea, si no est1s conmigo est1s en mi contra. ¡Uy no!, s3, s3..., totalmente un ap3stata y pues te apartan totalmente, te excluyen (Alonso, entrevista, 2018).

Antonio, quien abandon3 la Iglesia de Jesucristo de Santos de los 3ltimos D3as, relata su experiencia en este mismo sentido, el rechazo al excomulgado:

Hay una persona que me conoci3 desde los doce a1os, 3l era mi obispo; 3l era de los obispos cuando yo estaba, en ese periodo. (...) Y, en una ocasi3n 3l plane3 una visita con su esposa, porque se presentaron como misioneros voluntarios. Ya no correspond3a a su edad de j3venes, pero lo pueden hacer como parejas para..., con el objetivo de activar a miembros. Y, fueron a visitarme, pero lo m1s rid3culo de esto es que una semana antes yo me hab3a encontrado a la esposa de esta persona que ahora me estaban intentando convencer de regresar, y me hab3a volteado la cara. As3 de estar enfrente y decirle "hola hermana", y no me reconoci3 en la calle.

Bueno, sí me reconoció, sabía quién era, pero no me quiso saludar, me volteó la cara no sé por qué. Y yo se lo platicaba a mis padres, y ellos me decían: "pues es que tú ya no eres miembro de la iglesia. Ellos en el fondo te ven como una persona que está ya alejada de ellos y ellos" (...), ese gesto de desprecio (Antonio, entrevista, 2018).

En la iglesia de los Testigos de Jehová, negar el saludo a los exmiembros es una norma, es un mandato que se debe cumplir *so pena* de disciplina⁶⁰. En la iglesia de los Santos de los Últimos Días, hay una invitación a negar una convivencia estrecha con los exmiembros, pero negarles el saludo no es una norma obligatoria. Al contrario, en el resto de las iglesias estudiadas, parece reinar un ambiente más cordial hacia los excomulgados, una especie de permanente invitación a reintegrarse a sus filas, orar por ellos y darles la bienvenida cuando los visitan ocasionalmente. Rodrigo, quien fue expulsado por el abandono de su iglesia adventista en Tijuana, tuvo la amabilidad de facilitar una de las invitaciones que le hicieron llegar para su reinserción y autorizó su publicación⁶¹. En ella se le encomia amablemente a volver como si solo fuera un miembro inactivo, a pesar de estar excomulgado. Y comenta que el envío de estas cartas es algo común y frecuente a los exmiembros. Esa parece ser la constante en el resto de las iglesias estudiadas, más que ver a los miembros expulsados o desasociados como apóstatas los ven, en la práctica, como una oportunidad de reactivar a antiguos miembros.

Una distinción sutil que también es indispensable señalar al momento de diferenciar el trato al disidente que abandona la fe es la del bautismo. En la iglesia católica el bautismo se da durante la infancia temprana de la vida de los individuos, por lo que a su salida de la iglesia, se asume

⁶⁰ Como en la mayoría de los casos, la sanción depende del arrepentimiento que los ancianos interpreten de los infractores ante la reprensión. Un miembro de la iglesia que muestra arrepentimiento ante la advertencia y obedece, solo enfrentará una reprensión verbal por dicha falta; pero un desacato reincidente, deliberado y desafiante puede derivar en censura o expulsión.

⁶¹ La carta se encuentra en el Anexo 1 de la Bibliografía.

que los individuos están bautizados por decisión de sus padres y no por decisión de ellos mismos⁶². Aunque existen las etapas de la comunión y la confirmación, el bautismo se da a una edad tan temprana que el sujeto no toma parte de esta decisión. En las iglesias evangélicas estudiadas, a pesar de su heterogeneidad, lo que predomina es que al infante se le presenta ante la congregación, más no se le bautiza, esperando a una edad mayor para que el individuo pueda tomar una decisión consciente sobre dedicarle su vida a Cristo y a esa iglesia. En las iglesias bíblicas no evangélicas la decisión es dejada totalmente en manos del individuo, evidentemente influido por la colectividad, las amistades y la autoridad parental que los impulsan al bautismo. Los Santos de los Últimos Días cuando sus miembros crecen en la iglesia se bautizan a los 8 años aproximadamente, los Testigos de Jehová y Adventistas, no tienen edad de invitación al bautismo pero es muy difícil observar que un niño menor de 8 años se bautice, pues se espera que sea una decisión consciente, conociendo las responsabilidades que implica. Por lo que las edades usuales de bautismo para los individuos que han crecido en sus iglesias son entre los 12 y los 20 años.

Lo que se desea subrayar es la relación entre la decisión consciente de los individuos por dedicarle su vida a la deidad y a la iglesia mediante el bautismo y sus procesos de deserción. Es decir, aquellos congregantes que nunca eligieron bautizarse y los que fueron bautizados antes de tener conciencia, no tienen la misma carga moral o responsabilidad ante la comunidad de fieles y las iglesias que aquellos que decidieron hacerlo como una elección reflexiva. Se observa que esto tiene afectaciones en sus procesos de ruptura al considerarlos desertores apostatas o no hacerlo.

La discriminación que sufrieron los exmiembros que cometieron actos disidentes y desertaron de

⁶² De las iglesias que formaron parte de esta investigación el bautismo infantil solo se da en la iglesia católica, pero existen otras iglesias cristianas (como la Anglicana) donde la adscripción por bautismo también puede aplicarse a un recién nacido.

sus iglesias fue generalizado, pero de distinta tesitura. En el caso de los antiguos adventistas, católicos, bautistas y evangélicos, a pesar de que también sufrieron algún tipo de aislamiento y rechazo, este nunca llegó a extremos de negarles la palabra o romper relaciones de manera definitiva y permanente con ellos, por el contrario, continúan siendo bienvenidos cuando llegan a asistir a sus antiguas iglesias. A pesar de no ser invitados a los eventos sociales que los miembros de la iglesia frecuentan, cuando encuentran a sus antiguos compañeros de fe en eventos sociales y civiles, en su mayoría, son bien recibidos. Pero esta cálida acogida va acompañada inmediatamente de invitaciones a reintegrarse, de cuestionamientos incómodos para ellos por sus partidas, de solicitudes de explicación sobre su deserción. Es decir, de un acoso por sus acciones y conductas del pasado y un aislamiento, muchas veces autoimpuesto, para evitar el acoso sobre sus decisiones. Como ejemplo tenemos los casos de Eva y Telma, quienes pertenecieron respectivamente a iglesias evangélicas y católicas:

Se meten mucho en temas que no les incumben. Aunque no estés en esa religión ya, pero bueno. (...) De todos modos, aunque digan que desde hace muchos años deslindaron al estado de la iglesia se sigue viendo que tienen poder aquí. Hasta hace poquito seguían cobrando impuestos (la iglesia). (...) También, ya no me hacen tanto *cocowash*, ya puedo pensar lo que yo quiero, como que me ayuda que ya me vale no estar de acuerdo con ellos o con otra persona, porque ellos si no estás de acuerdo te hacen a un lado y a mí ya me vale ósea, ya no me pueden hacer a un lado por pensar diferente, no son la única y me voy a otra y si tampoco pues *bye* (Eva, entrevista, 2018).

Hace poco fui para allá con mi familia a Oaxaca y me quedé como medio año porque mi mamá se enfermó. Fue para allá de vacaciones y andaba esa enfermedad de que un mosquito te pica y no sé qué. Entonces fui para allá a cuidarla y una tía, que era muy religiosa, que en la época en la que yo estaba allá que era niña hasta la prepa, estaba muy apegada a mí, me decía: es que "tú eres la elegida de la familia para estar en la iglesia" y, les digo que ya no creo en eso. Y me dice "por eso

está enferma tu mamá". Y, ya todo el pueblo decía que porque yo ya no creía mi mamá se había enfermado. (...) Con el resto de mi familia, que viven aquí en Tijuana, no frecuento a nadie; como que me desapegué de la familia para evitarme ese tipo de cosas, de: ¿por qué no te casas?, ¿por qué no tienes hijos? (...) Es que me aislé yo misma para evitarme eso porque sabía que en algún momento iba a pasar y no quería someterme a eso, y dije "mejor no voy a ver a nadie", y me aislé totalmente. Solo veo a mi madre y mi hermano, me aislé totalmente para evitar eso (Telma, entrevista, 2018).

