

*Abriendo brecha con la palabra de Dios.*  
Cristianos no católicos en el sureste de México

Carolina Rivera Farfán

## Introducción

El registro de la pluralidad religiosa en México es muy reciente y durante siglos se mantuvo la religión católica como la preeminente debido al hecho social monolítico a pesar del conocimiento de la existencia de expresiones religiosas ligadas a la vida de vastos territorios indígenas y campesinos. Actualmente contamos con más medios que permiten cuantificar la preferencia religiosa de la población gracias a los ejercicios sobre regionalización realizados durante los últimos años. Se está consciente que para tener un estudio completo se requiere de un enfoque multidisciplinario que se apoye en bases estadísticas, herramientas demográficas, así como los importantes aportes de la historia, la antropología y las conceptualizaciones de la sociología de la religión. La mayor parte de la producción bibliográfica sobre el tema de la religión se ha inclinado por estudios de carácter cualitativo y se dio poca importancia al dato cuantitativo que indicara, a través de mapeos, como técnica de graficación, tener más elementos para el análisis social del escenario religioso. Casillas y Hernández (1990) advirtieron en la década de 1990 que era necesario que en México se hicieran trabajos que exploraran la relación entre demografía y religión que brindaran una idea general, y a la vez identificada, de cómo ha sido la transformación cuantitativa del cambio religioso. La geografía religiosa

de reciente aparición es ilustrativa porque permite identificar las diferencias en el ámbito nacional, lo que indica de una heterogeneidad en los espacios regionales socialmente construidos. Suárez sugiere que la geografía religiosa es útil para conocer, desde esa perspectiva, los problemas de la identidad religiosa y estudiar algunas formas de su expresión y manifestación, ya sea regional o nacional (1997: 264). Aun con lo limitado de estos métodos, también está el reconocimiento que la investigación debe completarse con otros de carácter más descriptivo y analítico orientado por las disciplinas de la antropología y sociología. Es decir, es necesario el dato cualitativo, de tradición entre la antropología de la religión, combinado con el análisis cuantitativo para tener un panorama más completo del escenario religioso nacional.

Los registros revelan que durante los últimos cincuenta años algunas regiones del país manifiestan la pérdida del peso del catolicismo y, sobre todo, una mayor presencia de religiones cristianas ligadas a los protestantismos de vieja data y los emergentes pentecostalismos. Sin embargo, los datos, tomados principalmente de los censos de población, no permiten aún dar cuenta de diversas creencias y prácticas que se entrelazan en una forma de vida al ser ligadas a la cultura campesina e indígena de gran profundidad histórica. Lo mismo ocurre con algunas denominaciones emergentes de manifestaciones neopentecostales o los llamados “nuevos movimientos religiosos” que no se identifican con las categorías censales y por tanto hay un subregistro. Es probable que la población con esas preferencias se adscriba al rubro de “sin religión” o “no especificado” cuando se le pregunta cuál es su religión. El aumento absoluto en estos dos rubros es considerable en las últimas tres décadas.

El objetivo del presente trabajo es presentar un acercamiento a la configuración regional de las instituciones religiosas cristianas no católicas, llamadas genéricamente protestantes, en el sureste mexicano durante las últimas décadas y que comprende los estados de Chiapas, Campeche, Quintana Roo, Yucatán y, en menor medida, Tabasco. Muestra una síntesis histórica de la implantación de los diversos protestantismos basada en fuentes secundarias y en algunos casos en testimonios orales. Para algunos estados se dispone de más informa-

ción que en otros lo que posibilita tener una idea más completa sobre el actual escenario religioso; hay otros como Quintana Roo y Campeche donde la información es más limitada. En el primer caso, y al igual que en todos los estados, se observa la ausencia de la historia del desarrollo del protestantismo, pero gracias a los trabajos realizados por investigadores de la Universidad de Quintana Roo que iniciaron sus pesquisas de manera aislada en 1987 (Cuadernos de la Casa Chata) y que es retomada durante la última década podemos disponer de más datos. El caso de Campeche es notorio debido a que no hay investigaciones que aborden la temática del hecho religioso y las implicaciones sociales, a pesar de su pluralidad de credos y que es de las más dinámicas del país. Los estudios hallados hasta el momento para ambos estados —hay que reconocer que la búsqueda no ha sido exhaustiva debido a que la investigación está en su primera fase— se refieren casi de manera exclusiva a la historia de la Iglesia católica y poco para las expresiones cristianas no católicas. Los estados de Yucatán y Chiapas, en cambio, poseen una bibliografía abundante sobre la influencia religiosa católica y no católica y ha sido un tema privilegiado entre antropólogos de la zona; Tabasco en menor medida, aunque es el estado que aún falta por explorar de manera profunda. Probablemente una explicación a esta desigualdad, en cuanto a investigación relacionada con el tema de interés, se deba a la existencia de centros de investigación y universidades en cada lugar y sobre todo a las disciplinas que en ellos se cultivan.

Para su presentación el trabajo se organiza de la manera que sigue. Un primer acercamiento anuncia la relación entre poblamiento y diversidad de credos, así como la identificación del registro de las religiones en la región. Posteriormente se argumenta la manera en que los credos cristianos no católicos acentúan su presencia en la región a partir de la llegada de población, mediante proyectos colonizadores y luego a través de su inserción en la economía regional; finalmente se muestra, de manera resumida, la emergencia del cristianismo no católico en cada uno de estos estados.

## 1. La frontera sur: poblamiento y diversidad de credos

La frontera sur, desde la perspectiva de Fábregas (1985), comprende los estados de Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco y Yucatán. De éstos sólo Yucatán no es directamente fronterizo. En Chiapas existen 16 municipios que colindan con Guatemala; en Campeche y Tabasco dos respectivamente y en Quintana Roo un municipio hace frontera con Belice. En total son 21 municipios que conforman la frontera sur con Centroamérica y el Caribe. Históricamente estos estados comparten la impronta cultural mayoritariamente maya<sup>1</sup> cuyo territorio va más allá de las fronteras nacionales, compartiendo rasgos con algunos países centroamericanos. En esta frontera de México se asientan 9'992,415 habitantes (INEGI, 2006) que representa 9.6 por ciento del total del país. Entre 1950 y 1980 las tasas de crecimiento medio anual de su población se mantuvieron superiores a tres por ciento, pero en la década de 1980 esas tendencias manifestaron un aumento a 4.2 por ciento, en tanto la tasa nacional disminuyó a 1.9 por ciento (Nazar *et al.*, 2005: 35). Esto que se manifestó de manera más clara en la década mencionada se debió, sobre todo para Quintana Roo y Campeche, a los procesos de colonización dirigida, el desarrollo de la industria petrolera y a la creación de centros turísticos de atracción internacional. Esto último ha permitido a Quintana Roo desarrollar el sector terciario, 71.1 por ciento de la población ocupada, incluso más alto que el promedio nacional (53.4 por ciento) y regional (47.2 por ciento) como resultado de la actividad turística. Del lado opuesto, en Chiapas predomina el sector primario donde cerca de 60 por ciento de su población habita en las áreas rurales y 47.7 por ciento se dedica a las actividades agropecuarias. Campeche y Tabasco se encuentran en el medio de esta composición extrema (*Ibidem.*).

El proyecto posrevolucionario se inclinó por políticas que incentivarían la colonización en algunas regiones de estos estados escasamente pobladas con la idea de generar polos de desarrollo. Ello explica, en al-

<sup>1</sup> En los estados de Chiapas, Campeche, Tabasco, Quintana Roo y Yucatán conviven grupos indígenas hablantes de las lenguas tseltal, tsotsil, chol, tojolabal, maya, kanjobal, mam, zapoteco, jacalteco, chinanteco, cakchiquel, chontal, lacandón, quiché, ixil y kekchí. Así como hablantes de lenguas zoque y chiapaneca que no son mayences.

guna medida, el reparto agrario en terrenos considerados nacionales, la reubicación de población campesina para ampliar el campo agrícola, así como el inicio de una incipiente industria turística, petrolera y comercial, que atrajo a una nueva generación de campesinos al trabajo agrícola combinado con el trabajo asalariado para la construcción y el turismo. Particularmente Quintana Roo, y Baja California en el norte del país, tenían extensiones de tierras sin campesinos, donde Cárdenas reconocía un problema de escasez de habitantes (Aboites, 1997: 49). Otra etapa colonizadora, que provocó fuertes flujos migratorios, se dio en la década de 1970 en una amplia porción de la Selva Lacandona; en la ribera del río Lacantún y Marqués de Comillas se dotó de tierras a campesinos de Guerrero, Puebla, Oaxaca, Michoacán y del propio estado de Chiapas.<sup>2</sup>

Los perfiles de las múltiples identidades regionales que hoy se identifican se han forjado en el último siglo y la variada presencia de familias provenientes de distintos estados en las zonas colonizadas y pobladas en el sureste incide de manera directa en el tipo de poblamiento creado, la confluencia multiétnica, la conformación de estilos de vida, la diversidad de credos religiosos e incluso el reconocimiento y manejo del espacio.

Esto en correspondencia con la evolución de los patrones migratorios interestatales, o dentro de los mismos estados, y que se define por los cambios en la cuantía y dirección de los flujos migratorios que se encuentran estrechamente vinculados a las distintas etapas del desarrollo económico de la región o subregiones particulares de las mismas —como emergencia de polos de atracción.

De esos estados Chiapas mantiene en la actualidad una dinámica peculiar en la franja que comparte con los departamentos de San Marcos y Quetzaltenango, del lado guatemalteco, debido al aumento de migrantes centroamericanos que se internan a México, por esta frontera, con la idea de llegar a Estados Unidos. Se calcula que en estos márgenes se

---

<sup>2</sup> Nigh (1997) identifica cinco fases históricas de la relación humana con la selva tropical del sureste mexicano: 1) época precolonial por pobladores mayas de la vertiente del Golfo; 2) durante el siglo XX la explotación forestal que provoca asentamientos de población temporales; 3) colonización reciente a través de la ampliación de la frontera agrícola y la ganadería (1950-1970); 4) va de 1970-1982, predominio del ejido y creación de *POPE* dedicados a la ganadería extensiva, introducción de cultivos comerciales, es la década de mayor inmigración y desforestación; y 5) incipiente etapa de conservación y restauración.

producen anualmente alrededor de dos millones de cruces documentados e indocumentados, tanto de extranjeros como mexicanos. Ramírez (2005) señala que en 2004 se realizaron 1 millón ochocientos mil cruces, de los cuales 1 633,581 fueron cruces locales y 250 000 transfronterizos de personas que pretenden arribar a Estados Unidos y de los cuales sólo una cuarta o quinta parte logra llegar al país del norte.

Un aspecto importante a destacar en el sureste es la relación entre los procesos de colonización-migración y el crecimiento de religiones no católicas, sólo por destacar este aspecto retomo los casos del sur de Campeche y del norte y sur de Quintana Roo. Las políticas de poblamiento en determinadas regiones de esos estados, a través de la creación de Nuevos Centros de Población Ejidal (NCPE), así como la creación de nuevos municipios que incitaron movimientos migratorios de población regional y de otras partes del país, podrían mostrar una relación positiva entre aquellas y el aumento de cristianos no católicos. Quintal (en prensa) llama la atención en los municipios de Calakmul, Candelaria y Escárcega en Campeche, con una población católica de 48, 57 y 60 por ciento respectivamente, cuando el porcentaje estatal es de 71 por ciento. Calakmul, comparte frontera con Guatemala, es un municipio de reciente creación y con fuerte inmigración; Candelaria y Escárcega fueron zonas de colonización agrícola en la segunda mitad del XX. Destaca Calakmul con el mayor porcentaje de bíblicos no evangélicos (Adventistas del Séptimo Día y Testigos de Jehová) y de población que dice no tener religión: 11 y 21 por ciento (*Idem.*: 12). En Quintana Roo se ve el mismo comportamiento en los municipios de José María Morelos, Solidaridad y Othón P. Blanco cuyos porcentajes de católicos son bajos, en relación con el promedio nacional (65, 68 y 69 por ciento), y han sido espacios colonizados con orientación agrícola. Algo similar ocurre en los municipios que han recibido a población migrante que no sólo es de origen campesino, sino de aquella que se inserta en el sector turístico como Benito Juárez, donde se ubica Cancún, Isla Mujeres y Cozumel.

