Religión y política en los barrios populares de Guadalajara

Guillermo de la Peña

Renée de la Torre¹

Preámbulo

A PARTIR DE 1930, LA ZONA metropolitana de Guadalajara ha recibido más de un millón de inmigrantes. Ellos, junto con sus hijos, representan por lo menos la mitad de la población total actual, que se calcula en tres millones y medio de personas. Su inserción urbana implicó la creación de cientos de miles de viviendas y de empleos, la provisión masiva de servicios urbanos y la generación de nuevas formas de sociabilidad, control y participación política.² Para regular el proceso de inserción urbana el estado ha contribuido con

¹ Este artículo forma parte de una investigación más amplia sobre la cultura popular urbana y el proceso de inserción y organización de los migrantes en Guadalajara. Los autores agradecen la ayuda recibida del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), El Colegio de Jalisco y la Asociación Mexicana para Estudios de Población. Guillermo de la Peña contó con un *fellowship* del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cambridge, donde tuvo el espacio y el tiempo necesarios para empezar a procesar el material, y Renée de la Torre recibió apoyo de la Fundación Konrad Adenauer y del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Versiones preliminares de este trabajo han sido presentadas en el Congreso de Americanistas (Amsterdam, julio de 1988) y en la Reunión de la Latin American Studies Association (Miami, diciembre de 1989). Damos especiales gracias a nuestros pacientes informantes, cuyo anonimato respetamos, y a quienes nos prestaron su valiosa ayuda en el trabajo de campo: Ofelia López Arce, Ignacio Miranda y Jonathan Engels.

² Sobre el proceso de urbanización en Guadalajara, véanse Ramírez (1978); Vázquez (1984 y 1988), De la Peña (1986a), Winnie y Velázquez (1987), Arroyo y Velázquez (1989).

legislación, reglamentos e instituciones; además, tal proceso ha sido auspiciado y moldeado por las redes de parentesco de los propios migrantes, por su participación en asociaciones voluntarias y por las agencias de la sociedad civil. De particular importancia ha sido la acción de la Iglesia católica y de ciertas iglesias y sectas protestantes. En este ensayo intentamos explorar la relación entre, por un lado, el papel de los grupos religiosos formales en el proceso de inserción urbana y, por otro, la generación de actitudes y formas de participación política entre la población migrante.

No es extraño que la Iglesia católica manifieste una gran influencia en la vida de los migrantes. Después de todo, la arquidiócesis de Guadalajara es una de las más importantes no sólo en México sino también en América Latina, por su tamaño, riqueza y su gran número de parroquias, clérigos diocesanos y regulares, conventos, seminarios y casas de formación religiosa (González Ramírez, 1969). Además, la gran mayoría de quienes han arribado a la ciudad provienen de la región centro-occidente de México, donde la presencia indígena es relativamente menor que en el centro y el sur del país, predomina una cultura de raigambre española y el catolicismo es un fuerte factor de identidad y cohesión social.³ Esta misma región fue escenario de las rebeliones cristeras (1926-1929 y 1932-1933), que dejaron en muchas familias sentimientos de hostilidad y desconfianza contra un gobierno percibido como socialista, anticlerical y ateo (Meyer, 1973-1974). Sin embargo, aunque el catolicismo tapatío ha tenido una fuerte carga conservadora y antigobernalista, han surgido también grupos católicos que simpatizan y colaboran con el gobierno o que, si se oponen a éste, lo hacen desde posiciones de izquierda. Por otra parte, el poderío de la Iglesia romana no ha sido suficiente para impedir el desarrollo de otras denominaciones religiosas. Desde fines del siglo XIX, y con el apoyo explícito del gobierno, aparecieron en Guadalajara varias iglesias evangélicas, y dos de ellas, la bautista y la presbiteriana, han logrado respetabilidad y congregaciones estables (Morán, 1986). Pero también han ido brotando grupos fundamentalistas y pentecostales, que ejercen especial atracción sobre los sectores más pobres.