Algunos de los entrevistados señalaron que los comentarios y preguntas sobre sus vidas personales, realizadas por los miembros de las iglesias a los que aún frecuentan, son dirigidas con la esperanza de que tengan vidas poco gratas puesto que están alejados de Dios y, ello los mueva a decidir volver a la comunión con sus iglesias. Antonio lo describe así:

(El obispo) siempre que nos veíamos, hasta ahorita a los 36 años, siempre estuvo preguntándome, siempre estuvo inquiriendo como si quisiera que algo malo me ocurriera: "¿cómo te va en la escuela?, oye, ¡estás más gordito eh!, ¿por qué no te has casado?, ¿por qué no tienes novia?" (...) Y sí era constante, imagínate, no ver a una persona durante 8 meses y cada que la vez, no te hacía ningún comentario positivo. Y, era comentar, "¿qué onda, no piensas ir a la iglesia ya?" (Antonio, entrevista, 2018).

Hernán, antiguamente Adventista abunda sobre el tema:

Me molestan las hipocresías de las otras personas. Te voy a dar un ejemplo (...) se murió una persona que estimábamos mucho y fui al culto que se realizó en respeto a esa persona. Y cuando salimos, sí mucha gente me dijo que le daba mucho gusto verme y que qué bueno que hubiera podido estar ahí, y me hicieron sentir como hemos hablado antes: bienvenido. Y hubo una persona que me dijo: "¡Ay mijo, hace mucho que no te vemos!, pero ¿Cuándo vas a volver?". Y lo

que yo le dije a esa persona porque vi una pantalla de hipocresía enorme, fue: "pues con todas las oraciones, las llamadas telefónicas y todas las visitas que me hizo a mi casa, yo creo que ya voy a empezar a venir a partir de mañana". (...), si tú no estás en la iglesia, si no perteneces, eres un mundano, para empezar. No hay mundanos buenos ni mundanos malos, son mundanos, si vives fuera de las normas de la iglesia. Sí siento que la iglesia está, y no solo esta iglesia sino cualquier iglesia, que tienen, así como los caballos, lo que tienen para ver nada más hacia el frente (anteojeras), y no poder ver que hay gente afuera que está haciendo cosas buenas o incluso, que está haciendo lo mismo que estás haciendo tú. Pero como no está en la iglesia, ¡a no, es mundano está afuera! (Hernán, entrevista, 2018).

Tal vez la consecuencia más dolorosa para los sujetos que cometieron actos disidentes no se encuentra en las relaciones generalizadas con antiguos miembros de sus iglesias a los cuales ya no frecuentan sino, específicamente, en las afectaciones en sus convivencias familiares⁶³. Fue notorio que el deterioro de las relaciones de parentesco una vez que los disidentes abandonaron sus comunidades religiosas fue casi generalizado sin importar si pertenecían a "iglesias bíblicas no evangélicas" o eran católicos. Telma lo relata:

Eso, n..., pues sí (afectaciones sociales). Pues social como el hecho de los festejos y eso, pues ya no asisto, ya no convivo ni platico tanto con..., tenía una prima que era muy religiosa que era muy cercana a mí, pero como yo ya no asisto ahorita como que totalmente. Entonces, como amistades, e..., sí como que la parte social soy como que más reservada ya. A veces me siento como que si fuera egoísmo el que no quiero convivir con ellos, pero en realidad no, o sea, no me quiero someter tampoco a eso pues. Yo creo que eso, lo social y la cercanía de la familia pues. Pero en parte me siento más libre porque no hay alguien que me esté diciendo: "vas a hacer esto", "no has hecho aquello". A lo mejor sí perdí eso: lo social y la cercanía con la familia, pero gané

⁶³ En la sección 4.1.2 ya se han presentado extensamente las consecuencias de la disidencia en el plano familiar.

libertad (Telma, entrevista, 2018).

Teresa, quien ahora tiene una familia dividida entre católicos y evangélicos, relata:

Sentí rechazo como en forma de comentarios o murmuraciones. Pero, fueron de mi mamá principalmente. Pero..., es que cuando le tocan a su virgen se enoja. Mi madre me dijo que si yo seguía asistiendo a la iglesia de mi amiga ella iba a dejar de hablarme, me amenazo, (...) yo decidí ya no seguir insistiendo a mi madre ni a mi familia para no seguir confrontándonos (...). Otros de nuestros familiares nos aislaron de las reuniones o de la sociabilidad. Sí..., y cuando nos vemos, siento el rechazo y la decepción en el recibimiento, sobre todo recién que nos cambiamos. Y, como te digo, a muchos lados ya no nos invitan. Y, no es que nuestras iglesias nos prohíban hacer nada, ni reunirnos con nuestros parientes simplemente como que nosotros ya no nos hallamos y nosotros lo decidimos, pero muchas veces sí me he sentido excluida de la convivencia con mi familia por dejar la iglesia (Teresa, entrevista, 2018).

Sofía, antigua Apostólica, refiere una situación paralela:

¡Ay!, pues mira, no sé si me quieran o no me quieran porque en realidad a mis tíos los veo una vez al año. Con ellos yo era muy apegada, nos íbamos saliendo de la iglesia a comer, a la comida china o a comer tacos de pescado y cosas así. Y sí, o sea, yo creo que esta parte de mi familia es la que socialmente perdí mucho (...). Con otras (amigas) como que, en algún momento nos dejamos de hablar, ni siquiera pelearnos ni nada, sino que simplemente como que ya no nos hallábamos (Sofía, entrevista, 2018).

Medido en términos de pérdidas de *capital social* y *simbólico*, al manifestar sus inconformidades y después de sus abandonos religiosos, los sujetos disidentes debilitaron el cúmulo de relaciones sociales fuertes que poseían con los miembros de las comunidades religiosas. Sus antiguos amigos cercanos y familiares tomaron distancia de ellos en la mayoría de los casos, lo que atenuó

sus redes duraderas de relaciones sociales y la suma de los capitales que podían movilizar se vio fuertemente afectado al salir de la religión. Y, lo que es peor, el reconocimiento, estima o prestigio que tenían frente a ellos como leales adoradores de Cristo y seguidores de una religión que los hermanaba ante sus comunidades religiosas, desapareció. Es decir, perdieron una parte importante de su capital social y simbólico (Bourdieu, 2000: 148). Alonso y Raquel antiguos Testigos de Jehová son posiblemente quienes lo relatan con mayor claridad:

Sí, y eso es muy feo (...). Y siempre existe ese temor por parte de los hermanos de que voy a ser expulsado. O sea, no le temen a la conciencia, le temen a ser expulsado. Es más lo que le temen al ser recluso socialmente que a lo que vaya a pasar contigo, o sea. Y..., por ejemplo, una pareja que tenía un hijo expulsado, ya nadie iba a su casa, o sea, porque el chico vivía ahí. Casi, casi presionaron al morro para que se fuera: "ya mijo, independízate porque estamos solos, ya nadie viene a vernos". De ser una familia muy popular, de que todos van a visitarlos, muy acogedores; se quedaron prácticamente solos (Alonso, entrevista, 2018).

Sí, totalmente (pérdida de prestigio en su familia). Siempre en las reuniones familiares era pues platicar de puras cosas de la iglesia. Tenías valor por si ya eras precursora, por..., el tiempo que dedicabas al servicio (a la iglesia). Luego me casé fuera de la iglesia, cuando me divorcié me expulsaron, tuve hijos fuera del matrimonio. Y ahora me ven como una..., basura, como alguien que no merece ni voltear a ser vista, que solo merece desprecio (...) Ellos siempre dicen que el negar la palabra y ser groseros con los expulsados es por amor, que para que uno se dé cuenta que está en un error, así es como ellos justifican ser groseros (...) ⁶⁴. Si la sociedad te juzga, mucho peor la gente que está tan metida en las iglesias más sectarias. Así que, de haber valido todo para ellos ahora valgo nada. Piensan que no soy digna ni de su saludo (Raquel, entrevista, 2018).

⁶⁴ Recordemos en el la Inquisición quemar a los herejes era visto como una muestra de amor tanto para ellos como para la comunidad de fieles. Así se les limpiaba de sus pecados a los herejes y se evitaba que siguieran "contaminando" con sus ideas a la congregación. Un símil, de la quema simbólica de los disidentes contemporáneos justificados en el "amor".