Estos estados, como en los demás del sureste, se caracterizan actualmente por un dinamismo religioso de gran diversidad, lo que posibilita que el sureste mexicano, no tenga una identidad religiosa ligada exclusivamente a un credo. Por su profundidad histórica el catolicismo es la

propuesta que ha intentado constituirse en la religión común y aún ahora a pesar de la pérdida de su feligresía continúa siendo la mayoritaria. La presencia de otras expresiones religiosas costumbristas (tradicionales), así como de otras confesiones cristianas, en grado mayor o menor, hace especialmente complejo el escenario sociorreligioso en la actualidad.

Además de estas preferencias religiosas registradas en los censos de población (catolicismo y protestantismo) encontramos la religiosidad “tradicionalista” o “costumbrista” cuya expresión combina elementos católicos de distintas épocas y rituales campesinos del ciclo agrícola y del ciclo católico. Eventualmente éstos se vinculan con las relaciones del territorio y sus recursos naturales, de organización social y más recientemente de las variadas expresiones pentecostales. Estas religiosidades se caracterizan por no reconocer, en la práctica, la autoridad de ninguna Iglesia o denominación, por no tener —según sus propias palabras— *religión* (Viqueira, 2002: 178).<sup>3</sup> Algunos estudiosos consideran que las creencias indígenas-campesinas no pueden encajarse en la categoría de religión, en su concepción convencional ligada a instituciones y sistemas, ya que ésta va más allá de la relación hombre-sagrado, y que se expresa a través de ciclos rituales que simbolizan visiones del mundo y permean la cosmovisión, ideas, creencias y su relación con deidades. En muchos casos, y como demuestra etnográficamente Nolasco *et al.* (2003), para ciertas regiones de Chiapas, hay una lógica local de los hechos sociales, culturales, de poder y religiosos que rigen la existencia de lo que llaman territorio indígena, pero también como producto de los procesos históricos que lo originaron, sean de larga duración o de reciente creación. En ese sentido, los hechos sociales, culturales, de poder y religiosos en una trayectoria histórica conforman la identidad, ligada a un territorio indígena. Entre los mayas de Quintana Roo, Villa Rojas (1987) encontró que la religiosidad local está vinculada a las prácticas agrícolas comunitarias e individuales que se explican desde las relaciones que se establecen entre el hombre y la naturaleza, mediadas por la

---

<sup>3</sup> En muchos lugares de Chiapas se dice que los “evangelistas” son los únicos que tienen *religión*. En esa percepción los protestantes son los de la religión. Probablemente por ello cuando son interrogados, por quien levanta el censo, los costumbristas, e incluso muchos católicos, responderán que no tienen religión para desmarcarse de los evangélicos.

organización social que relaciona, en algunos casos, territorio, parentesco, ciclos productivos y ciclo ritual centrados en la iglesia maya de cada pueblo atendido por el maestro, curandero o el especialista de las ceremonias. Es difícil identificar el número de personas que se adscriben a este tipo de religiosidad elaborada preferentemente por grupos indígenas aunque para el caso chiapaneco “No parece sin embargo excesivo considerar que representan por lo menos la tercera parte de los indios de las Montañas Mayas” (Viqueira, 2002: 178).

Pero también es posible observar estas creencias entre población que ya no se considera indígena, o que sufrió tempranamente procesos de mestizaje, como la de la región Soconusco, en Chiapas. En los municipios de Tapachula y Tuxtla Chico se reproducen creencias y prácticas ligadas a la santería y espiritismo que se asocian con los santos católicos y otros santos regionales como Albino y Josefa Cuschubá (indígena mam guatemalteco) y el culto a Maximón o San Simón, santo de Chiapas y Guatemala (Arriola, 2003). En el Soconusco y Guatemala es posible ver a “los chimanes, médiums, materialistas, hechiceros, brujos y espiritualistas” que forman parte de una geografía religiosa tapachulteca-guatemalteca, y la posición ambigua de los santos revelan las tensiones sociales y la inseguridad y violencia crecientes, además de los infortunios que representan las crisis económicas en esa zona fronteriza. Expresan también los acercamientos de los santos indígenas o indígenas ladinizados guatemaltecos al mundo de los mestizos mexicanos, independientemente de la nacionalidad o del racismo hacia los “cachucos” y los “paisanos” como llaman a los guatemaltecos (Arriola, *Idem.*: 17; Rivera, 2007).

## 2. El sureste y el registro de sus religiones

Diversos trabajos muestran que las fronteras norte y sur de México destacan por su preferencia por religiones distintas al catolicismo y una disminución notoria de fieles católicos que indican un contraste instructivo.<sup>4</sup> En la frontera sur ocurre algo similar aunque el cambio re-

<sup>4</sup> Para los estudios en la frontera norte véanse los trabajos de Molina y Hernández (2002); Hernández (2005); Odgers (2006); Galaviz (2005); Jaimes (2007), Odgers y Rivera (2007) sólo por citar algunos.

ligioso ha sido más profundo que en la frontera norte, particularmente en los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo, en ese orden, y, en menor medida, Yucatán. Si nos centramos en los cinco estados del sureste pocos estudios tenemos que nos indiquen etnográficamente si en la región es posible referirse a la construcción de una región inclinada por el protestantismo, es decir, una geografía de las religiones en términos de las preferencias que la población tenga por uno u otro credo. Cualitativamente sólo disponemos de estudios aislados en los que se está de acuerdo que, pese a que el catolicismo es mayoritario en las preferencias, diversos credos no católicos van ganando espacios en las predilecciones de la población. Esta novedosa situación tuvo su primer registro regional hacia finales de la década de 1980. Se trata de un estudio colectivo encabezado por investigadores del CIESAS-Sureste y cuyos resultados se publicaron en *Religión y sociedad en el sureste de México* (Casa Chata, 1989) que concentra trabajos en siete volúmenes que explican la transformación sociorreligiosa que experimentan ciudades y localidades rurales de la región.<sup>5</sup> En ellos se da cuenta de lo que cuantitativamente el Censo de Población venía reportando para el sureste del país en cuanto al crecimiento de población que estaba dejando de adscribirse a la religión católica y de aquella que acrecentaba la cifra de los protestantes o evangélicos, como en su momento se adjudicó la categoría censal de los protestantes. Si bien la mayoría de esos trabajos tienen un carácter descriptivo y exploratorio, sintetizan de algunos elementos que posibilitan la aceptación de iglesias no católicas: 1) El aparente éxito de los nuevos grupos religiosos parece descansar en la satisfacción de reivindicaciones y participaciones no saciadas: los grupos religiosos no católicos ofrecen una reivindicación espiritual y un camino de esperanza a núcleos de población en donde la individualidad pareciera carecer de alternativas para transformar sus condiciones de existencia; 2) Dichos grupos brindan amplias posibilidades de participación, sumadas

---

<sup>5</sup> El proyecto del CIESAS se realizó a la par de otros estudios, con el mismo fin, por el Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), El Colegio de la Frontera Norte y El CONAFE presentó la "Encuesta sobre penetración de grupos religiosos en comunidades con cursos comunitarios" (1987); el Colegio de la Frontera Norte un "Reporte sobre los grupos religiosos protestantes en la frontera norte" (1987), y el CIESAS los textos ya mencionados (Casillas y Hernández, 1990).

al reconocimiento personal y al prestigio social que es posible obtener; 3) El fomento del uso de la lengua propia es otra clave importante para entender la amplia aceptación que los grupos religiosos no católicos obtienen entre la población indígena del sureste mexicano, porque con ello estimulan la cohesión étnica; conjuntan así lengua y religión;<sup>6</sup> 4) Estos grupos religiosos abren amplios espacios de participación activa para los niños, las mujeres y los jóvenes; constituyen, entonces, un poderoso atractivo para las comunidades (CIESAS, 1989, Introducción general). En varios de los trabajos, los autores asocian el apego a una vida religiosa, que proporciona seguridad, a la estructura económica del capitalismo dependiente. En términos generales, sin ofrecer detalles, apuntan que el modelo económico de dependencia vuelve sumamente vulnerable la institucionalidad del Estado dejando al margen el desarrollo social deprimente de varias regiones de Chiapas. Sugieren que el comportamiento macro de un proyecto económico impacta de manera desfavorable a los sectores sociales, sobre todo a los que habitan las zonas rurales e indígenas y éstos, en una situación de crisis económica, emocional y espiritual, se apegan a los credos evangélicos y a ello se debe su conversión.

Otra iniciativa colectiva, por conocer el comportamiento religioso del sureste se concretó, casi dos décadas después de aquella primera investigación regional, con la publicación del libro *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo* (Ruz y Garma, 2005) que presenta, a través de siete trabajos, un panorama regional cualitativo del escenario religioso actual. Se reconoce en este texto que persisten diferencias regionales y sociales importantes en la distribución de las adscripciones religiosas en el país. Destacan los aspectos étnicos de las poblaciones indígenas mayas que en las últimas décadas sobresalen por la disminución del catolicismo, mientras que crecen las cifras de los no católicos durante

---

<sup>6</sup> La Iglesia presbiteriana obtuvo un relevante apoyo del Instituto Lingüístico de Verano para traducir la Biblia y documentos a las lenguas indígenas del lugar donde realizó labor misionera. En gran medida, eso facilitó la aceptación del presbiterianismo en diversas regiones de Chiapas. Asimismo, casos como el de localidades de la Sierra Madre donde ésta se conformó como uno de los espacios en los que era posible hablar el idioma mam durante la década de 1930, cuando poca gente lo hablaba gracias a las campañas de castellanización implantadas por el Estado (Hernández Castillo, 1998) ilustran también esta difusión religiosa.

las últimas décadas (Garma, 2005). Garma señala que si bien a nivel nacional hay un leve reposicionamiento del catolicismo, éste se da en los espacios urbanos, no así en los rurales, sobre todo en las zonas de población indígena que siguieron abandonando el catolicismo y es “claro que es entre ellos donde los cambios religiosos se están registrando a una escala mayor que en la sociedad nacional” (Serrano, Embriz y Fernández, 2002 *Apud.* Garma, 2005: 33).

Recientemente encontramos otro esfuerzo interdisciplinario e interinstitucional, en curso, que tiene como objetivo identificar los perfiles y tendencias del cambio religioso en México durante las últimas cinco décadas.<sup>7</sup> En el texto varios investigadores se acercan de manera novedosa a explicar la multiplicidad de modalidades que están presentes en el campo religioso en el país. En sus primeros hallazgos la investigación identifica el dinamismo del crecimiento de nuevas religiones desde 1950 a 2000; utilizando métodos cartográficos han podido dibujar la distribución geográfica de la diversidad religiosa; así como identificar las regiones en donde el cambio es más acelerado y explicar los principales factores que lo propician en las diferentes regiones de México (De la Torre *et al.*, 2006). En esta investigación los autores ubican regionalmente la preferencia que una u otra institución religiosa tiene, lo que ratifica que la pluralidad religiosa no es homogénea a nivel nacional. Por ejemplo, hay regiones donde el cambio religioso es más acelerado y otros que conservan de manera más patente su inclinación por el catolicismo y aunque no se dispone de todos los datos históricos y sociodemográficos completos se aprecia que las regiones centro y occidente del país siguen siendo, desde la Colonia, las zonas predilectas del trabajo misionero de esa Iglesia. En el sureste, en cambio, la preferencia por los protestantismos históricos (Iglesia presbiteriana particularmente) y los evangelismos pentecostales gozan de gran legitimidad, como se apunta para las regiones indígenas de los estados de Chiapas, Campeche y Quintana Roo. Probablemente sólo una de estas instituciones re-

---

<sup>7</sup> Se trata del proyecto coordinado por Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez titulado. *Perfiles y tendencias del cambio religioso en México 1950-2000*, México, (CIESAS, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, FLACSO-México, Universidad de Guadalajara, UAM-Iztapalapa, Universidad de Quintana Roo.) Véase resultados en de la Torre y Gutiérrez (2007).

ligiosas manifiesta una clara distinción regional en su feligresía, se trata de la Iglesia Adventista del Séptimo día que cubre una importante región de Chiapas, Tabasco y Veracruz. Históricamente esta Iglesia logró desarrollar un proyecto evangélico que ha arraigado en esta región. No tenemos investigaciones que nos indiquen si esta institución religiosa haya tenido entre sus planes la construcción de una geografía religiosa adventista, con la idea de modelar culturalmente la religiosidad de sus seguidores desde su doctrina.