³ Forman la región centro-occidente los estados de Jalisco, Colima, Nayarit y Aguascalientes y porciones de los estados de Guanajuato, Michoacán y Zacatecas. Coincidente *grosso modo* con el antiguo reino de la Nueva Galicia, la región puede definirse históricamente como el área de influencia de la ciudad de Guadalajara. Véanse Rivière d'Are (1973), Meyer (1973), Van Young (1981), Winnie (1984), Castañeda (1984) y González (1983).

¿Cuál es, entonces, el diferente impacto que estas formas de afiliación religiosa tienen sobre las actitudes y las conductas políticas? Responder a esta pregunta implica reconocer la complejidad del contexto en que ocurren tanto la vida religiosa como la política. Varios autores han señalado —y estamos de acuerdo con ellos— que los discursos religiosos y políticos cobran sentido al articularse con otras áreas de la vida cotidiana de los actores (Levine, 1986; Drogus, 1987). Por ello, las dimensiones sociales de la afiliación y la adhesión religiosas no pueden deducirse mecánicamente del contenido manifiesto de las creencias y prácticas prescritas por una iglesia, asociación o secta (cfr. Stark y Glock, 1969). Con todo, cierto tipo de organizaciones religiosas, en ciertas circunstancias, buscan implícitamente estructurar la vida cotidiana de sus miembros y logran crear mecanismos de control más allá del ámbito religioso. En Guadalajara, éste ha sido y es el caso de varias organizaciones que, aunque proclamen fines religiosos, de hecho se han convertido en instrumentos privilegiados en el proceso de inserción urbana de los migrantes. Al poder negociar, por ejemplo, la provisión de servicios, han tenido mayor capacidad de ejercer presiones múltiples sobre sus afiliados, pero también se han manifestado y definido como espacios de intermediación frente a la sociedad civil y el gobierno, y en consecuencia han transmitido concepciones e imágenes socio-políticas que se derivan —al menos en parte— del propio proceso de intermediación.

Desde esta perspectiva, examinaremos tres ejemplos diversos —y en buena medida divergentes— de organización religiosa en Guadalajara. El primero se refiere a los grupos de Acción Católica del barrio de Santa Teresita, que florecieron en las décadas de 1940 y 1950. El segundo ejemplo es el de las Comunidades Eclesiales de Base del fraccionamiento popular de Santa Cecilia, surgidas a partir de 1970. Finalmente, presentaremos el caso de la Iglesia de la Luz del Mundo, un grupo fundamentalista que en la década de 1950 organizó la colonia Hermosa Provincia; actualmente este grupo representa, después de la Iglesia católica, la mayor fuerza religiosa del centro-occidente de México. Cada una de estas organizaciones articula un diferente discurso, tanto religioso como político; cada una de ellas, además, corresponde a distintas etapas de la expansión urbana, a distintas formas de respuesta del gobierno frente a las demandas citadas, y a distintos momentos en la evolución de la sociedad civil de Guadalajara.⁴

⁴ El trabajo de campo en que se basa este artículo fue realizado principalmente

Las organizaciones religiosas y el proceso urbano

La migración a la ciudad implica generación de nuevas relaciones sociales y la redefinición de las existentes (cfr. Fallers [ed.], 1967). La heterogeneidad urbana permite, y con frecuencia exige, nuevas alianzas cuya legitimación o justificación puede cimentarse en principios normativos distintos de los tradicionales —si no es que contradictorios a ellos. Sin embargo, es inuy raro que se rompa del todo con las viejas alianzas y con las normas de la cultura rural. El parentesco constituye el ejemplo por excelencia de un conjunto de categorías normativas que persiste —aunque cambien su estructura y significado— durante el proceso migratorio; incluso, en ciertas condiciones, el *auspicio* más relevante de la migración suele ser la red de parentesco (Tilly y Brown, 1967; Lomnitz, 1975; Massey *et al.*, 1987). Igualmente, la reproducción o adaptación de elementos rituales del mundo rural —como “la misa de las espigas” que se celebraba en ciertos barrios tapatíos, aunque ya nadie se dedicara a la agricultura— contribuye al surgimiento de identidades territoriales *ya* en la ciudad. Así, la inserción urbana puede caracterizarse en uno de sus aspectos fundamentales como una continua negocia-