Los problemas emocionales que sufrieron los sujetos que cometieron actos disidentes fundamentalmente fueron dos: una angustia motivada por la pérdida de sentido de la vida a causa del abandono de su fe; y sentimientos depresivos, de soledad y de abandono, por la pérdida de prestigio social, de amistades y de relaciones familiares. Sofía, vivió una fuerte etapa depresiva después de salir de la iglesia. Esta crisis la adjudica más a su proceso de formación (donde la iglesia estuvo involucrada) y a su pérdida de convivencia social que a su crisis espiritual. Ella ha tenido la necesidad hasta 12 años después de dejar la iglesia de recibir atención profesional. Lo describe al decir:

Pues siempre he tenido la necesidad de atención mental (...). En la iglesia de niña me decían de cosas (bullying) y pues sí tiene que ver con la iglesia pero no es tanto como..., Dios no tienen que ver tanto en eso, a menos que le diga: "¡Dios, porqué hiciste a estos niños tan malos!" (risas). Pero, "¿Sí está ligado con la salida de la iglesia?", sí, yo creo que sí. Es que te digo que son tres cosas diferentes: con buena parte de esa gente (de la iglesia) yo nunca me he podido llevar bien, aunque hay algunos que sí; la cuestión de que las sensaciones de vinculación con Dios no funcionan al cien; y todas las reglas que me parecen que no tienen mucho sentido. (...) Sí creo que le he perdido el sentido a la vida. Yo pienso que si pudiera jugar a ser una buena cristiana sería mucho más feliz, habría sido un camino más fácil, pero no puedo (Sofía, entrevista, 2018).

Gabriel también enfrentó problemas emocionales más vinculados con su pérdida de fe que con su convivencia social. Al ser cuestionado sobre si había tenido la necesidad de atención emocional después de su ruptura con la iglesia, respondió:

Todo lo anterior me sumergió en un caos mental, pues en cada momento me volvía más escéptico, dudando del cumplimiento profético de Cristo, y dudando de su cualidad divina. Comencé a sufrir una enorme angustia y a vivir gran parte de mi vida en depresión. (...) Sí, llevé

terapia psicológica. (...) Perdí seguridad y confianza. Ya no tengo certidumbre de nada y eso causa angustia. Ahora debo forjar mi propio pensamiento y mi propia forma de vivir. Esto es duro, difícil y cansado (Gabriel, entrevista, 2018).

La recuperación de los problemas emocionales en los sujetos entrevistados se ha dado en todos los casos dependiendo de la capacidad que han tenido para reconstruir sus relaciones sociales y, en algunas ocasiones en encontrar nuevos sentidos a sus vidas. Dicha reconstrucción de relaciones sociales en algunos casos no fue demasiado complicada pues se integraron a otros grupos religiosos, políticos, académicos o agrupaciones civiles. Los nuevos sentidos de la vida y aceptación o reconocimiento, los han encontrado, siendo creyentes cristianos independientes, en el activismo social, en la convivencia familiar extra-religiosa o el quehacer académico de disciplinas como: literatura, sociología y filosofía. Teresa, describe su reintegración social en las iglesias evangélicas después de perder su fe católica:

Y ya en la iglesia cristiana sentí que tenía otra familia aparte de la que tenía. Yo nunca había sido demasiado buena para hacer amigos, nunca había sido demasiado sociable; pero en la iglesia me hice sociable, ahí sí me aceptaban e hice muchos amigos. Mientras en la católica sentía que ni me integraban, ni querían ser mis amigos, ni me tomaban en cuenta, ni les interesaba si iba o no iba (Teresa, entrevista, 2018).

Enrique describe su proceso de reconstrucción social dentro de la comunidad homosexual, al decir:

Ahorita que tocaste el tema de buscar aceptación por fuera, yo creo que no buscamos aceptación por medio de una religión, yo creo que encontramos la aceptación dentro de las amistades *gays*, dentro de la comunidad *gay*. Como mi pareja con todos los amigos que tiene yo creo que ya tiene todos esos amigos y toda esa aceptación. Porque, por ejemplo, yo también cuando me salí de la

iglesia, también empecé a tener muchas amistades que eran homosexuales. Yo creo que inconscientemente, se sustituye la comunidad de la iglesia con la comunidad *gay*. Yo digo que mucha gente a veces busca la aceptación dentro de la iglesia, pero luego se da cuenta de que puede buscar la aceptación dentro de otros lugares o en otras comunidades que no sea religión o en otros círculos en donde la cosa que sea común no sea la religión (...). (Al abandonar la iglesia,) con los del trabajo salía y me entretenía. Luego hubo un tiempo donde quise involucrarme más al movimiento homosexual (...) iba y era voluntario en ciertos eventos y reuniones; y, pasaba tiempo, conocí gente y me la pasaba bien (Enrique, entrevista, 2018).

En resumen, podemos agrupar las secuelas de los actos disidentes en las iglesias estudiadas en tres líneas: pérdida de capital social, pérdida de capital simbólico y afecciones emocionales. La pérdida de capital social se da al fracturarse las relaciones con las redes sociales dentro de los círculos religiosos; lo más doloroso y universal, son las afectaciones a las relaciones familiares. La pérdida de capital simbólico ocurre en la medida en que la familia, las antiguas amistades y la comunidad religiosa desprestigian al individuo, su palabra, su lealtad y sus acciones. Y, las afectaciones emocionales como resultado de sus pérdidas vienen a devastar la interioridad un sujeto ya destruido socialmente. En la medida en que el disidente, con o sin ayuda especializada, resignifica el propósito de su vida, se revaloriza a sí mismo desde otros esquemas interpretativos y reconstruye una red de relaciones perdurables que le den respaldo emocional y aceptación, supera esos sentimientos de pérdida, soledad, depresión o abandono. De no hacerlo se enfrenta una inestabilidad emocional perdurable.

Conclusiones del Capítulo.

A lo largo del capítulo se pretendió mostrar el amplio horizonte de las relaciones de poder dentro del campo religioso en Tijuana. Teniendo como respaldo la propuesta teórica de Bourdieu (2006), se planteó que estas se gestan desde la enseñanza de esquemas perceptivos que otorgan un orden simbólico a la realidad, a su vez que legitiman y naturalizan las jerarquías religiosas. Lo cual permite establecer conductualmente normas de control sobre los creyentes desde estructuras organizativas que poseen un *capital religioso* suficiente, para hacer coincidir los criterios y homogeneizar las conductas. Los sujetos que disienten de estas narrativas oficiales se encuentran con estructuras clericales bien organizadas que amenazan con sancionar toda conducta crítica considerándola rebeldía o apostasía frente a Dios. Pero esto no disuade a algunos individuos de disentir de ellas y expresar sus motivos para hacerlo.

Las narrativas analizadas permitieron aseverar que las trayectorias disidentes se generan principalmente a causa de crisis espirituales o existenciales insatisfactoriamente atendidas por los líderes de las iglesias estudiadas, desde la perspectiva de los entrevistados. Estas crisis pueden tener a su vez raíces en búsquedas de equidad social o no, pero tienden a incrementarse por actos inmorales no reprimidos de algunos miembros de las iglesias y, falta de respaldo espiritual y emocional en instantes determinantes de sus vidas. De tal forma que la expresión de rebeldía mediante actos disidentes se generó como un proceso que duró amplios periodos temporales, durante los cuales hubo una transición que los llevó de las faltas de atención a sus crisis, a las manifestaciones de desacuerdo mediante la disidencia y, finalmente al abandono de sus iglesias como acto de rebeldía.

Así se pudo concluir que la disidencia religiosa está vinculada con el propio ejercicio del poder. Pues dentro de las estructuras de poder arbitrariamente se imponen normas rígidas que no dan cabida a cuestionamientos de sus miembros; viendo toda pregunta como un desafío a su autoridad ante Dios más que como una oportunidad de crecimiento dialéctico de la comunidad religiosa mediante el diálogo reflexivo y la autocrítica. A su vez, la representación del disidente como pecador, desertor o apostata, no contribuye a la reconciliación, sino que nutre la frustración y el encono.

A pesar de la similitud teórica entre las normas institucionales religiosas de las distintas iglesias que establecen el "deber ser" de los fieles y las sanciones correspondientes, su puesta en práctica es muy distinta. Pero las consecuencias para los sujetos disidentes por sus actos no resultaron tan diferentes: las pérdidas sociales, simbólicas y emocionales. Dentro de estas pérdidas destacan las afectaciones con los miembros cercanos de la familia y el desprestigio de los sujetos ante ellos. Lo cual convierte necesaria la reapropiación de la persona sobre la valoración que tienen de sí misma y el establecimiento de redes de apoyo para superar estas etapas.