Los trabajos sintéticamente presentados permiten concluir que la diversidad de credos está presente en el sureste mexicano; que las primeras iglesias protestantes (presbiteriana particularmente) tienen una presencia de más de cien años en la región; sólo con la llegada de los distintos pentecostalismos el cambio religioso empezó a tener una dinámica no registrada antes, lo que ha provocado un notorio cambio de adscripción religiosa en vastos territorios; y que el catolicismo ha mostrado un decrecimiento, cuando no ausencia, entre la población de la región.

### 3. Movilidad y religión

La movilidad religiosa, a través de la difusión y del proselitismo, es inherente a la historia de los grupos; sin embargo, a partir de la acentuada migración que experimentan grupos e individuos y el volumen de traslados regionales, nacionales e internacionales las instituciones y prácticas religiosas experimentan cambios, particularmente de aquellas agrupaciones e individuos que migran. Los estudios pioneros en analizar la relación entre migración y religión enfatizan la continuidad cultural y los beneficios psicológicos de la fe religiosa tras el “trauma” de la migración que los autores Herberg y Handlin (*Apud* Hirschman, 2006: 411) desarrollaron en Estados Unidos en 1960. Para el caso de América Latina, Gill (1993) desarrolla ese presupuesto en su estudio sobre inmigrantes campesinos indígenas aymaras a la ciudad de Bolivia. Gill detectó que muchos de estos individuos y grupos de parientes al llegar al nuevo sitio de residencia crearon una serie de estrategias de sobrevivencia en un ambiente que les era hostil económica, social y culturalmente. Si bien en su localidad de origen practicaron el catolicismo

tradicional, al llegar a la ciudad, y el hecho de chocar con la vida urbana y estigmatizados por ser indios, sufrieron crisis de identidad y su ingreso a iglesias pentecostales les permitió encontrar espacios comunitarios de solidaridad y ayuda mutua. Afiliarse a una organización religiosa era una de las vías para encontrar salida a las crisis provocadas por una experiencia inmigratoria desventajosa. Las iglesias y grupos religiosos proveían rituales y creencias mediante los cuales se desarrollaron ciertas bases sociales y un nuevo sentido de comunidad y, algo interesante, es que individuos y grupos de familias podían estar afiliados a más de una agrupación al mismo tiempo en el curso de su vida (Gill, 1993: 181). De alguna manera, agrega, los cambios de afiliación religiosa son parte de un proceso en el que la necesidad de ubicar nuevas redes y reactivar las preexistentes están presentes y se asocian a los cambios en sus experiencias personales. Otro elemento detectado es que si una agrupación religiosa ofrece a los individuos cierta ayuda emocional, material o psicológica, al cabo de determinado tiempo y circunstancias ésta se vuelve temporal y ambigua, y ahí es cuando las personas recurren a buscar y experimentar con otras agrupaciones religiosas, o bien en otro tipo de asociación fuera de la religión. En ese proceso, los inmigrantes redefinen sus prácticas rituales e ideas religiosas en el contexto de su propia experiencia personal cambiante.

En esa misma línea Marzal (1989: 411) relaciona a esa necesidad “estratégica”, que el inmigrante desarrolla y que le permite acomodarse en el lugar de llegada, la experiencia de cambio personal vinculada a un comportamiento ético. En su análisis de los inmigrantes que arriban a Lima, Perú, dice que su llegada a la ciudad se traduce muchas veces en un acrecentamiento del deterioro ético, debido a que se rompen las relaciones sociales campesinas, que son un apoyo real para el comportamiento, debido a que en la ciudad encuentran un ambiente incompatible y adverso, donde para sobrevivir a veces recurren a formas de corrupción justamente por el cambio de vida —rompimiento de lazos familiares, desesperación, acceso a la bebida, el anonimato—. La ruptura obligada con la propia familia, la lucha por la vida, el recurso a la bebida como medio de evasión o para afirmar nuevas solidaridades, el anonimato, la corrupción y la violencia ambiental, según este

autor, hacen que muchos migrantes decanten hacia una conducta ética inaceptable, de la que no saben cómo salir. Ante esa realidad las iglesias evangélicas aparecen como instrumentos de redención ética porque ofrecen redención con su predicación del “nuevo nacimiento”, que permite el cambio total, y, que suele expresarse simbólicamente en el rito del bautismo; luego ofrecen redención con la imposición de una moral puritana (no fumar, no tomar...) que ahorra a las personas una serie de ocasiones de relajación ética y las motiva a preservar por hacerlas sentirse diferentes; finalmente, ofrecen redención con el apoyo de los pastores u otros dirigentes religiosos y la comunidad misma, con la que se tienen constantes y cordiales reuniones, proporcionan a los conversos para conservar el nuevo comportamiento (Marzal, 1989: 411).

Ante una serie de casos y formas en que se analiza la relación migración y religión, Hirschman (2006: 412) sugiere que no hay una interpretación monolítica del papel de la religión en la adaptación del que se desplaza, así como tampoco hay una trayectoria para la asimilación en la sociedad receptora. Muchos inmigrantes antiguos y nuevos son indiferentes, si no es que hostiles, a la religión organizada. Pero también muchos inmigrantes, históricos y contemporáneos, se unieron o fundaron organizaciones religiosas como expresión de su identidad histórica, al igual que de su compromiso con la construcción de una comunidad local en el lugar de origen.

Argumentos como los anteriores son totalmente válidos pero aceptados a partir de los propios contextos en que los casos fueron estudiados, debido a que otras experiencias nos indican que los inmigrantes reproducen en el nuevo lugar de llegada rasgos de su cultura rural, y justamente la práctica de la religiosidad “tradicional” ligada al catolicismo y al complejo sistema de santos y vírgenes, es llevada al nuevo lugar de residencia. Tras esos señalamientos es necesario subrayar que es importante precisar de antemano que el cambio religioso derivado de la experiencia migratoria no necesariamente cristaliza en procesos de conversión, y puede encontrar expresiones concretas al interior del propio catolicismo, que sigue siendo la preferencia religiosa mayoritaria entre los mexicanos (Odgers y Rivera, 2007).

Tal es el caso de interés en este trabajo y que refiere a la migración o desplazamiento de personas hacia otros territorios, ya sea por las políticas de colonización, por la creación de Nuevos Centros de Población Ejidal o creación de nuevos municipios y cuyos procesos, construidos en distintas épocas, están relacionados con el aumento de credos no católicos generando pluralidad religiosa. Algo que importa subrayar es que muchas de estas religiones, como las registra el censo de población, son institucionalizadas y de ello doy cuenta en la parte siguiente del apartado; sin embargo, es necesario recordar que sus inicios estuvieron marcadas por el interés de las personas locales, o por quienes se motivaron a difundir la Palabra de Dios, sin tener siquiera nexos oficiales con instancias eclesíásticas y que gracias a su empeño el trabajo misionero tuvo éxito en la implantación de denominaciones en la mayoría de los casos.

Por ejemplo, en los últimos años del siglo XIX la tarea difusionista se desarrolló de forma coyuntural cuando algunos guatemaltecos se incorporaron al trabajo en las fincas cafetaleras en localidades fronterizas de las regiones Soconusco y Sierra en Chiapas. No hubo un proyecto misionero establecido, sino un contacto de personas que no percibieron en la línea fronteriza un obstáculo para la interrelación. Inicialmente la predicación se produce sin un programa o proyecto estipulado. Obedece al impulso e inclinación de personas por la vocación bíblica de predicar el evangelio en un territorio habitado por personas que participan, en muchos sentidos, de una historia y cultura común. Una vez que este procedimiento informal, pero sumamente efectivo, crea las bases y pequeñas comunidades de cristianos entonces se busca la “cobertura” de alguna iglesia; o bien algún ministro de culto, que ha observado el primer proceso en las localidades, solicita permiso a su Iglesia para hacerse cargo del nuevo grupo naciente. Un segundo paso, aunque no necesario, es la incorporación de la congregación a una institución religiosa. El mandamiento bíblico de *Id y predicad el evangelio a toda criatura*, lleva implícita la concepción e idea de difusión a partir de la cual se construyen mecanismos y estrategias encaminadas a estimular el conocimiento e instrucción del cristianismo y su doctrina que predica la fe de Jesucristo o las virtudes cristianas; lo que comúnmente llamamos

evangelización. A partir de ese precepto cada creyente experimenta el sentimiento e idea de compartir su creencia, su fe, su ideología religiosa a los que están próximos a él.

En ese sentido, se puede afirmar que muchas iglesias actualmente registradas institucionalmente, sobre todo pentecostales, empezaron su actividad misionera de esa manera y que fueron encabezadas por personas y familias que migraron a la región, procedentes de otros estados, llevando consigo su creencia religiosa y que difundieron en los nuevos lugares de llegada. Otras, en cambio, como la presbiteriana en el sureste del país, son producto de proyectos globales y su presencia no necesariamente es producto de la casualidad. A los estados de Campeche, Yucatán, Tabasco y Chiapas les fue asignada la Iglesia Presbiteriana del Norte de los Estados Unidos que se había caracterizado por sus posiciones liberales, antiesclavistas, en contraparte con su homóloga del Sur. Esta Iglesia en México compartió el trabajo misionero con la Iglesia Reformada de América.<sup>8</sup> Quintal *et al.* (en prensa) registró las características similares en la península de Yucatán y señala dos estrategias misionales de difusión religiosa: 1) inicia con la entrada de un ministro o misionero a la comunidad, éste propaga poco a poco su creencia religiosa; 2) a través de la influencia de un miembro de la comunidad que emigra temporalmente por motivos que no son religiosos; recibe en el lugar al que migra el mensaje bíblico y se convierte. Cuando vuelve, enseña sus nuevas creencias a su familia y amistades.

#### 4. Cristianismo no católico en el sureste

Actualmente más de la mitad de la población pentecostal de México se ubica en el sur-sureste con importante presencia en Veracruz, Chiapas y Oaxaca. Esos tres estados suman en conjunto más de 560 mil personas que se adscriben a esta doctrina. Asimismo en Campeche, Tabasco y Chiapas, sus seguidores representan más de cinco por ciento de la

<sup>8</sup> En Rivera (en prensa) se detalla la forma en que la Iglesia presbiteriana se desarrolla institucionalmente en Chiapas; sin embargo, también se resalta el papel de hombres y mujeres comunes, desligados inicialmente de alguna Iglesia, que jugaron un importante papel en la difusión de la doctrina cristiana.

población total de esos estados. Los datos censales confirman lo que los estudios etnográficos han indicado: el perfil sociodemográfico de su feligresía indica su prevalencia y expansión en localidades rurales, urbanas marginadas y entre las poblaciones indígenas.<sup>9</sup> Aunque cada vez es más fácil constatar su presencia y crecimiento en todos los sectores sociales. La mayoría de los pentecostales habita en localidades de menos de 2 500 habitantes (es decir, rurales), donde reside 43 por ciento de individuos que se adscriben a esta doctrina, en oposición con la población total del país, en el cual 47 por ciento de personas reside en localidades con más de 100 mil habitantes (INEGI, 2001). El pentecostalismo es una de las últimas expresiones cristianas, iniciada a principios del siglo XX en Estados Unidos, y es el causante del interés que los estudiosos han tomado en el tema; anteriormente, hasta mediados del siglo XX, el protestantismo histórico y la religiosidad de los pueblos rurales e indígenas eran las que compartieron el campo religioso con el catolicismo. Pero desde que las denominaciones pentecostales fueron acaparando el interés de grandes sectores de la población, urbanos y rurales, los estudiosos viraron su mirada hacia el atractivo poder que el Espíritu Santo genera entre sus seguidores. Los estudios indican en un primer momento la emergencia del presbiterianismo, particularmente en Yucatán hacia finales del siglo XIX, y sólo décadas después aparecen las primeras iglesias pentecostales, casi a la par de las iglesias bíblicas no evangélicas (Adventistas del Séptimo Día y Testigos de Jehová).