entre 1985 y 1988. Una parte esencial de nuestro conocimiento de los sectores populares de Guadalajara se sustenta en 150 estudios de caso de unidades domésticas y 37 historias de vida. Los primeros se hicieron en hogares de tres zonas habitadas por inmigrantes de bajos ingresos (50 en cada una de ellas): Santa Teresita, Santa Cecilia y El Colli. De estas tres zonas se escogieron 20 informantes para las historias de vida; las 17 restantes se reparten en otras colonias populares de la ciudad. Aunque esta población dista de ser una muestra representativa, se escogió teniendo en cuenta el heterogéneo abanico de ocupaciones en la ciudad, así como distintos momentos de arribo a ésta. De hecho, ciertas características se distribuyen en nuestro universo de un modo semejante al estimado para la población migrante de bajos ingresos: el 90% procede de los estados del centro-occidente, el 60% nació en pueblos pequeños o rancherías, la inmensa mayoría de los que trabajan antes de llegar a la ciudad eran pequeños agricultores, pequeños ganaderos y artesanos. Por otra parte, en cada una de las colonias urbanas cuya historia se describe sucintamente en este artículo, se realizó una observación directa de la vida cotidiana; efectuamos también, en repetidas visitas, numerosas entrevistas no estructuradas. La información que concierne a las organizaciones religiosas proviene de entrevistas prolijas a informantes clave; en particular, a dirigentes o participantes activos en las distintas etapas. Asimismo, se tuvo acceso a archivos privados, donde pudimos consultar boletines, revistas, circulares, cartas, minutas de asambleas y sesiones de evaluación. En el caso de la Iglesia de la Luz del Mundo, nuestro acceso fue mucho más limitado: en todas nuestras visitas, tuvimos un acompañante oficial (o varios); era difícil hablar libremente con la gente o consultar documentos distintos de los destinados al público. Nos valimos, entonces, de información periodística y de dos tesis universitarias que citaremos abundantemente.

ción por parte de los migrantes para volver compatibles y útiles las relaciones sociales recientes antiguas. En este contexto, las asociaciones voluntarias urbanas proporcionan espacios de convergencia, donde las alianzas previas pueden reciclarse junto con las nuevas. Pero, ¿qué tipo de asociación voluntaria? ¿En qué circunstancias las asociaciones u organizaciones *formales* (con nombre, reglamento, estructura...) se vuelven más efectivas que las redes informales de vecinos, parientes y amigos? ¿Por qué en Guadalajara las organizaciones religiosas han sido más importantes que las que reclutan su membresía con base en otros criterios —lugar de origen, etnicidad, afiliación partidista o sindical, etc.—? Creemos que estas preguntas deben responderse teniendo en cuenta, por un lado, el sistema de vínculos rural-urbanos que existe en la región de Guadalajara y, por otro, la especificidad de la expansión urbana tapatía.

Como es sabido, el dominio que la capital de Jalisco ejerce sobre su *hinterland* es mucho más fuerte que el de la ciudad de México sobre el país (Winnie, 1984). Fuera de algunos casos excepcionales, como Aguascalientes o León, las ciudades medias del centro-occidente han permanecido relativamente estancadas; al mismo tiempo, las poblaciones rurales experimentaron un franco deterioro (De la Peña, 1986a; Arroyo Alejandro, 1989). Desde principios del siglo XX, las mercancías traídas por ferrocarril y carretera han desplazado a las artesanías y pequeñas manufacturas de los pueblos; por su parte, las políticas estatales han sido desventajosas para los campesinos —sobre todo los temporaleros—, de suerte que éstos no han corrido con fortuna ante los embates de los mercados nacional e internacional (De la Peña, 1980; Arias, 1987; Alcántara y Sánchez Ruiz [comps.], 1985).⁵ En estas circunstancias, migrar a la ciudad es, a veces, una “estrategia de sobrevivencia” —por ejemplo, en caso de sequía o inundación— y, siempre, una búsqueda de oportunidades de empleo y acceso a servicios que nunca se tendrán en el lugar de origen. Aunque muchos migrantes inicialmente desearan regresar a sus comunidades, la migración de retorno ha sido muy escasa (Escobar, González de la Rocha y Roberts, 1987). Más todavía: los vínculos con el lugar de origen se van desvaneciendo. De nuestros entrevistados, la mitad declararon no haber vuelto nunca a su pueblo, o haberlo hecho muy rara vez; el 34% lo visi-