Así, la capacidad de agencia y de acción de los individuos frente a las estructuras de poder religioso permite interpretar, basados en Foucault (1975; 1990; 1992), que la disidencia es una manera de reapropiarse de sí mismo; una forma de idear cómo ser distintos; una conciencia sobre su ser en el mundo. Los disidentes hacen frente a las *tecnologías del poder* desplegadas de manera coercitiva en las religiones mediante estrategias (*tecnologías del yo*) para poder superar la manipulación de las dicotomías discursivas (*tecnologías de los signos*), realizadas mediante las estructuras lingüísticas. Reapropiando así, cierto control sobre su cuerpo, su pensamiento y su conducta (Foucault, 1990, p. 48).

Lo cual demuestra que el individuo no está determinado de forma irreflexiva ante los mecanismos jerárquicos que intentan normar su conducta mediante la recompensa y el castigo, sino que existen posibilidades para manifestar el desacuerdo, disentir, resistirse frente al *statu quo*. Ante las imposiciones arbitrarias de las estructuras religiosas, los sujetos siempre tendrán en recurso de disentir, la posibilidad de reconocer que son los principales autores de su realidad individual y social, y actuar en conformidad para transformarla.

CONCLUSIONES

Una vez completado este trayecto que implicó tres años de planeación, desarrollo y análisis, quedan resultados científicos pero también reflexiones personales. Dedicaré los siguientes párrafos a las reflexiones sobre temáticas que se derivan de la investigación, mientras el resto de este apartado se enfocará en sintetizar los datos obtenidos, dar respuesta a la pregunta de investigación, a las hipótesis planteadas, a dilucidar los aportes realizados a las Ciencias Sociales, los alcances, los límites del estudio y las nuevas orientaciones que pudieran tener las futuras investigaciones sobre las temáticas expuestas.

Durante la realización del proyecto las principales preguntas, objetivos e hipótesis planteadas fueron respondidas. Estos conocimientos obtenidos generaron a su vez una serie de nuevos cuestionamientos de los cuales solo cabe dar algunos esbozos que insinúen su resolución. Presupuestos mismos que pueden nutrir nuevas indagaciones sobre la temática religiosa-disidente. Las interrogantes son referentes a: ¿Por qué los líderes espirituales no lograron atender satisfactoriamente las crisis de sus miembros antes de que estos llegaran a realizar actos disidentes, abandonos o apostasías?; ¿Qué ocurre en los casos donde la familia no vincula a los miembros de las iglesias a las comunidades religiosas a las cuales se adscriben?, ¿las consecuencias que encaran son similares a las familias que sí lo hacen o en qué medida son distintas?, ¿es más sencillo para estos miembros sin raíces familiares en las iglesias tomar la decisión de realizar acciones disidentes?; y, ¿Cómo el avance de la tecnología y la popularidad

del uso de las redes sociales cuestiona, problematiza y trae a la palestra controversias de los fieles sobre sus creencia y prácticas religiosas?

En lo que concierne al tema de los líderes de las iglesias que —según interpretaron los entrevistados— no atendieron de manera satisfactoria sus necesidades emocionales y espirituales, queda claro que en los casos de estudio la respuesta no se encuentra en una crisis de cantidad de clérigos para satisfacer la demanda de fieles, pues los casos se presentaron incluso en congregaciones donde había un clérigo (anciano o pastor) por cada 20 creyentes. Posiblemente la respuesta se encuentra en la distancia que tiene el clero hacia las tendencias liberales de la sociedad contemporánea y el ritmo de vida actual, lo cual lleva a que muchos individuos entren en crisis personales y de sus referentes identitarios. Si la clase sacerdotal no logra una adecuación entre las transformaciones sociales y las estructuras religiosas, difícilmente puede hacer frente a las nuevas necesidades espirituales de sus fieles. Cabe cuestionarnos si ciertas iglesias evangélicas han logrado una mejor adaptación a este entorno en la región que las demás iglesias y si a esto se debe su éxito en la captación de nuevos adeptos.

Referente a los miembros de comunidades religiosas que no tienen vínculos familiares dentro de las iglesias a la cuales se adscriben, es evidente que tendrían consecuencias distintas que las encontradas en este proyecto. Pues, si consideramos que las principales consecuencias de los disidentes entrevistados al abandonar sus grupos religiosos —tanto positivas como negativas— se vieron relacionadas con lo familiar, al no tener esta variable, los resultados serían evidentemente distintos. Pudiendo anticipar que un creyente inconforme puede cometer actos disidentes sin tener el temor de encarar por ello, rechazo o aislamiento por parte de su familia.

Tocante al uso de la tecnología digital y las redes sociales, este tema ya fue expuesto por dos de las entrevistadas, Eva y Erika, quienes señalaron que más que el entorno de diversidad cultural y religioso de la ciudad de Tijuana, sus interacciones en redes sociales habían problematizado sus creencias religiosas. Resulta de interés profundizar sobre ¿Qué tipo de cuestionamiento es generado principalmente por el uso de estos medios?, y ¿En qué medida las comunidades religiosas también hacen uso de la tecnología digital para promover sus creencias, incentivar sus prácticas e integrar a su feligresía?

Estas anticipaciones e interrogantes sobre las temáticas expuestas en los párrafos anteriores deben ser vistas como hipótesis basadas en la experiencia de campo, son reflexiones derivadas de la propia investigación. Sin embargo, para tener evidencia que responda con precisión dentro del campo de los estudios sobre religión en Tijuana, deberán realizarse estudios pertinentes que enfoquen su atención en la resolución de estas particularidades. Dejando estas reflexiones derivadas de la investigación de campo pasemos a lo que sí se pudo responder con evidencia empírica suficiente en este estudio.

El objetivo principal perseguido a lo largo de esta tesis fue dar cuenta de las causas y consecuencias de la disidencia religiosa desde la narración de trayectorias disidentes particulares. Con la mira puesta en alcanzar esa meta se requirieron distintos escaños, los cuales fueron seccionados en capítulos para facilitar la organización de la tesis. En ellos se argumentaron las bases teóricas y metodológicas en que se fundamentó el estudio; el contexto de la ciudad donde se desarrolló; y los resultados obtenidos, así como el análisis de estos.

La disidencia religiosa fue definida como un acto intencionado y perceptible cometido por alguien asociado a una comunidad religiosa. El concepto de disidencia fue comprendido en la

sociedad post-secular contemporánea frente a las estructuras de poder eclesiástico, desde una perspectiva teórica interpretativa y con una metodología centrada en las *identidades narrativas*. Las *identidades narrativas* fueron una herramienta útil para comprender cómo las experiencias de los sujetos adquieren significado para ellos mediante sus propias narraciones de lo ocurrido. A través de los conceptos de *relaciones de poder* y los distintos tipos de *capital*, se explicó el funcionamiento de las estructuras jerárquicas religiosas y los posibles tipos de desposesión que sufrirían los sujetos infractores. Pero se planteó que los individuos mediante sus actos disidentes y sus abandonos religiosos tenían la posibilidad de reapropiarse de su individualidad, influir sobre los otros y trastocar las estructuras de poder.

Con el objetivo de comprender cómo las movilidades geográficas humanas y las características multiculturales de esta frontera contextualizan la diversidad cultural y religiosa presente en la ciudad, se realizó un breve esbozo sobre las principales particularidades de la ciudad de Tijuana concernientes al campo religioso: el proceso histórico de su poblamiento, la conformación histórica de la religiosidad, los intensos intercambios transfronterizos que suscita la frontera geopolítica, y los procesos migratorios que le ha dado forma a la composición poblacional facilitado los intercambios ideológicos entre actores sociales de distinto origen y creencias.

Para analizar los resultados se disgregó la información obtenida durante el trabajo de campo, proveniente de las entrevistas, los diálogos informales y la observación etnográfica. Se encontró que la familia es una de las condiciones más importantes relacionadas con la disidencia religiosa al moderar los actos disidentes por las conexiones que siguen existiendo con las religiones-familiares. En el mismo escenario, la familia y las redes de amistad más cercanas fueron las principales estructuras dentro del seno religioso que pudieron trastocar los disidentes con sus acciones. Por otra parte, la mayoría de los entrevistados que creen tener alguna posibilidad de

retorno a los grupos religiosos de los cuales disintieron, afirmaron que eran motivados por necesidades sociales y afectivas (reconocimiento, convivencia social-familiar, amistad, etc.), pero que sus formas actuales de pensamiento y conducta los mantenían alejados de los grupos religiosos. También se confirmó que en la mayoría de los entrevistados la exposición a un clima social de pluralidad cultural y religiosa contribuyó a concebir distintas formas de pensar, facilitando la decisión de realizar actos de disidencia.