Significa que la presencia de iglesias protestantes históricas en el sureste tiene más de cien años, hacia finales del siglo XIX, sobre todo la Iglesia presbiteriana y bautista que no lograron, en ese momento, impactar en la población de manera masiva porque no tenían un proyecto evangelístico de gran impacto, como lo conocemos entre los pentecostales. Algunos estudiosos de los cristianismos no católicos en la región tienden a señalar —aunque faltan más datos históricos— que en Yucatán se establecieron diversas denominaciones y desde allí se orga-

---

<sup>9</sup> Por cada 10 personas pentecostales en México, dos hablan alguna lengua indígena; de éstos dos son monolingües (INEGI, 2001). Destacan los hablantes de náhuatl, maya, tseltal, lenguas zapotecas, tsotsil y chol; tres de ellas habladas por chiapanecos.

nizaban las estrategias de expansión en el sureste mexicano. Aunque, como se ha dicho de manera reiterada, gran parte de la transmisión de la Palabra de Dios se ha debido al trabajo informal de personas locales que logran convertirse en otras regiones, o migrantes que a su regreso de Estados Unidos, sobre todo, empezaron a difundir la doctrina evangélica. En el sur de Campeche, territorio colonizado en épocas recientes, los campesinos choles, procedentes del norte de Chiapas, llegaron a habitar tierras escasamente pobladas porque era el único lugar donde podían obtener una fracción de tierra y ellos justamente han sido los principales difusores de los protestantismos en la región. Coloquialmente señalan que han ido “abriendo brecha con la Palabra de Dios”.

Los datos que a continuación se anotan se refieren preferentemente a los proyectos institucionales o misioneros de denominaciones retomado por los autores citados.

## Yucatán

La llegada del reverendo Maxwell Phillips en 1877 marcó el inicio de la primera fase de la expansión del protestantismo histórico en la Península de Yucatán, a través de la Iglesia presbiteriana en Yucatán (Quintal *et al.*, en prensa). Aunque Santana (1987) sugiere que desde marzo de 1872 el reverendo emprende su labor evangelizadora repartiendo biblias y folletos así como con la celebración de cultos públicos. Quintal señala que posterior a Phillips se establece en Yucatán la primera Iglesia presbiteriana, 1886, en el templo El Divino Salvador (que aún ahora existe); una década más tarde, 1893, su proyecto misionero se expandió hacia los municipios de Ticul, Muna, Maxcanú y Kanasín (Martín, 2000 *Apud.* Quintal, *et al.* en prensa). Durante el periodo revolucionario el presbiterianismo tuvo un periodo difícil, pero aún así su presencia continuó hacia el sur de Yucatán (Akil, Oxkutzcab, Teabo); hacia el oriente (Valladolid, Río Lagartos) y Ciudad del Carmen (Campeche). Algo notorio es que en Yucatán el presbiterianismo, a diferencia de Chiapas, tuvo su impulso en las zonas urbanas y de gran población y fue en 1927 cuando se involucraron en las áreas rurales e indígenas de la región a través de la Agencia Exploradora (*The Pioneer Mission Agency*),

siendo los primeros misioneros los lingüistas David Legster y su esposa Elva quienes empezaron a traducir en lengua maya el Nuevo Testamento, los himnos y sermones (Quintal *et al.*, *Idem.*). Su labor se extendió hacia la población rural de Campeche (Campeche, Champotón, Ciudad del Carmen, Escárcega, y Hopelchén), sobre todo en la población indígena pobre y en 1936 en las comunidades de Tihosuco, Xcocal, Tusik, Noh-Señor, Carrillo Puerto, Vigía y Cozumel en el estado de Quintana Roo. A decir de Quintal (*Ibidem.*), el uso de la lengua maya en la península de Yucatán, como en Chiapas, fue un poderoso instrumento para difundir las ideas religiosas.

El pentecostalismo, por su parte, inició a través de las Asambleas de Dios que aparece en la región en 1939 y permaneció como única iglesia pentecostal desde ese año hasta 1957. Fue introducido por un migrante yucateco (Amado Pérez) quien se convirtió en Isletas, Texas (Quintal *et al.*, en prensa; Santana 1987). A partir de la fundación del Instituto Bíblico Bethel en 1947 se impulsó el crecimiento de la iglesia en los estados de Campeche, Tabasco y Quintana Roo (Sánchez Molina, s.f. *Apud.* Quintal *et al.*, en prensa). También desde Yucatán se impulsó la creación de las Asambleas de Dios en el estado de Chiapas hacia 1963 (Rivera, 2003: 136). Además de las Asambleas de Dios, procedente de Estados Unidos, la difusión pentecostal es impulsada por misioneros de Dinamarca y Noruega (Santana, 1987: 44-45).

Al igual que en los estados vecinos, es la segunda mitad del siglo XX que marca el cambio más importante del escenario religioso en el sureste de México; entre 1951 y 1957 diversas iglesias impulsan sus proyectos misioneros en los estados de la península. Es el caso de la Iglesia Bautista que en 1951 establece en Progreso la primera iglesia y a partir de allí se extiende, apoyada por misioneros de Estados Unidos, a los estados de Tabasco, Campeche, Quintana Roo y el propio Yucatán. Quintal *et al.* (en prensa) señala que Progreso fue la punta de lanza de la Iglesia Bautista en el sureste y fue tal su crecimiento que ha logrado instituir nueve Convenciones Bautistas Regionales y dos seminarios en el llamado Centro Bautista de Capacitación Teológica y Seminario Bautista Teológico del Sureste de México. Por su lado, la Iglesia Dios del Evangelio Completo inicia en Yucatán en 1957 y formó la primera congregación gracias a sus

adeptos que en 1956 provenían de Campeche; sin embargo, desde 1963 la iglesia impulsó la formación de líderes en Tabasco y Chiapas. En ese mismo año también inició la Iglesia de Dios de la Profecía a través de un bracero yucateco de regreso a Yucatán que empezó a predicar en Telchac Pueblo, después creció hacia Cacalchén, Panabá, Tizimín, Sucilá Valladolid y Cancún en Quintana Roo. La Iglesia del Nazareno se instaura en 1967 y de allí se expande hacia Chetumal y Cancún y en la década de los ochenta se crea la Iglesia Independiente de Portales (*Ibidem.*)

Si bien el estado de Yucatán destaca por haber sido, en diversas maneras, el lugar central a partir del cual se dispersarían varios proyectos institucionales de iglesias no católicas hacia los estados vecinos, actualmente se distingue por tener el mayor porcentaje de católicos (84.28 por ciento) y el más bajo de cristianos no católicos (11.35 por ciento) en el sureste (Véase Cuadro 1).

## Campeche

Campeche es la tercera entidad con mayor diversificación de credos religiosos en México; el primero y el segundo lugar lo ocupan Chiapas y Tabasco. De cada 100 personas campechanas, 71 son católicas, 4 son protestantes históricos, 9 son evangélicos, 5 adscritos a la categoría de bíblicos no evangélicos y 10 dicen no tener religión (INEGI, 2005). Desde hace cincuenta años se registra la tímida labor misionera de protestantes en la región, pero es en la década de 1980 que su presencia es notoria: 32 grupos religiosos, diferentes al católico, destacan en localidades rurales así como en Ciudad del Carmen y Campeche capital (ICC, 1987). La emergencia de muchos de estos proyectos religiosos se relaciona con las migraciones que se han dado en el estado desde 1964 año en que fueron trasladados y ubicados cuarenta mil campesinos como efecto de la reforma agraria y que favoreció a demandantes de tierra del litoral del Golfo y reubicados en la parte sur del estado, sobre todo en el municipio de Candelaria (Gurri, 2005: 100). Algo similar ocurrió en la misma década antes citada cuando la industria petrolera atrajo a cerca de 20 mil personas (ICC, 1987: 255). Después de los ciclos productivos del palo de tinte, la explotación de las maderas preciosas (de fines del

siglo XIX y principios del XX)<sup>10</sup> y el chicle (en 1950 concluye auge chicle), el petróleo fue desde 1982 la principal actividad económica en el estado. El desarrollo de la industria petrolera en Campeche, Tabasco y Veracruz creó nuevos modelos en la economía regional, y también en la organización del trabajo; una de las consecuencias es el aumento de población. En 1975 también se registra la presencia de Menonitas, quienes desarrollan sus propios patrones culturales en sus espacios de residencia. A ello se agrega la llegada de 30 mil refugiados guatemaltecos, en la década de 1980, ubicados en campamentos circunscritos, más otro número indeterminado que no se ubicó en los campamentos. En los años recientes los programas de repatriación hicieron posible el retorno de miles de guatemaltecos a su país.

Significa que durante las tres últimas décadas Campeche ha experimentado una vigorosa diversidad de movimientos poblacionales lo que ha dado a la entidad un perfil específico en la conformación de su población. Sin embargo, y como ocurre en casi todo el país, Campeche presenta, durante los últimos cinco años, una desaceleración en el ritmo de crecimiento como resultado de un efecto combinado de una disminución en la descendencia, de un cambio en el patrón de la migración interna y de un leve incremento en el flujo migratorio que se dirige principalmente a Estados Unidos de América (INEGI, 2006).

Como se indicó, es el estado con menos información sociológica o antropológica en cuanto al tema religioso se refiere, particularmente de los protestantismos. Lo poco registrado indica que la labor de la Iglesia Nacional Presbiteriana inicia medio siglo después que en Yucatán (1928), en el norte del estado y hasta la década de 1940 se construyen los primeros templos. Por su parte, la Iglesia Presbiteriana Independiente de México es una de las primeras en instaurarse en la región, al igual que “El Divino Jesús” que inicia en 1950. La primera iglesia quedó adscrita a la jurisdicción del Presbiterio Mexicano Independiente (ciudad de México) que la consideró como “La Iglesia Madre en la Península, como Iglesia guía” de la Penín-

---

<sup>10</sup> El establecimiento de compañías deslindadoras favorecidas por la Ley sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Añadidos de 1863 y la Ley de Colonización de 1883 favorecieron la adquisición de grandes extensiones de terrenos nacionales en muchas partes de Campeche (Galletti, 1993 *Apud*. Schüren, 2003: 155).

sula (Rodríguez Herrera, 2001). La iglesia ya tenía presencia en Nohakal, Tenabó y Ovala (municipio de Tenabó). En 1951 se organizó el Instituto Regional en Bola, Tenabó, que congregó a las iglesias de Yucatán y Campeche. En 1962 iniciaron relaciones con la Iglesia Cristiana Reformada de Norteamérica y en 1974 se reorganiza el presbiterio del Sureste y Centro.

Por su parte las congregaciones pentecostales de Yucatán, como la de El Camino, La Verdad y La Vida, empiezan su misión en Calkiní (Dzibalché) en 1980 a la vez que se extiende a Quintana Roo, Tabasco y Veracruz (Espinosa, 1989: 43). Si nos acercamos a las preferencias religiosas, para el 2000 encontramos que dentro de población cristiana no católica hay mayor preferencia por las iglesias pentecostales (5.8 por ciento) entre los que destacan los municipios de Champotón, Calakmul y Candelaria. En ese orden le siguen las protestantes históricas, sobre todo presbiteriana, (3.6 por ciento) y otras cristianas (3.8 por ciento). Por su parte los Testigos de Jehová (2.4 por ciento) particularmente en Calkiní, Hecelchakán, Campeche y Escárcega y los Adventistas del Séptimo Día (1.9 por ciento) en Campeche, Champotón, Calkiní y Ciudad del Carmen. Los mormones, como en la mayoría de estados del país, tienen preferencia en las ciudades y aquí no son la excepción: Campeche, Calkiní, Champotón y Ciudad del Carmen.

Los Adventistas del Séptimo Día, por su parte, arriban a Campeche en los principios de la década de 1970; los Testigos de Jehová en 1979 y más recientemente los pentecostales en la de 1980 (Espinosa, 1989: 27-29). Estos últimos a través de la estructuración de redes regionales que comunican a Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Tabasco y Veracruz. El cristianismo no católico en general, no sólo el protestantismo histórico, empieza a destacar en la década de 1970 y el catolicismo a manifestar un decrecimiento, de manera lenta, pero constante entre 1970 y 1980, como reportan los censos; casos como Tenabo y Hecelchakán son los más notorios. Sin embargo, esta dinámica sobresa entre las décadas de 1990 y 2000 precisamente cuando aumenta la población y que se relaciona con la ampliación de la frontera agrícola, y la posterior creación de dos municipios en el sureste del estado: Calakmul (1996) y Candelaria (1998).

Es importante subrayar que este comportamiento se viene registrando desde el decenio de 1970, y acentuado desde 1973, como consecuencia de

las políticas de colonización del momento, y la creación de la carretera Escárcega-Chetumal; la población del sur creció de 5 000 a más de 60 000 habitantes (23,115 en Calakmul y 37 681 en Candelaria) en menos de 30 años (Gurri, 2005: 99). Los actuales pobladores de la región sur provienen de Tabasco, Veracruz, Chiapas y Campeche principalmente. Los migrantes a la zona, 16 por ciento (Candelaria, Calakmul y Escárcega), son indígenas y la mayoría se concentra en Calakmul donde 41.48 por ciento de su población total del municipio es indígena y de ellos 44.36 por ciento habla chol (lengua que predomina en el noreste de Chiapas) y el resto habla el maya peninsular. De hecho para el año 2000 la primera lengua que se habla en Calakmul, Escárcega y Candelaria es la chol de indígenas provenientes del norte de Chiapas, a la que le siguen el maya y tseltal; en Candelaria el crecimiento de la población es mayor que en Calakmul y muchos de ellos son campesinos chiapanecos que invaden predios, incluyendo los considerados terrenos nacionales (Escalona, 2000 *Apud*. Gurri, 2005).

La relación entre inmigración de indígenas provenientes de los estados con mayor índice de protestantismo (Chiapas y Tabasco) a la región del sur de Campeche puede ser parte de la explicación sobre el crecimiento de congregaciones cristianas no católicas. El elemento migratorio, indican diversos estudios, se vuelve un vehículo de ideas de conversión<sup>11</sup> y, según información de campo, los “migrantes choles de Chiapas han sido los que mayoritariamente trajeron el protestantismo al sur de Campeche”.<sup>12</sup>

## Quintana Roo

Quintana Roo es el estado más joven de México. Su nacimiento se remonta al Porfiriato, cuando surgió como Territorio Federal en 1902 y en 1974 se le da la categoría de Estado Libre y Soberano.<sup>13</sup> Hasta antes de

---

<sup>11</sup> En Rivera (2003) se explora la dinámica religiosa que se genera entre migrantes del campo a la ciudad, o interciudades.

<sup>12</sup> Información proporcionada por investigadores de El Colegio de la Frontera Sur que desarrollan proyectos de investigación en Calakmul y Candelaria; Campeche, julio de 2006.

<sup>13</sup> Fue hasta el año siguiente cuando el Congreso Constituyente dotó de una Constitución Política propia al naciente estado, teniéndose —por primera vez en la historia local— una jornada electoral para gobernador de Quintana Roo. Comunicación personal del antropólogo Antonio Higuera Bonfil de la Universidad de Quintana Roo.

1935 Quintana Roo, autónomamente o formando parte de Campeche y Yucatán, era un territorio escasamente poblado y mayoritariamente rural. La historia geopolítica contemporánea del estado se construye a partir del conocimiento de los proyectos de Estado que percibió el territorio como un espacio vacío, desde la época colonial, que debía ocuparse, poblarse y explotarse. Se consideró que eran tres millones de hectáreas (30 000 km<sup>2</sup>) la superficie aprovechable con fines de colonización (Bassols, 1976). La reforma agraria cardenista, también tenía como finalidad poblar la frontera, por lo que la colonización y el reparto agrario forman el contexto contemporáneo para entender el rápido poblamiento de vastas regiones del territorio. Después de 1970 la región norte se convierte en la zona que adquiere repunte económico debido al impulso del turismo (Cancún, Cozumel e Isla Mujeres) y que ahora forma parte de la Riviera Maya.

Actualmente el estado se organiza en tres regiones administrativas: norte, centro y sur. La primera se forma de los municipios: Isla Mujeres, Benito Juárez, Lázaro Cárdenas, Solidaridad y Cozumel.<sup>14</sup> La región centro o “zona maya” se ubica en Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, (Chan Santa Cruz), que fue el centro de la guerra de castas. Y la región sur que ocupa el municipio de Othón P. Blanco, donde se asienta la capital del estado, Chetumal.

El primer acercamiento que tuvieron misioneros protestantes entre los mayas de Quintana Roo fue en 1929, justo cuando se da una apertura en la zona a través de las carreteras, la llegada de maestros rurales y de misioneros protestantes norteamericanos que fueron rechazados. Higuera (1986: 65) señala que maestros rurales, procedentes de Campeche y Yucatán, hablantes de la lengua maya, realizaron un trabajo evangelizador protestante en Quintana Roo y fue entre 1940 y 1942 “cuando hay una introducción masiva de misioneros a la zona, no sólo evangelistas sino también católicos” (*Idem.*: 56). Hacia 1944 destacó su trabajo educativo, sin un proyecto formal (Ucán Yeladaqui, 2005b: 91). Con

---

<sup>14</sup> La población indígena que habita en estos municipios procede de Tizimin y Valladolid, del estado de Yucatán (Villa Rojas, 1987: 140) pero desde la creación de Cancún indígenas de Chiapas, Tabasco y Campeche, entre otros, se integran a los servicios derivados de la industria turística.

una tarea lenta pero intermitente los evangélicos continuaron su marcha hacia otras regiones del estado, en 1963 se establecen en Chetumal y en otras zonas. Esta primera avanzada del protestantismo histórico, principalmente, se manifiesta latente hasta que en la década de 1970 la emergencia de los pentecostalismos y el crecimiento de las iglesias bíblicas no evangélicas (Testigos de Jehová, Adventistas del Séptimo Día y mormones) dinamizan el escenario religioso regional. En Quintana Roo, como en Campeche, este crecimiento va aparejado del aumento de la población. El municipio de Othón P. Blanco, particularmente la ciudad de Chetumal, ilustra la dinámica del crecimiento poblacional que ha tenido el estado entre 1990 y 2000 que reportó como el más alto en el país; como consecuencia, el crecimiento de población adscrita a diversas categorías religiosas. En la década de 1990 la progresión de distintas denominaciones es significativa, destaca el caso de la colonia Pro-Territorio que en 2005 tenía 18 iglesias no católicas, en una población de diez mil habitantes que proceden de distintos municipios y estados de la región (Ucán Yeladaqui, 2005a: 65). El 66 por ciento de éstas son pentecostales, fundadas o atendidas por personas provenientes de Veracruz, Chiapas, Tabasco y Yucatán. Por su parte la Iglesia Bautista ya tenía presencia previa en el estado (1983) e inicia con familias provenientes de Tizimín, Yucatán, pero también se reporta que personas de Chiapas y Yucatán la promovieron en los inicios de 1980 cuando llegaron a residir a Quintana Roo (*Idem.*: 100, 107).

La mayoría de las instituciones religiosas tienen sus nexos con congregaciones similares y que comparten doctrina; algunas de sus redes tienen un alcance regional, como la mayoría de las pentecostales, como una iglesia en Chetumal que forma parte del “Ministerio Rey de Reyes” con injerencia en seis estados: Yucatán, Quintana Roo, Tabasco, Chiapas, Veracruz y Puebla. Las históricas y bíblicas evangélicas tienen, además de su organización local y regional, una organización de alcance internacional. Ejemplo de ello son los Adventistas del Séptimo Día que en 1924 organizan cinco nuevas misiones en México, entre ellas la de Yucatán (conocida actualmente como Asociación del Mayab) que incluye a Campeche, Quintana Roo y Yucatán. Los primeros adventistas llegan a Quintana Roo desde Mérida en la década de 1940 (Poot

Campos y Vázquez Dzul, 2005: 73); otra fuente indica que fue en 1938, y desde su inicio construyeron un templo y eventualmente recibían misioneros de Panamá y Belice (Canul Rosado, 2005).

La tradición oral indica que los pioneros misioneros adventistas arribaron a Chetumal entre 1901 y 1910 cuando se establecieron en la recién fundada Payo Obispo donde se organiza la primera iglesia reconocida por la misión yucateca. Actualmente se conoce como la iglesia central “Chetumal”. En 1997 la iglesia local adquirió el título de Iglesia de Distrito (*Idem.*: 77) y desde Chetumal, sede del centro del distrito, se organizan un conjunto de iglesias. Las iglesias adventistas en Quintana Roo pertenecen a la Asociación del Mayab, cuya sede central se ubica en Mérida, de esa Asociación dependen 30 distritos, uno de los cuales es Chetumal (Distrito Adolfo López Mateos).

Los Testigos de Jehová, años más adelante, iniciaron su labor proselitista en la década de 1950, en el sur de la entidad. Bacalar y Chetumal fueron las ciudades desde donde se organizó y llevó adelante la difusión de su doctrina. Las congregaciones fueron aumentando poco a poco y si bien durante varias décadas efectuaban el culto en locales sin identificación, a partir de 1993 se inició la construcción de Salones del Reino bajo la supervisión de la sucursal nacional. En la actualidad hay 30 de estos inmuebles en la entidad, mientras que en Campeche son 32 Salones del Reino, en Tabasco 41, en Yucatán operan 53 y Chiapas contrasta, con 178 (Higuera, comunicación personal).

Un rasgo interesante entre la población maya del centro de Quintana Roo es destacado por Quintal (en prensa). Señala que el desarrollo del protestantismo en la región maya de *máasewal* del centro del estado, se caracteriza por la formación de pequeñas iglesias que reúnen a un escaso número de familias guiadas por su líder espiritual que es también jefe de una familia importante; incluso puede que existan más casos como el de Yaxley, donde el templo funciona con una feligresía integrada por una sola familia. Esta forma de organizar la congregación a partir de lo que llama “iglesias familiares” destaca en el área maya peninsular, pero sobre todo entre los *máasewalo’ob* y en comunidades del oriente yucateco en las que el parentesco sigue siendo la institución básica de organización social; por lo mismo la segmentación y creación de nuevas iglesias, no

siempre obedece a diferencias de índole doctrinal sino hacia la fidelidad de uno u otro líder. En Yaxley, por ejemplo (Quintal *et al.*, en prensa: 61), los miembros de diferentes denominaciones no tienen muy claro qué los distingue a unos de otros. Existe la creencia que su identidad religiosa los diferencia de quienes practican la religión tradicional y de las sectas (así denominadas por los presbiterianos): mormones, testigos y adventistas.