Los resultados también permitieron describir que las principales estructuras religiosas cristianas en Tijuana establecen relaciones jerárquicas hacia sus miembros desde la enseñanza de esquemas perceptivos, los cuales permiten establecer normas de control y hacer coincidir los criterios de los fieles. Las comunidades religiosas establecen distintas sanciones para los infractores, pero las consecuencias para los sujetos disidentes por sus actos no resultaron tan diferentes: pérdidas sociales, simbólicas y emocionales.

Las narrativas de los entrevistados permitieron aseverar que la disidencia se generó principalmente por crisis espirituales o existenciales insatisfactoriamente atendidas por los líderes de las iglesias estudiadas y por actos de los miembros de la iglesia contradictorios a los valores predicados. La falta de respaldo espiritual y emocional en instantes determinantes de sus vidas incrementó las fisuras iniciales de los entrevistados desembocando en actos de rebeldía. Las trayectorias disidentes fueron procesos de amplia duración, que discurrieron de dudas, crisis e inconformidades a expresiones de desacuerdo y finalmente al abandono de sus iglesias. La superación de esos procesos para los entrevistados dependió de la reapropiación que realizaron sobre la valoración de sí mismos y del establecimiento de redes de apoyo donde tuvieran respaldo emocional y aceptación social.

Respecto a la pregunta central de investigación, en la parte introductoria se planteó indagar cómo los sujetos que han cometido actos disidentes interpretan sus acciones, los motivos que los llevaron a disentir y las repercusiones que esto tuvo para ellos. En concreto, la pregunta general de investigación fue:

¿Cómo desde la narración biográfica los sujetos posicionan sus actos de disidencia religiosa, e interpretan sus causas y consecuencias?

Para dar una respuesta más extensa y precisa repasemos primero los resultados concernientes a las preguntas específicas planteadas. Estas fueron referentes a:

1. La representación simbólica del disidente al interior de los grupos religiosos cristianos.
2. Las causas que llevan a los individuos a disentir de los grupos religiosos de los que antes formaban parte.
3. Las afectaciones de los sujetos que han tenido actos de disidencia, en su capital social, simbólico, económico y en su salud mental, a partir de la represión y el aislamiento.
4. Cómo los elementos de frontera y migración influyeron en los sujetos de estudio.

Con base en las teorías propuestas y en los antecedentes encontrados, fueron planteadas hipótesis para seleccionar la metodología a utilizar y orientar la investigación de campo. Estas hipótesis se enumeran de acuerdo con el listado del párrafo anterior:

1. Se proyectó que se intentaría mostrar la imagen simbólica de estos disidentes como personas infieles a sus creencias que han cometido actos egoístas en busca de su propia ventaja o conveniencia.

2. Las causas que llevaron a los individuos a disentir se esperaba que fueran múltiples, pero se planteó la hipótesis de que estaban principalmente asociadas a los cambios socioculturales contemporáneos, en busca de igualdad de valores ético-morales (honestidad, transparencia), de poder, de género, jerárquica, económica, étnica, de actuar de acuerdo con lo que se predica, de libertad de acción y de interpretación de la Biblia. Respecto a la perspectiva de género se esperaba que el machismo inherente a las estructuras de poder del cristianismo institucionalizado provocaría que mujeres, transgénero y homosexuales enfrentaran a las iglesias como parte de una lucha por la equidad.
3. Se hipotetizó que los sujetos que han tenido actos de disidencia sufrirían formas de represión no violenta físicamente, asilándolos de bienes y relaciones preciadas mediante la censura de sus acciones, la exclusión de sus círculos de influencia y la promoción abierta de las consecuencias de la desunión o la infidelidad.
4. Se anticipó que los elementos de frontera y migración influirían en los sujetos de estudio para generarles dudas sobre sus creencias, despertar una apertura a otras ideas y fomentar un sentido crítico sobre sus iglesias.

La contrastación de estas hipótesis con la evidencia recolectada se articula en los siguientes párrafos.

Tocante a la **representación del disidente al interior de los grupos religiosos** la hipótesis se sostiene. Según el testimonio de diversos entrevistados y los diálogos informales con miembros de las iglesias, al disidente se le representa —en el mejor de los casos— como una persona que

ha sido confundida y extraviada por el diablo, a quien hay que rescatar para Dios; en los casos más extremos, se les ve como apóstatas infieles que intentan causar daño a la congregación.

La segunda hipótesis referente a las **causas de la disidencia** no resultó del todo precisa. A pesar de que los cambios socioculturales y la búsqueda de igualdad estuvieron presentes en las narraciones, no resultaron ser los motivos centrales que originaron los actos disidentes sino un elemento contextual. Ninguno de los entrevistados abandonó sus respectivas iglesias por causas vinculadas a una lucha por la equidad. Los detonantes principales, fueron: dudas teológicas, crisis personales e inconformidades con la actuación de determinados miembros de los grupos religiosos. Aunado a la falta de atención espiritual, emocional o material cuando se acercaron a los líderes de las iglesias para solicitar el apoyo de la congregación.

La hipótesis relativa a las **consecuencias** de quienes cometieron actos de disidencia se cumplió con distintas gradaciones en cada individuo. Las repercusiones familiares, sociales y simbólicas para los disidentes fueron más o menos agresivas dependiendo de los grupos religiosos a los que pertenecían, de sus relaciones familiares y de sus amistades al interior de las religiones. Pero en la totalidad de los casos hubo afectaciones sociales y simbólicas para los disidentes. En el aspecto emocional fue donde no se anticipó la respuesta dada por un tercio de los entrevistados, quienes afirmaron no haber tenido ninguna alteración emocional a consecuencia de sus abandonos religiosos.

Los entrevistados afirmaron —excepto en dos casos— que el **clima social** de pluralidad cultural y religiosa de **Tijuana**, la apertura a otras creencias de sus amistades y la aceptación general de otras formas de vida no apegadas a los valores religiosos cristianos influyó al momento de tomar

sus decisiones. Por lo que esta hipótesis se mantiene, el contexto, aun cuando no fue determinante, tuvo influencia en la toma de decisiones respecto a los actos disidentes.

Por tanto, la respuesta a la pregunta general de investigación referente a **¿Cómo posicionan los entrevistados sus actos de disidencia religiosa, e interpretan sus causas y consecuencias?**, se responde mediante la contrastación de las hipótesis dadas en los párrafos previos. En resumen, **posicionan** sus actos de disidencia religiosa como expresiones de rebeldía frente a las agrupaciones religiosas a las cuales pertenecían. Fueron inconformidades manifiestas después de haber pasado por procesos de dudas teológicas, crisis personales o desacuerdos conductuales ante doctrinas aprehendidas o acciones percibidas al interior de las agrupaciones. Lo anterior, fusionado con la falta de atención recibida por los miembros de las iglesias en las cuales se congregaban cuando acudieron en busca de apoyo espiritual o emocional, ocasionó —según interpretaron— las **causas** que concluyeron en sus acciones disidentes. Mientras las **consecuencias** de dichos actos para los transgresores se mueven en el ámbito de las afectaciones en la vida emocional —en dos tercios de los entrevistados—, repercusiones en el capital social y en el capital simbólico, en lo concerniente a su convivencia familiar y a sus círculos cercanos de amistad que siguen perteneciendo a sus iglesias de formación.

Algunos otros conocimientos que emergieron de la investigación, los cuales no habían sido previstos en el planteamiento del proyecto, fueron: el notorio peso de los vínculos familiares para decidir cometer actos de disidencia religiosa; el padre de familia como figura de autoridad que al ausentarse físicamente de la familia (por muerte, divorcio o migración) relaja la conducta de los hijos sobre temas religiosos; los aspectos positivos del abandono religioso, en términos de libertad y dejar de temer al castigo; y que —en la mitad de los casos— los entrevistados conservaron un esquema moral cristiano reflejado en sus hábitos, valores y proyectos de vida.

Sobre todo, en lo vinculado a llevar una vida alejada del consumo de drogas, efectuar actos de caridad, tener como meta una sexualidad monogámica dentro del matrimonio y educar a sus hijos con los mismos modelos de conducta con los que fueron formados. Es decir, sobreviven en sus estilos de vida modelos de comportamiento apegados a los valores religiosos cristianos.

Como pudimos notar al realizar una revisión previa del Estado del Arte, los textos de Arroyo (2004), Casillas (1988), Garma (2018), Gooren (2010) y Rambo (1993) enmarcaron la discusión sobre la disidencia religiosa. Estos textos señalaban líneas que orientaron al presente estudio realizado en Tijuana. A pesar de que el marco contextual y temporal era distinto en cada una de las investigaciones, se podrían subrayar similitudes y contrastar diferencias con los resultados obtenidos en estos estudios sobre temáticas relacionadas con la movilidad, la desafiliación y la apostasía religiosa.

Las observaciones de Casillas en la frontera sur de México (1988) respecto a que las disidencias religiosas de corte protestante se convierten en medios para la expresión de inconformidades asociadas a fenómenos sociales extra-religiosos, no ocurrió en el caso de la disidencia en Tijuana. Aquí la disidencia estuvo centrada en un clima social de pluralidad y en causas de tipo personal, no de inspiración política de fondo. Los señalamientos de Arroyo en sus estudios en España (2004) respecto a que la disidencia estuvo vinculada a la transformación cultural, el avance de la modernidad tecnificada y la secularización fue un factor de sumo interés en esta tesis, pero como elemento contextual y no como respuesta central a las causas de la disidencia. Los apuntes teóricos de Rambo (1993), Gooren (2010) y Garma (2018) fueron un vehículo eficiente para caracterizar los "tipos de abandono" religioso, definir los conceptos de disidencia, apostasía, defección (abandono), desafiliación y movilidad religiosa. También permitieron

constatar la enorme importancia del parentesco al momento en que un sujeto toma la decisión de transgredir o abandonar las creencias de los grupos religiosos-familiares donde ha sido formado.

Como se señaló en la Introducción, en este estudio no se pretendía superar ni realizar una síntesis de los estudios anteriores sino contribuir a comprender la temática religiosa mediante la narración y el análisis de nuevas experiencias disidentes, identificando las motivaciones que tuvieron sus actores para realizarlas y las consecuencias que encararon en sus trayectorias de vida. Una vez concluida la investigación situada en el contexto fronterizo de Tijuana, se puede afirmar que tiene **aportes** en distintos ámbitos de las Ciencias Sociales. Las **contribuciones** de la investigación residen en los siguientes aspectos:

1. Ayuda a una mejor comprensión de las estructuras y el funcionamiento de los grupos de poder religiosos respecto a sus enseñanzas, mecanismos epistémicos de control, representaciones simbólicas y formas de represión.
2. Permite conocer los motivos y procesos de vida que llevan a los individuos a diferir de ideas y prácticas de las que en algún momento formaron parte fundamental de sus esquemas de percepción e interpretación de la realidad.
3. Expone las consecuencias emocionales, familiares y sociales que los actos disidentes tienen para sujetos que eligen por convicción manifestar su inconformidad o ya no pertenecer a las agrupaciones religiosas en las que fueron formados.
4. Muestra las distinciones de género al interior de los organismos eclesiásticos y las repercusiones de estos en las personas entrevistadas de acuerdo con su género y orientación sexual. Si bien, estos factores no fueron la causa de sus actos disidentes, los

entrevistados aceptaron que existía un trato diferenciado por género y orientación sexual al interior de las iglesias a las que pertenecían, que no pudieron ver en su momento porque naturalizaban ese comportamiento. Pero ese es uno de los motivos fundamentales por los que no desean retornar a las prácticas religiosas cristianas.

5. Se reconoce a los factores de frontera, migración, la diversidad religiosa e intercambio cultural como parte de la convulsión que nutre las dinámicas disidentes.

Desde una perspectiva académica, los anteriores puntos nos permiten tener datos actualizados sobre aspectos poco explorados en Tijuana, pertenecientes a los Estudios Culturales. Específicamente vinculadas a las temáticas de: teorías sobre las relaciones de poder, teoría de las identidades, sociología de la religión, teorías de género, disidencia social-religiosa, fronteras y migración.

La mayor **limitante** de este estudio es que no podemos encontrar constantes replicables. Cada caso es único, particular e irrepetible; estuvo inscrito en un contexto y eventos determinados que influyeron para su desenlace. Por lo que, aunque haya elementos aparentemente constantes como las normas de las instituciones religiosas a las cuales pertenecían los entrevistados, incluso estas llegan a cambiar con el tiempo, y más la aplicación que los clérigos hacen de ellas. Por lo que no se pueden tener casos repetibles o resultados ciertos, más allá de los periplos particulares. No obstante, las trayectorias biográficas de los individuos retratan un momento espaciotemporal determinado donde convergieron la aplicación de las normas institucionales leídas por los cleros, los legos, sus familias, amistades y ellos mismos, aflorando así experiencias cualitativas con una riqueza impar, aun cuando no homogeneizables.

Existieron diversas temáticas que a lo largo de la investigación no pudieron ser exploradas, ya sea porque no formaban parte de los objetivos de la tesis, porque no se lograron obtener los datos empíricos suficientes para dar respuestas pertinentes o porque fueron líneas de investigación que se generaron durante la realización misma del estudio.

La única hipótesis planteada en la Introducción que no obtuvo una respuesta concreta al realizar el trabajo de campo fue sobre el impacto que los actos disidentes tuvieron en los grupos religiosos. Se esperaba que dichos actos afectaran: la representación del disidente desde una perspectiva más radical negativa; el orden de los discursos más inclusivo; y, negociaciones para ampliar la tolerancia ante el descontento general. Estas repercusiones de la disidencia en las estructuras religiosas no pudieron tener una respuesta concluyente debido a que no existen elementos suficientes para describir dichos reajustes realizados por las comunidades religiosas. La mayoría de los entrevistados desconocen los cambios estructurales que sufrieron las iglesias una vez que ellos las abandonaron, más allá de las afectaciones en familiares y en redes de amistad. Por lo que esta temática quedará como una tarea pendiente para futuras investigaciones sobre la disidencia religiosa. Para alcanzar este objetivo se debería analizar el proceso disidente incluyendo el estudio de las estructuras mismas, con trabajo de campo dirigido a los clérigos y miembros activos de las iglesias y no solo a los disidentes que ya no forman parte de esas comunidades.

Otros temas vinculados con la disidencia reflejados en las entrevistas que pudieran tener una mayor profundidad en subsecuentes investigaciones son las rebeldías expresadas mediante la academia, el ocio, el arte o la iconografía: la música seleccionada para escuchar, los lugares de diversión a los que se asiste y lo que en ellos se consume, elegir ponerse tatuajes y lo que estos representan, las figuras simbólicas que se tienen en la vivienda o que se portan en cadenas,

aretes, pulseras, etc., la literatura que se escribe o se lee, la carrera universitaria que se elige, etc. Estas son líneas que fueron mencionadas como expresiones de rebeldía pero que pudieran tener un desarrollo más amplio.

Desde esta misma plataforma podemos ver que tanto las formas de coacción practicadas por las esferas de poder religioso, como el esquema perceptivo e interpretativo de los fieles y las formas de apostasía aquí estudiadas pudieran tener eco en las actividades laborales de los actores. Por ejemplo, un pastor cristiano, un creyente y un apostata: ¿Hasta qué punto reproducen sus acciones, sus visiones del mundo, sus diferenciaciones de género, etc., cuando ejercen la docencia en una escuela de carácter laico? Este vínculo entre religión y educación en la sociedad contemporánea sigue siendo un campo de exploración transdisciplinario de sumo interés, no solo para la sociología y la educación sino para las políticas públicas vinculadas a la educación.

Una última línea de interés que pudiera explorarse es la relacionada con las familias multi-religiosas cuando eligen vivir dentro de la misma vivienda: ¿Cómo logran establecer puntos de acuerdo sobre la convivencia, sobre las visitas al hogar, sobre las reglas a seguir? A lo largo del estudio fue una preocupación familiar entre los miembros de las iglesias que los hijos lograran encontrar una pareja dentro de la iglesia. Pero no en todos los casos ocurría esto, y tener parejas sexuales que no pertenezcan a la comunidad religiosa, aun cuando no fue expresado por los entrevistados, pudo resultar en un motivo no explorado de las decisiones disidentes y su falta de motivación para retornar a sus iglesias.

También se puede considerar ampliar el estudio sobre disidencia a instituciones religiosas no cristianas en Tijuana como lo son las comunidades judías, *Hare Krishna* e islámicas. Dichas

agrupaciones por sus características sectarias y su relación con orígenes étnicos pudieran tener notorias consecuencias en los casos de disidencia religiosa.

Concluyo esta tesis con la convicción de que la investigación realizada contribuirá con datos empíricos que permitan, en conjunto con otras investigaciones, generar un conocimiento científico sobre las manifestaciones religiosas en la ciudad de Tijuana. Así tener una mejor comprensión en la región del funcionamiento del campo religioso desde las Ciencias Sociales sobre las temáticas de: relaciones de poder, teorías de la identidad, esquemas de percepción, mecanismos de control, discriminación social y reappropriación de la individualidad.