## Chiapas

Actualmente cuenta con 118 municipios y está habitado por 4'255,790 habitantes. El idioma predominante es el español/castellano. Los grupos indígenas del estado hablan diferentes dialectos provenientes de dos troncos lingüísticos, el mayence y el mixezoqueano. Las lenguas de origen mayenses son: chol, tojolabal, tseltal, tsotsil, mam y lacandón, emparentada con lenguas mayences de la península de Yucatán y Centroamérica. De acuerdo los índices de desarrollo humano Chiapas (PNUD, 2004) se ubica sistemáticamente en la última posición en el conjunto de las entidades federativas del país, éste dato alude a los temas e índices de salud, educación e ingreso y orienta sobre la calidad de vida de sus habitantes; éste indica el rezago social que predomina sobre todo en las regiones Altos, Norte, Selva y Sierra, habitadas predominantemente por indígenas. Regiones que han mostrado una dinámica movilidad religiosa durante los últimos cincuenta años. El catolicismo, como opción religiosa, ha dejado de ser preeminente en algunas de estas regiones que han optado por las adscripciones protestantes, pentecostales y bíblicas no evangélicas; a la vez que muestran un crecimiento de aquellos que dicen no tener religión.

Un aspecto que distingue al estado de los otros de la región es su ubicación geográfica de frontera que se caracteriza por: 1) la demarcación de límites internacionales como exigencia para garantizar las inversiones en el espacio fronterizo y como forma de consolidar los respectivos Estados nacionales, hecho que generó negociaciones binacionales, con Guatemala, y que quebranta de forma relativa la vida de los grupos asentados en el lugar; 2) conflictos coyunturales de índole diplomático derivados de violaciones territoriales por parte de grupos

beligerantes e incursiones militares extranjeras como efecto de diversas guerras internas con impactos en ambas poblaciones fronterizas; 3) masivos desplazamientos de población guatemalteca en busca de refugio; 4) inmigración y colonización guatemaltecas en la franja fronteriza que han propiciado la generación de eventuales políticas y campañas de regularización y nacionalización, contribuyendo así a la configuración fronteriza cultural y demográfica; 5) histórica y persistente inmigración estacional de jornaleros procedentes del altiplano guatemalteco, iniciada desde finales del siglo XIX; 6) flujos migratorios de indígenas de los Altos de Chiapas (Martínez, 1994); y, más recientemente, 7) el incremento y ampliación de flujos y rutas migratorias de transmigrantes centroamericanos que tienen como meta llegar a Estados Unidos.

El censo de 2000 indica que el estado ocupa el primer lugar, a nivel nacional, en diversidad de credos, así como el que más población cristiana no católica revela en sus regiones, sobre todo las mayoritariamente habitadas por indígenas. Es asimismo el que tiene municipios con los más bajos porcentajes de población que ya no se adscribe como católica: Chenalhó 16.8 por ciento y Bejucal de Ocampo con 17.78 por ciento, en la región Altos. En el plano regional la Sierra y la Selva reportan una disminución importante de población católica, más de la mitad de su población acepta que ya no lo es. Por el contrario, tres regiones, de nueve, destacan por presentar los índices más altos de cristianos no católicos: Selva (35.4 por ciento), Sierra (33.8 por ciento) y Norte (23.8 por ciento); todas con gran concentración de población indígena. Las dos primeras colindan con Guatemala, país que ha ejercido una fuerte influencia en la difusión del protestantismo histórico entre sus vecinos chiapanecos. En estas regiones predominan los presbiterianos y pentecostales. La región Norte, que colinda con Tabasco, también destaca por el crecimiento de los Adventistas del Séptimo Día, religión preferida por la población zoque destacando los municipios de Tecpatán, Amatán y Solosuchiapa.

En Chiapas la entrada más importante del protestantismo se dio a través de las localidades del Departamento de Mariscal (antiguo lugar central de la Sierra) donde el presbiterianismo debe mucho a la acción de los misioneros y líderes laicos de procedencia guatemalteca que arribaron a la región en 1901, concretamente a Mazapa de Madero, pueblo

cakchiquel de la Sierra (Esponda, 1986). La formalidad del movimiento y su institucionalización inició en 1920 cuando algunos conversos tuvieron su primer contacto con la Iglesia Presbiteriana Nacional cuya iglesia del Espíritu Santo quedaría inscrita en la jurisdicción del Presbiterio del Golfo (fundado en Comalcalco, Tabasco, en 1896). Hacia 1913 principió la obra presbiteriana en Tapachula, capital regional del Soconusco y que también comparte frontera con Guatemala. La Iglesia presbiteriana en Chiapas se consolida gracias al impulso de la Iglesia Reformada de América que arriba al estado en 1925, así como de la Misión Centroamericana e Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

La implantación pentecostal se ha agilizado en las últimas décadas, ejemplo de ello es el de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús presente desde la década de 1950 en Tuxtla Gutiérrez, capital del estado. Posteriormente la Iglesia Sólo Cristo Salva inició en la de 1960. La primera Iglesia de las Asambleas de Dios en Chiapas, una de las más influyentes del conjunto pentecostal, se conformó en 1963 con el trabajo de pastores originarios de Tijuana, que en ese momento provenían de Mérida, Yucatán donde, como se apuntó, tenían un proyecto consolidado iniciado en 1939.

Otra iglesia como La Luz del Mundo se fundó en Tapachula entre los años 1962-1964, con miembros de una familia procedente de Coahuila. Actualmente Chiapas es la sede central del sureste de esta congregación y abarca los estados de Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco, Chiapas y, de algunos centroamericanos, sobre todo de El Salvador (Rivera, en prensa). Según datos del censo las iglesias pentecostales y neopentecostales en Chiapas cuentan con una feligresía de 183, 864 miembros mayores de cinco años que significa, en términos relativos, 5.59 por ciento. Esto significa que de todas las congregaciones *Protestantes y Evangélicas* las iglesias pentecostales y neopentecostales ocupan, junto con las históricas, el porcentaje más alto. Asimismo rebasa a los adscritos a los Testigos de Jehová y Adventistas del Séptimo Día. Se confirma la tesis de que el pentecostalismo, aun a pesar de su relativa reciente instauración en el sureste, es de las corrientes cristianas de mayor preferencia en la actualidad y su única competencia (dentro de las no católicas) son las iglesias presbiterianas que tienen más de cien años en la región. Los Adventistas del Séptimo Día inician su labor proselitista en 1918 (Ortiz, 1989)

y actualmente tienen presencia en todo el estado pero sobresalen los municipios de las regiones del Norte, Sierra, Centro, Selva y Soconusco. En la Norte destacan los municipios habitados por población zoque (Tapalapa, San Andrés Duraznal, Amatán, Solosuchiapa e Ixhuatán). En la Sierra sobresalen los municipios que hacen frontera con Guatemala: El Porvenir, Motozintla y Mazapa de Madero; en el Soconusco, donde se instalaron en la década de 1940, destacan Huehuetán, Acacoyagua, Tuzantán y Huixtla. En esta región se constituyó la Misión del Soconusco, que coordina actualmente más de 500 templos o congregaciones en localidades de la costa del Pacífico y Soconusco (desde Arriaga hasta el río Suchiate). Otras Misiones son las de la región Norte, con sede en Pichucalco y la del Centro que tiene su sede en Tuxtla Gutiérrez. En conjunto constituyen la Asociación Adventista en el estado de Chiapas (García, 1993). Entre los zoques del Norte los adventistas arribaron a la zona en 1930 y su empresa se consolidó con la llegada de misioneros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y de la Sociedad Bíblica Internacional que en 1974 publicaron *El Evangelio según San Lucas*, traducido a la lengua zoque (Báez-Jorge, 1983). En otros municipios de la región en la década de 1940, concretamente en Ocoatepec, Tapalapa y Copainalá (Lisbona, 1992:53, Villasana, 1998). Esos municipios, como otros de la región y que están adscritos a la Asociación del Norte de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, ubicada en Pichucalco, sostienen una intensa relación con Pichucalco (también con gran presencia adventista) y el estado de Tabasco. En el área de influencia del municipio de Pichucalco, también cercana a Tabasco, predomina, de forma similar, el credo adventista (García, 1983). Pese a la diversidad en el escenario religioso chiapaneco el catolicismo aún es de la predilección de la mayoría de su población (63.8 por ciento) contra una minoría importante de cristianos no católicos (21.56 por ciento) como puede verse en el Cuadro I.

## Tabasco

Tabasco cuenta actualmente con 1'989,969 habitantes (INEGI, 2006) asentados en 17 municipios y destacó en la década de 1960 por la alta producción agrícola y ganadera cuya dinámica se asoció a las deman-

das del mercado nacional e internacional; asimismo por la expansión acelerada de la explotación del petróleo sobre todo en el decenio de 1970. Hacia 1980 el estado se convirtió en el principal productor de petróleo, seguido por Veracruz y Chiapas. Por el momento, mantiene los más altos porcentajes de población cristiana no católica en el país, sólo superado por su vecino Chiapas. Una característica común a toda la región ha sido la histórica y débil presencia, por largos periodos, de la Iglesia católica que funda su obispado en 1880, el mismo año que aparecen los primeros colportores presbiterianos. Las misiones franciscanas, dominicas, agustinas o jesuitas permanecieron por periodos irregulares y sólo el clero secular logró tener una actividad más consecuente. La escasa comunicación, las enfermedades tropicales y el patrón disperso de los asentamientos indígenas hicieron complicada la evangelización católica (Cardiel, 1988). A ello se agrega la imposición de políticas anticlericales de los gobernadores de principios del siglo XX que se enfrentaron abiertamente al clero que incluía la prohibición de ministros de culto. Entre 1915 y 1916 el impulso de la “campana desfanatizadora” del gobernador Francisco J. Mújica,<sup>15</sup> en el marco de las políticas revolucionarias, se distinguió por su afrenta al clero. En materia religiosa Mújica impulsó la prohibición de la enseñanza de la religión en escuelas públicas, incineró imágenes y cambió el nombre de la capital del estado —entonces San Juan Bautista— a su nombre actual Villahermosa (Azevedo, 1991; Cardiel, 1988). Esa ideología antirreligiosa influiría más tarde a otro gobernador anticlerical: Garrido Canabal quien durante los años 1922 a 1936 realizó una intensa persecución religiosa y una amplia campana educativa castellanizadora en la que incluso prohibió “informalmente” el uso de la lengua tradicional: yokot’an el idioma de los chontales, y que tuvo efectos reales.

Paradójicamente y pese a las políticas del estado en Tabasco, en 1950 el catolicismo es alto: 94.17 por ciento de su población se adscribió a

---

<sup>15</sup> Si bien el periodo como gobernador fue breve, Mújica continuó activo en la vida política de su estado y el país como se ve en la participación e influencia que mantuvo en la redacción de la Constitución de 1917 en Querétaro, sobre todo en el cuidado anticlerical del artículo 130 relacionado con: la preeminencia de los poderes federales sobre el culto religioso; el matrimonio es un contrato civil; no personalidad jurídica a las iglesias, entre otras (Cardiel, 1988: 54-55).

este rubro y un mínimo porcentaje (5.18 por ciento) se agregó al rubro de “protestante”; sólo dos municipios, del total, muestran un porcentaje por debajo de la media estatal: Cárdenas (86.8 por ciento) y Paraíso (86.6 por ciento); ambos tienden desde entonces a la disminución porcentual de su población católica. De acuerdo a los estudios (Cardiel, 1987, 1988; Azevedo, 1991), las políticas iconoclastas no impactaron de manera positiva en la memoria y práctica religiosa de sus pobladores; tampoco hubo de parte del Estado apoyo alguno a los proyectos locales protestantes; sólo hasta las décadas de 1970 y 1980 el descenso de su población católica es notorio. Se ha pensado que, en el afán de acometer contra la Iglesia católica, se impulsó explícitamente a otros proyectos religiosos, pero no fue así o si lo fue se hizo de manera velada. En la década de 1900, una vez concluida la tendencia iconoclasta anticatólica, las prácticas religiosas fueron retomadas.