BIBLIOGRAFÍA.

Adorno, T. y Horkheimer, M., (1997), *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Hermes.

Andrews, Molly, 2002, *Narrative and Life History* en Molly Andrews, Shelley Day Shllater, Corinne Squire, Amal Treacher, comps. *Lines of Narrative. Pshychosocial Perspective*, Londres: Routledge.

Berger, P., (1967), *El Dosel Sagrado*. Argentina: Amorrortu editores.

Berger, P., (1999), *The Desecularization of the World: A Global Overview*. En *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (pp. 1-18). USA: Ethics and Public Policy Center 1015Fifteenth St. N. W. Washington, D. C. 20005.

Blancarte, Roberto, J. (2001) *Laicidad y Secularización en México*. *Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 3, 2001, pp. 843-855. El Colegio de México, A.C.: Distrito Federal, México.

Brown, W., 2016, *El Pueblo sin Atributos: La Secreta Revolución del Neoliberalismo*. Barcelona: MALPASO EDICIONES.

Bourdieu, Pierre, 2000, *Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social, Poder, derecho y clases sociales*, Ed. Desclée de Brouwer S.A., Bilbao.

Bourdieu, Pierre, 2006, *Génesis y estructura del campo religioso*, en *Relaciones*, vol. XXVII, otoño.

Bruner, Jerome, 1987, *Life as Narrative*, en *Social Research*. 54, pp. 11-32.

Capella, C., 2013, *Una propuesta para el estudio de la identidad con aportes del análisis narrativo*. Universidad de Chile: Chile. Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad, Vol. 12, No. 2, pp 117-128.

Cardín, A., 1997, *Movimientos Religiosos Modernos*. Barcelona: Muchnik Editores.

Casillas, Rodolfo, 1988, **Emergencia protestante y disidencia religiosa en Chiapas**, en: *Estudiosfronterizos*, NÚID. 17, vol. VII, Año VI, septiembre-diciembre, pp. 105-131.

Cipriani, Roberto, 2004, *Manual de Sociología de la Religión*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina.

Corbetta, P., 2003, *Metodología y Técnicas de Investigación social*. Madrid: McGraw-Hill Interamericana.

Crotty, Michael, 1998, *The Foundations of Social Research: Meaning and Perspective in the Research Process*. London: Sage.

Durkheim, Émile, 1995, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, México: Coyoacán.

Engels, F. 1983, *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y El Estado*, Madrid, SARPE.

Fletcher, John, Roper, Alfonso, 2008, *Historia General del Cristianismo. Del Siglo I al Siglo XXI*. Editorial CLIE, Colección Historia: España.

Foucault, Michel, 1975, *Disciplinar los Cuerpos Dóciles y El Panoptismo en Vigilar y Castigar*, Siglo XXI: México.

Foucault, Michel, 1988, *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza Editorial.

Foucault, Michel, 1990, *Tecnologías del yo en Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, I.C.E.-U.A.B., Pensamiento Contemporáneo 7, Barcelona.

Foucault, Michel, 1992, *Poder-Cuerpo en Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.

Galván, R. Eduardo, 2001, *El Secreto de la Inquisición Española*. España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

Garma, Carlos, Conversión y Movilidad Religiosa, 2018, *Propuesta para su Análisis. Revista: Cultura y Representaciones Sociales*, Año 12, núm 24, marzo 2018.

Giménez, Gilberto, 2004, *Cultura e Identidades*, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 66, Número especial (octubre, 2004) México: UNAM.

Giménez, Gilberto, 2007, *Estudios Sobre la Cultura y las Identidades Sociales*, México D.F.: CONACULTA/Instituto Mexiquense de Cultura.

Gooren, Henri, 2010, *Religious Conversion and Disaffiliation*, USA, NY: PALGRAVE MACMILLAN.

Habermas, J., 1988, *La Modernidad un Proyecto Incompleto* en Foster y et. al., *La Posmodernidad*, Barcelona: Kairós.

Hagan, J. M., 1998, *Social Networks, Gender, and Immigrant Incorporation: Resources and Constraints*. *American Sociological Review*, vol. 63, núm. 1, pp. 55-67.

Hanson, G. y Spilimbergo, A., 1996, *Illegal Immigration, Border Enforcement, and Relative Wages: Evidence from Apprehensions at the U.S.-Mexico Border*. NBER Working Paper No. 5592. Issued in May 1996.

Hevilla, M., 1998, *El estudio de la frontera en América. Una aproximación bibliográfica*. Biblio 3W. *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, núm. 125, agosto. <http://www.ub.es/geocrit/b3w-125.htm>. Consultado el 13 de agosto de 2018.

Hernández, Alberto y Rivera, Carolina, coords., 2009, *Regiones y Religiones en México. Estudios de la Transformación Sociorreligiosa*, México, COLEF/CIESAS/COLMICH.

Hernández, Alberto, 2013, *Escenarios de la Diversidad Religiosa*. México: COLEF-El Colegio de Michoacán, A. C.

Hernández, Alberto y Odgers, Olga, 2010, *La Formación de la Diversidad Religiosa en Baja California*, pp.334-339. En Piñera, David y Jorge Carrillo, coords., 2011, *Baja California a Cien Años de la Revolución Mexicana, 1910-2010*, México: COLEF/UABC.

Horkheimer, M., 2007, *Crítica de la Razón Instrumental*. Argentina: Caronte Filosofía.

Huerta, J. L., 2005, *Medicina Familiar: La Familia en el Proceso Salud-enfermedad*, México: Editorial Alfil.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2000, *XII Censo General de Población y Vivienda*, México: INEGI.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2005, *La Diversidad Religiosa en México, XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México: INEGI.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2010, *Principales Resultados del Censo de Población y Vivienda 2010*, http://www.inegi.gob.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/cpv2010_principales_resultadosIV.pdf

Consultado el 10 de septiembre de 2018.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), 2011, *Panorama de las Religiones en México 2010*. México: INEGI

Jaimés, Ramiro [tesis de doctorado], 2007, *La Paradoja Neopentecostal. Una Expresión del Cambio Religioso Fronterizo en Tijuana, Baja California*, México: COLEF.

Kant, I., 1981, *¿Qué es la ilustración?*, en *Filosofía de la Historia*, trad. de E. Imaz, México: F.C.E., pp. 25-27.

Kearney, M., 2008, *La Doble Misión de las Fronteras como Clasificadoras y como Filtros de Valor*, en Velasco, L. (Coord.), *Migraciones, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, Tijuana, Baja California: El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa, pp. 79-116.

Linton, R., 1978, *La Historia Natural de la Familia*, Fromm E., Horkheimer M., Parsons, T., *La Familia*. 5ta. Edición. Barcelona: Península, pp. 5-29.

Mardones, J. M., 2001, *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Materiales para una Fundamentación Científica*, Barcelona: Anthropos.

Martínez, Ana Teresa, 2011, *En Torno a la Noción de Campo Religioso. Categorías para Estudiar Religión y Política en América Latina*. Texto presentado en la mesa redonda: *Categorías y Conceptos para Pensar la Religión: Campo Religioso*, en las XVI Jornadas sobre

Alternativas Religiosas en América Latina. 1-4 de noviembre de 2011. Punta del Este, Uruguay.

Consultado el 22 de marzo de 2018:

<http://www.acsrn.org/interactivo/fscommand/AnaTeresaMartinez.pdf>

Odgers, Olga, 2006, *Movilidades Geográficas y Espirituales: Cambio Religioso y Migración México-Estados Unidos*, en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. VI, núm. 22. pp. 399-430, Toluca: El Colegio Mexiquense.

Parker, Cristian, 1993, *Otra Lógica en América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pérez, Joseph, 2009, *Breve Historia de la Inquisición en España*. Editorial Crítica: Barcelona.

Rambo, Lewis, R, 1993, *Understanding Religious Conversion*, Michigan, USA: Yale University Press.

Ratzinger, J. y Habermas, J., 2006, *Entre razón y religión*. Centzontle. México: FCE.

Riessman, C. 1993, *Narrative Analysis*. Sage Publication.

Riessman, C., 2008, *Narrative Methods for the Human Science*. Ed. Sage.

Rosaldo, Renato, 1989, *Cultura y Verdad*. México: Editorial Grijalbo.

Savater, Fernando, 2010, *Apostatas Razonables*. Editorial Ariel: España.

Taylor, L. (2007) *El Concepto Histórico de la Frontera*, en Olmos, M. (Coord.), *Antropología de las Fronteras*, México: EL COLEF/Miguel Ángel Porrúa.