En relación con los protestantes se sabe que en 1880 arriban los primeros misioneros presbiterianos a la región de la Chontalpa, sobre todo en algunas regiones de los municipios de Nacajuca, Jalpa y Comalcalco. En la Finca Esquipulas (entre Comalcalco y Paraíso) se instaura en 1881 la primera casa de oración a la que siguió una intensa actividad misionera en una región con poca presencia de sacerdotes. Entre 1884 y 1888 el número de conversos en la región llegó a 1,333 que formaron las congregaciones San Juan Bautista, Frontera, Jalapa, Paraíso, Comalcalco y San Antonio de Cárdenas. El trabajo de seis ministros de culto, junto con los misioneros locales, lograron asimismo fundar cuatro escuelas a la que asistían 211 niños (Cardiel, 1988). José Coffin, misionero presbiteriano asignado a realizar su trabajo en el sur-sureste de México también fue de los pioneros en esta labor. La Iglesia Adventista del Séptimo Día arriba al estado en 1929 y la primera Iglesia Bautista Independiente se funda en 1956 (Azevedo, 1991). En este estado, al igual que los otros de la región, destaca la población de las comunidades indígenas las que adoptaron la organización de las primeras agrupaciones protestantes.

En síntesis, podemos ver que los cristianismos no católicos en la región han legitimado su presencia debido a diversos factores, que no analizamos en este trabajo, uno de ellos que sobresale es la débil presencia de la Iglesia católica, sobre todo en las regiones costeras de Campeche, Tabas-

co y Veracruz, pero también en extensas regiones de Chiapas y Quintana Roo. La tardía creación de algunos obispados hacia finales del siglo XIX en Jalapa en 1863 y San Juan Bautista (Tabasco) en 1880 es un indicativo del distanciamiento evangelizador de esta Iglesia con grandes sectores de la población del sureste.<sup>16</sup> El caso excepcional es Yucatán donde el catolicismo sí ha logrado mantener a su feligresía en medio de los estados menos católicos en el plano nacional; el presbiterianismo de principios del siglo XX, implantado por el apoyo de liberales, no prosperó de manera significativa como en Chiapas y Tabasco. En la región tabasqueña de la Chontalpa se dio, a decir de Bastian (1989: 117), un caso importante en el que el elemento político, de la disidencia religiosa encabezada por liberales, permitió abrir y fomentar el espacio a determinadas denominaciones protestantes.

En el cuadro siguiente se presenta el estado actual de la adscripción religiosa en la región y, como se mencionó líneas arriba, los estados de Chiapas, Tabasco y Campeche marcan la pauta de un escenario diverso en cuanto a religiosidad se refiere.

Cuadro I  
Estados del sureste de México. Distribución de la población de 5 años y más según su religión, 2000

Estados	Católica	Cristiana no católica	Otras	Sin religión
Campeche	71.28	18.00	0.17	9.89
Chiapas	63.83	21.88	0.04	13.07
Quintana Roo	73.17	15.74	0.23	9.16
Tabasco	70.45	18.61	0.08	10.03
Yucatán	84.28	11.35	0.13	3.45
<b>México</b>	<b>88.00</b>	<b>7.20</b>	<b>0.40</b>	<b>3.50</b>

Fuente: Elaboración propia con base en el XII Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2000

<sup>16</sup> William, 1976; Brenner, 1929; Bennet, 1968 y Alcalá, 1984 *Apud*. Bastian, 1989: 111.

En los mapas del final, se puede comparar la presencia de los cristianos no católicos en el sureste: de 1950 a 2000. Regiones particulares de los estados de Chiapas, Campeche y Quintana Roo muestran una ascendencia importante.

## Consideraciones finales

Difícil es, en tan poco espacio, pretender sintetizar la crónica del arribo de las religiones no católicas en el sureste mexicano, particularmente cuando la disponibilidad de la información es disímil. Las pretensiones han sido más reservadas y en el presente trabajo se quiso proporcionar un panorama, aún en construcción, de la religión en la frontera sur del país privilegiando la aparición de los misioneros y proyectos institucionales. Pese a ello, se retoman algunos puntos que ayudan a reflexionar y entender el porqué de la construcción de esta preferencia por los cristianismos no católicos en la región. Por principio es pertinente distinguir los diversos protestantismos instaurados en diferentes épocas, inicialmente fueron las iglesias históricas, presbiteriana de manera destacada, las que iniciaron su labor evangelizadora hacia finales del siglo XIX, Yucatán sobresale en ello, y es hasta las primeras décadas del siglo XX, pero sobre todo después de los años sesenta, en que las pentecostales y bíblicas no evangélicas (Adventistas del Séptimo Día y Testigos de Jehová) inician su labor evangelizadora con un gran impulso. La presbiteriana se caracteriza por su estructura sólida de varios años de desarrollo mundial, nacional y regional que arribó a la región por una decisión tomada en Estados Unidos desde donde se distribuyó el territorio de evangelización; las pentecostales se distinguen por su ímpetu proselitista que en manos de inquietos fieles han logrado penetrar en todos los espacios y estratos sociales. Algunas de estas denominaciones son también de alcance internacional, pero la flexibilidad en sus estilos de gobernar al interior de la congregación le posibilitan involucrarse de manera exitosa entre la población local. Ambas expresiones son producto de tradiciones aparentemente diferentes: las primeras que surgen de la protesta institucional promovida en Europa del siglo XVI, pero re-

formulada en Norteamérica en el siglo XIX, y las segunda también proceden de Estados Unidos a principios del siglo XIX. Una y otra se hacen llamar a sí mismas cristianas, aunque de manera específica cada una de las congregaciones se identifica con una denominación particular.

Durante las décadas de 1960 y 1970 los estudiosos del cambio religioso en América Latina (Willems 1967; Lalive, 1968) señalaron que la migración era un aspecto relevante que favorecía la conversión a las emergentes instituciones cristianas no católicas; la tesis principal fue que las clases sociales empobrecidas y marginales han sido las que adoptan, con mayor facilidad, las creencias pentecostales. Lalive señaló que “el pentecostalismo se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de las grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición” (1968: 47). Su tesis puso énfasis en la cuestión material, la privación, como el elemento central que explica la conversión. Particularmente la conversión al pentecostalismo es entendida como la creación de un espacio de reconstrucción idealizada de un orden en extinción. Willson (1969) y Martin (1990) con tesis similares conciben la emergencia y aceptación de credos distintos al catolicismo al proceso de cambio y tensiones sociales, aunque éste último considera que el “maremoto pentecostal” se suscribió en las grandes ciudades y después en localidades pequeñas y en el caso de Guatemala y el sureste mexicano éste ha tenido mayor arraigo en las localidades indígenas. Esos presupuestos que analizan la realidad latinoamericana se han utilizado para explicar, en mayor o menor grado, las causas de las conversiones a religiones no católicas en el sureste mexicano.

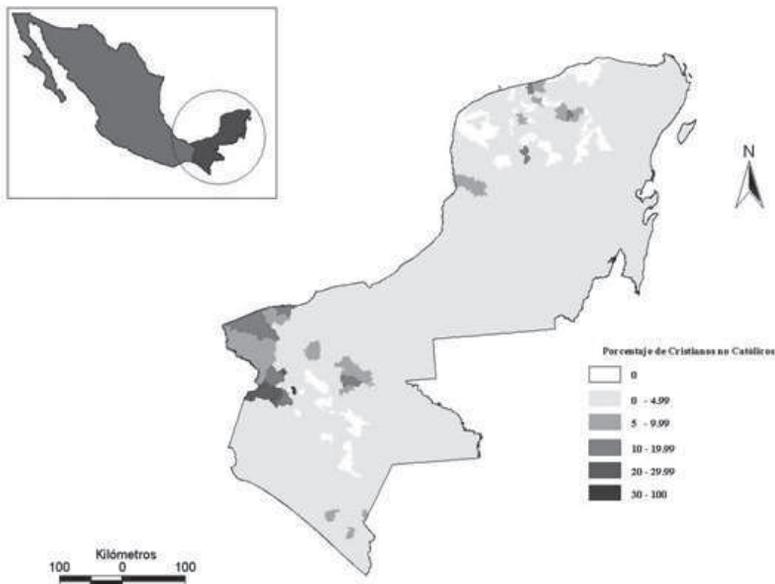
Estos planteamientos han sido recientemente superados y para el caso de México las conversiones se presentan en todos los ámbitos poblacionales, no sólo en las ciudades sino en todos los sectores de la población, pero particularmente en el indígena y no necesariamente en sociedades “anómicas”. Hernández (2005) y Garma (2005) coinciden en señalar que la población indígena es la que más ha mostrado preferencia por las doctrinas evangélicas, aunque también es cierto que hay municipios de mayoría no indígena donde esta situación se asemeja.

Este dato puede revisarse en los censos de población de las últimas tres décadas; en las localidades indígenas las cifras para los católicos disminuyen, mientras ascienden la de los cristianos no católicos.

Un rasgo importante para el sureste mexicano, y es el que se trató de subrayar en el presente trabajo, es la relación entre el poblamiento que se ha construido en distintas etapas en los estados de Quintana Roo, Campeche y Chiapas y el crecimiento de iglesias cristianas no católicas en dos etapas: 1) la del presbiterianismo y 2) la de las pentecostales y bíblicas no evangélicas (Adventistas del Séptimo Día y Testigos de Jehová). Sin embargo, el crecimiento de las segundas es el que más se vincula a los procesos de colonización, poblamiento y creación de nuevos municipios a partir del impulso a la industria petrolera, turística y explotación forestal en los estados mencionados.

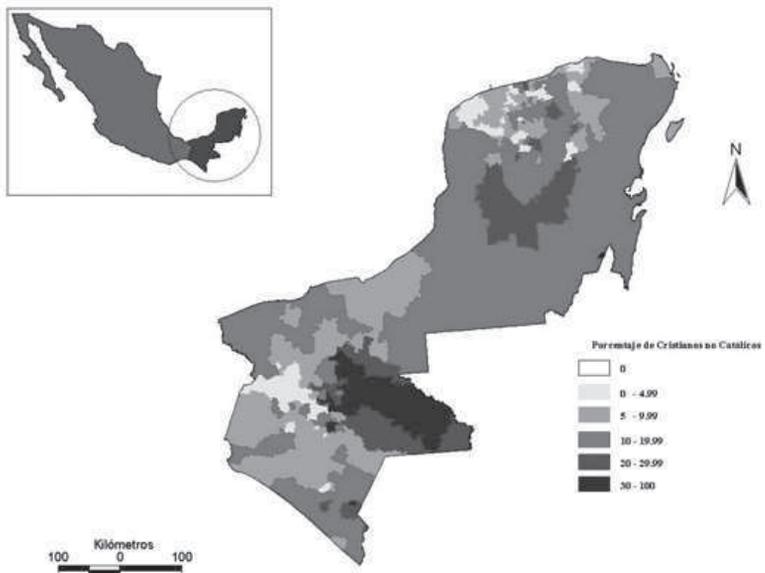
Los mapas que a continuación se presentan indican que en las últimas décadas (1950-2000) la extensión porcentual de los cristianos no católicos se presenta principalmente en aquellas regiones susceptibles de colonización y poblamiento. Varios municipios de la Selva así como los municipios de Calakmul y Candelaria, en Campeche, comparten características similares con esta región; se trata de territorios de colonización —distintos proyectos y etapas— y los consecuentes niveles evolutivos en los patrones migratorios que, gracias al reparto agrario, generación de empleos y creación del sector secundario han visto aumentar su población proveniente de distintos puntos del sureste y de otras latitudes del país.

Presencia de “Cristianos no Católicos” en la región del sureste por municipios 1950  
(rangos regionales)



FUENTE: Base de datos del proyecto “Perfiles y tendencias del cambio religioso en México 1950-2000 (Base\_NE)”, a partir de los CGPVV, INEGI 1950 - 2000.

Presencia de “Cristianos no Católicos” en la región del sureste por municipios 2000  
(rangos regionales)



FUENTE: Base de datos del proyecto “Perfiles y tendencias del cambio religioso en México 1950-2000 (Base\_NE)”, a partir de los CGPYV, INEGI 1950 - 2000.

## Bibliografía

Aboites, Luis, 1997, “Colonización en México: Breve revisión histórica 1821-1940”. En: Xochitl Leyva y Gabriel Ascencio (editores) *Colonización, cultura y sociedad*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, pp.35-52.

Arriola, Aura Marina, 2003, *La religiosidad popular en la frontera sur de México*, México, PyV, CONACULTA, INAH.

Azevedo Correa, Rosangela, 1991, Historia y cambios socio-religiosos no católicos en Tabasco, México. Tesis de Maestría en Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana.

Baez-Jorge, Félix, 1983, “La cosmovisión de los zoques de Chiapas (reflexiones sobre su pasado y su presente)”. En: *Antropología e Historia de los Mixes-Zoques y Mayas*, México, UNAM-BYU.

Bassols Batalla, Ángel, 1976, “El estudio de Quintana Roo”. En: *Estudio Geográfico y socio-económico del Estado de Quintana Roo*, México, D. F., Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, tomo CXIIIV, pp. 17-65.

Bastian, Jean Pierre, 1989, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1972-1911*, México, FCE/El Colegio de México.

Canal, Rosado, 2005, *Los Adventistas del Séptimo Día en Chetumal, Quintana Roo. Las Dorcas como actor social*. Quintana Roo, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad de Quintana Roo, División de Ciencias Sociales y Económico Administrativas Chetumal.

Cardiel, José Cuauhtémoc, 1987, *Hacia el desarrollo fundamentalista de Tabasco. Ensayo de interpretación sobre el desarrollo y la expansión de las sectas fundamentalistas en el Estado de Tabasco*. Tabasco, Instituto de Cultura de Tabasco, Programa Cultural de las Fronteras y CIESAS.

—, 1988, *Tabasco: conciencia histórica y seducción religiosa*, Tesis de maestría en Antropología Social, México, ENAH.

Casillas, Rodolfo y Alberto Hernández, 1990, “Demografía y religión en México una relación poco explorada”. En: *IV Reunión Nacional de Investigación Demográfica en México*. Abril, México.

CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), 1989, *Religión y sociedad en el sureste de México*, Vols. I, II, III, IV, V, VI y VII, Cuadernos de la Casa Chata, México.

De La Torre, Renée *et al.*, 2006, “Perfiles socio-demográficos del cambio religioso en México”. En: *Enlace*, Revista Digital de la Unidad para la Atención de las Organizaciones Sociales, Nueva Época año 4, número 4 abril-junio, México, Secretaría de Gobernación.

De La Torre, Renée y Cristina Gutiérrez (coords.), 2007, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, CIESAS, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, Secretaría de Gobernación, Universidad de Quintana Roo.

Espinosa, Alicia, 1989, “Bajo el sol de Dzitbalché: cinco religiones”. En: *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Vol. VI, México, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 164, Vol. IV, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, pp.2-108.

Esponda, Hugo, 1986, *El Presbiterianismo en Chiapas: Orígenes y Desarrollo*, México, Ed. El Faro.

Fábregas, Andrés, 1985, "Introducción general". En: Andrés Fábregas (coordinador), *La formación histórica de la frontera sur*, México, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata 124, SEP Cultura.

Galaviz, Gloria, 2005, *Cambio religioso en la frontera norte de México, 1950-2000*. Tesis de Licenciatura en Historia, Escuela de Humanidades, Tijuana, Baja California, Universidad Autónoma de Baja California.

García, José Andrés, 1993, *Entre el apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en Chiapas*, México, Tesis de Licenciatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Garma, Carlos, 2005, "Cambio religioso en localidades indígenas del sureste mexicano según el Censo del 2000". En: Mario H. Ruz y Carlos Garma (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas 30, México, UNAM, UAM, pp. 25-43.

Gill, Lesley, 1993, "Religious mobility and the many words of God in La Paz, Bolivia". En: Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (eds.), *Rethinking protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, pp.180-198.

Gurri, Francisco D., 2005, "La frontera sur de Campeche: la planificación y el manejo en la colonización del trópico". En: Salvador Hernández (coord.), *Frontera sur de México: cinco formas de interacción entre sociedad y ambiente*, México, El Colegio de la Frontera Sur, pp.99-111.

Hernández, Alberto, 2005, *Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México*, Tesis de Doctorado, Departamento de Sociología I (Cambio Social), Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Hernández Castillo, Aída, 1998, “Religiosas e indígenas en Chiapas. ¿Una Nueva Teología India desde las Mujeres?”. En: *Cristianismo y Sociedad*, Año XXXVI, Cuarta Época, núm. 135-136, Ecuador, Ed. Tierra Nueva y Acción Social Ecuamélica Latinoamericana (ASEL), pp.79-96.

Higuera, Antonio, 1986, “La penetración protestante en la zona maya de Quintana Roo”. En: Ma. Cristina Castro, Gabriel Macías, Antonio Higuera y Luz del Carmen Vallarta, *Quintana Roo procesos políticos y democracia*, México, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS del Sureste, pp.51-66.

Hirschman, Charles, 2006, “El papel de la religión en los orígenes y la adaptación de los grupos de inmigrantes en Estados Unidos”. En: Alejandro Portes y Josh DeWind (coordinadores) *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, México, Instituto Nacional de Migración, Universidad de Zacatecas y Miguel Ángel Porrúa, pp.411-440.

Jaimes, Ramiro, 2007, *La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Regionales, Tijuana, Baja California, El Colegio de la Frontera Norte

Lalive D'Épinay, Christian, 1968, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Chile, Ed. Del Pacífico.

Lisbona, Miguel, 1992, “Religión en Ocoatepec, Chiapas”. En: *Anuario de Cultura e Investigación*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, pp.37-69.

Martin, David, 1990, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Blackwell:Oxford UK & Cambridge MA.

Marzal, Manuel M., 1989, *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Molina, José Luis y Alberto Hernández, 2002, “Evolución del campo religioso cristiano no católico en Baja California”. En: Catalina Velásquez (coord.), *Baja California. Un presente con historia*, Tomo II, Baja California, Universidad Autónoma de Baja California, pp.339-349.

Nazar, Austreberta, Germán Martínez *et al.*, 2005, “Caracterización social de la frontera sur”. En: Salvador Hernández Daumás (coord.), *Frontera sur de México. Cinco formas de interacción entre sociedad y ambiente*, México, El Colegio de la Frontera Sur, pp.35-54.

Nigh, Ronald, 1997, “Implicaciones regionales y globales de la colonización agropecuaria de las selvas tropicales del sureste de México”. En: Xochitl Leyva y Gabriel Ascencio (eds.) *Colonización, cultura y sociedad*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, pp. 173-234.

Nolasco, Margarita *et al.*, 2003, “El territorio en la frontera sur: espacio apropiado fáctica y simbólicamente”. En: Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, INAH, pp.361-436.

Odgers, Olga, 2006, “Cambio religioso en la frontera norte: Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio”. En: *Frontera Norte*, Revista de El Colegio de la Frontera Norte, Vol. 18, núm. 35, Enero-junio, Tijuana, Baja California, pp. 111-134.

Odgers, Olga y Carolina Rivera, 2007, “Movilidad y adscripciones religiosas”. En: Renée De La Torre y Cristina Gutiérrez (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, CIESAS, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, El Colegio de Jalisco, Secretaría de Gobernación, Universidad de Quintana Roo, pp. 227-245.

Ortiz Hernández, Ma. De los Ángeles, 1989, “Religión y sociedad en Tapachula, Chiapas, Colonia 5 de Febrero”. En: *Religión y Sociedad en el Sureste*

de México, Vol III, México, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 163, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, pp. 1-106.

Poot Campos, Guadalupe y Gabriel Vázquez Azul, 2005, *La concepción de las relaciones de género desde la perspectiva de dos confesiones religiosas: El adventismo y el pentecostalismo. El caso de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la Iglesia Evangélica Pentecostés "Jesucristo es el camino" en Chetumal, Quintana Roo*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad de Quintana Roo, División de Ciencias Sociales y Económico Administrativas, Chetumal, Quintana Roo.

Quintal, Ella Fanny, Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Ma. Teresa Quiñones, Lourdes Rejón, en prensa, *De la costumbre al camino angosto: sistemas normativos y alternativas religiosas en la península de Yucatán*. México, INAH. Coordinación Nacional de Antropología, Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México.

Ramírez, Ernesto *et al.*, 2005, *Flujo de entradas de extranjeros por la frontera sur terrestre de México registradas por el Instituto Nacional de Migración*. México, Centro de Estudios Migratorios, INM, Secretaría de Gobernación.

Rivera, Carolina, 2003, *Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El caso del valle de Pujilic*, Tesis en Antropología, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

—, en prensa, "Predicación sin fronteras. De la difusión a la adscripción religiosa en el Soconusco". En: Juan Carlos Ruiz y Olga Odgers (eds.) *Migración y creencias*, México, El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte y CIESAS.

Rodríguez Herrera, Emilio, 2001, "La Iglesia *El Divino Pastor*, 50 años de historia". En: *Tribuna*, Campeche, Suplemento Dominical, Año XXVI, pp. 4 y 5.

Ruz S., Mario H., 2005, "De iglesias, conversos y religiosidades mayas". En: Mario H. Ruz y Carlos Garma (eds.), *Protestantismo en el mundo maya*

contemporáneo, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas 30, México, UNAM, UAM, pp. 5-24.

Ruz S., Mario H. y Carlos Garma, 2005, *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Cuadernos del Centro de Estudios Mayas 30, México, UNAM, UAM.

Santana, Landy Elizabeth, 1987, *Protestantismo y sus implicaciones sociales en el campo yucateco*, Tesis en Ciencias Antropológicas con especialidad en Antropología Social, Mérida, Yucatán, UADY, Facultad de Ciencias Antropológicas.

Schüren, Ute, 2003, “Los mayas pacíficos de los Chenes ayer y hoy: El caso de Xkanhá”. En: Aranda, Léster, Mario Milton *et al.*, *El Reloj Chenero*, Campeche, Gobierno del Estado de Campeche, pp. 155-165.

Suárez, Tonatiuh, 1997, “Apuntes para una geografía religiosa de México”. En: *Eslabones*, Revista Semestral de Estudios Regionales, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, núm. 14, pp. 264-279.

Ucán Yeladaqui, Ana Laura, 2005a, *Protestantismo y conversión religiosa en Chetumal, Quintana Roo*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad de Quintana Roo, División de Ciencias Sociales y Económico Administrativas, Chetumal, Quintana Roo.

—, 2005b, “Diversidad religiosa en la ciudad de Chetumal. Un caso de estudio”, Trabajo presentado en el I Congreso nacional de antropología desde la Frontera Sur *Perspectivas de estudio en el siglo XXI*, Chetumal, Quintana Roo.

Villa Rojas, Alfonso, 1987, *Los elegidos de Dios*, México, Etnografía de los mayas de Quintana Roo, México, INI, Serie de Antropología Social, núm. 56.

Villasana, Susana, 1998, “Evolución de la presencia religiosa en la región zoque de Chiapas”. En: Dolores Aramoni, Thomas Lee y Miguel

Lisbona (coords), *Cultura y etnicidad zoque*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, UNICACH, UNACH, pp.143-166.

Viqueira, Juan Pedro, 2002, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, El Colegio de México, Tiempo de Memoria Tusquets.

Willems, Emilio, 1967, “El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile”. En: D’Antonio y Fredrick B. Pike (eds.), *Religión, revolución y reforma: nuevas formas de transformación en Latinoamérica*, Barcelona, Herder, pp. 165-198.

Wilson, B.R., 1969, *Sociología de las sectas religiosas*, Biblioteca para el hombre actual, Madrid, Guadarrama.