Turner, J. F., 1893, *The Significance of the Frontier in American History*. American Historical Association (AHA). Archivo digital, URL: <https://www.historians.org/about-aha-and-membership/aha-history-and-archives/historical-archives/the-significance-of-the-frontier-in-american-history>. Consultado el 17 de julio del 2019:

Turner, J. F., 1920, *The Frontier in American History*. Nueva York: Henry Holt and Company.

Várnagy, Tomás. 1999, Capítulo VI. *El pensamiento político de Martín Lutero*. En, *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Editorial CLACSO: Buenos Aires, 1999. URL: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100609123955/8varnagy.pdf> Consultado el 12 de mayo de 2018.

Vila, P. (2001) *Versión Estadounidense de la Teoría de Frontera: Una Crítica desde la Etnografía*, Papeles de Población, Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México, núm. 030, pp. 11-30.

Weber, Max, 1984, *La Acción Social: Ensayos Metodológicos*. Colección Homo Sociologicus. Barcelona: Península.

Weber, Max, 1991, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, México: Premia Editora.

Weber Max, 2005, *Economía y Sociedad*. México: Fondo de cultura económica.

Weber Max, 2007, *Sociología del poder. Los tipos de dominación*. Madrid: Alianza.

Revistas:

Ardile, Rubén, *Los Orígenes del Conductismo, Watson y el Manifiesto Conductista de 1913*. Revista Latinoamericana de Psicología, Vol. 45, núm. 2, 2013, pp. 315-319, Bogotá Colombia: Fundación Universitaria Konrad Lorenz.

Garma, Carlos, *Conversión y Movilidad Religiosa, 2018, Propuesta para su Análisis*. Revista: *Cultura y Representaciones Sociales*, Año 12, núm 24, marzo 2018.

Giménez, Gilberto, 2004, *Cultura e Identidades, Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 66, Número especial (octubre, 2004) México: UNAM.

Hevilla, M., 1998, *El estudio de la frontera en América. Una aproximación bibliográfica*. Biblio 3W. *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, núm. 125, agosto. <http://www.ub.es/geocrit/b3w-125.htm>. Consultado el 13 de agosto de 2018.

Odgers, Olga, 2006, *Movilidades Geográficas y Espirituales: Cambio Religioso y Migración México-Estados Unidos*, en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. VI, núm. 22. Toluca: El Colegio Mexiquense.

Diccionarios/Enciclopedias:

Diccionario etimológico en español en línea: Palabra: <http://etimologias.dechile.net/> Hereje: <http://etimologias.dechile.net/?hereje>. Consultado el 10 de mayo de 2018.

Páginas WEB (páginas institucionales):

Gobierno del Estado de Baja California, Perfil Sociodemográfico, consultado el 13 de agosto de 2018:
http://www.bajacalifornia.gob.mx/portal/nuestro_estado/municipios/tijuana/tijuana.jsp

Comité de Planeación para el Desarrollo del Estado (COPLADE), Sistema Estatal de Información Sociodemográfica (SEIS), consultado el 20 de agosto de 2018, página WEB:
<http://www.copladebc.gob.mx/>

Enciclopedia Católica en Línea, consultado el 12 de diciembre de 2018:

<https://ec.aciprensa.com/wiki/Apostasía>.

Página Institucional de La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, consultada el 14 de diciembre del 2018: <https://www.lds.org>

Página Institucional de Los Testigos de Jehová, en español, consultada el 14 de diciembre del 2018:

<https://www.jw.org>

Fuentes Primarias:

Anuario de Los Testigos de Jehová, 2018; Impreso en México, Editorial: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania.

Anuario Pontificio, 2018, consultado el 17 de diciembre del 2018:

<https://press.vatican.va/content/salastempa/es/bollettino/pubblico/2018/06/13/pres.html>

Séptimo Censo General de Población 1950, Territorio Norte de Baja California, 1952, México: Secretaría de Economía, Dirección General de Estadística.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Sistema Estatal y Municipal de Base de Datos, consultado el 19 de agosto de 2018, página WEB:

<http://sc.inegi.org.mx/cobdem/contenido.jsp?rf=false&solicitud=#>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Censos y Conteos de Población y Vivienda, consultado el 21 de agosto de 2018, página WEB:

<http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2010/default.html>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Censo de Población y Vivienda 2010.

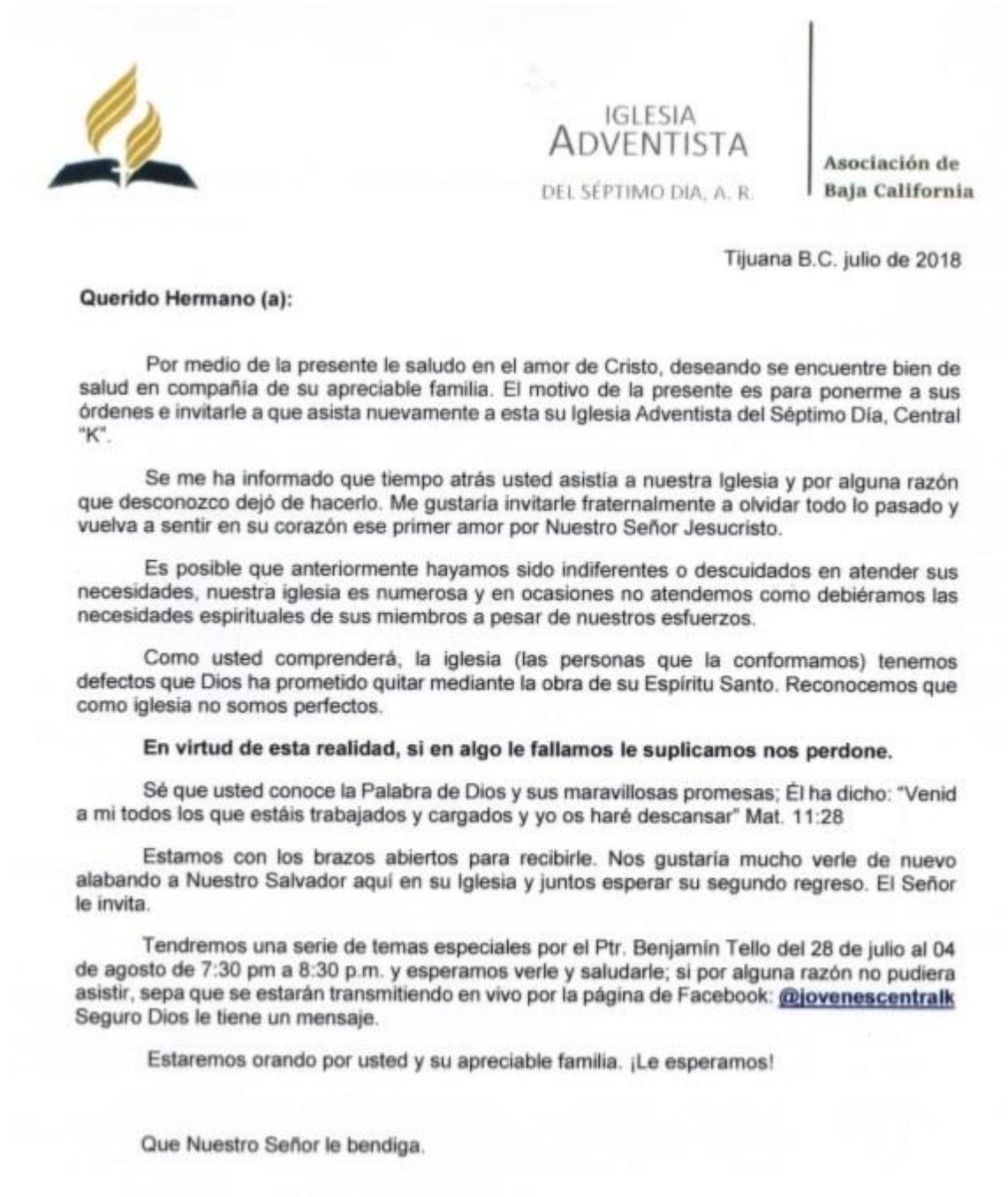
Tabulados del Cuestionario Básico, RELIGION, consultado el 23 de agosto, página WEB:

<http://www.inegi.org.mx/sistemas/tabuladosbasicos/default.aspx?c=27302>

Razonamiento a Partir de las Escrituras, 1985, Impreso en México, Editorial: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania.

ANEXO.

Carta de la Iglesia Adventista dirigida a Rodrigo, quien fue expulsado.



Atentamente

Ptr. Víctor M. Campoy Fernández