⁵ La última década ha visto la multiplicación de pequeños talleres manufactureros y de maquila domiciliaria en muchas comunidades rurales del centro-occidente; pero este fenómeno dista todavía de convertirse en una alternativa viable para el empleo regional. Véanse Arias (1988) y Wilson (1990).

tan cada año, y sólo el 14% lo hace con frecuencia. Ahora bien, el surgimiento en la ciudad de asociaciones de migrantes que provienen del mismo pueblo suele estar relacionado con la persistencia de intereses económicos en el lugar de origen. Así lo muestran varias investigaciones realizadas en el Perú: en la ciudad de Lima prolifera ese tipo de asociaciones; pero sus miembros frecuentemente invierten el dinero ganado en la ciudad en pequeñas empresas familiares en las comunidades serranas, o bien se encuentran en la ciudad para comercializar productos enviados por sus paisanos de la sierra (Long y Roberts, 1978 y 1984). En Guadalajara, la economía urbana poco ha contribuido al desarrollo de otras localidades; por el contrario, succiona y acapara sus recursos (Alba Vega, 1985).

Por otro lado, puede ocurrir que el acceso a recursos estratégicos en la ciudad —terreno para construir vivienda, empleo, información, protección— esté mediado casi en forma exclusiva por relaciones de parentesco o paisanaje. Éste era el caso en la Barriada del Cóndor (de la ciudad de México), estudiada por Larissa Lomnitz (1975). Cuando el acceso implica además la confrontación sistemática con otros grupos y actores urbanos —por ejemplo, la negociación de permisos y servicios con las autoridades—, la asociación de paisanos y parientes puede llegar a formalizarse (cfr. Orellana, 1973; Hirabayashi, 1983). Sin embargo, el padrón de urbanización de Guadalajara ha condicionado otro tipo de procesos. Hasta 1975 —año en que se registró el primer “asentamiento irregular—, la expansión urbana ocurrió sobre terrenos privados, cuyos dueños y administradores lograron mantener un alto grado de control territorial (Vázquez, 1988). Cada familiar o individuo que llegaba a la ciudad debía —en principio— rentar o comprar por cuenta propia el lugar de la vivienda.⁶ Por sí misma, la red de parientes y paisa-

⁶ Según sus declaraciones, al llegar a Guadalajara el 49.3% de nuestros entrevistados rentó una vivienda (20% en vecindad); el 14.7% compró un lote o una casita; el 3.3% consiguió un lugar prestado (de parientes o amigos), y el 28.7% compartió casa con familiares o vivió en el lugar de trabajo. En el momento de ser entrevistados, sólo el 20% pagaba renta; el 74% tenía ya vivienda propia; el 3% vivía en algún lugar prestado, y 2% se alojaba con algún familiar. La compra de lotes urbanos a precios bajos fue facilitada por la legislación que creó los llamados *fraccionamientos populares*, de los que hablaremos más adelante. Téngase en cuenta, sin embargo, que en ciertas partes de la ciudad (los viejos barrios céntricos, por ejemplo), donde no vive actualmente ninguno de nuestros informantes, aún predomina el inquilinato. En la década de 1970, aproximadamente la mitad de los hogares tapatíos carecían de casa propia (Ramírez, 1978:18); diez años más tarde, Tomasz Sudra (1984:72) calculó que entre 200 000 y 250 000 personas vivían en vecindades, y que otras 600 000 moraban en casitas rentadas: en total, un tercio

nos —aunque continuara siendo una fuente importante de ayuda recíproca— difícilmente podía crear su propio nicho urbano. De hecho, las familias migrantes tienden a dispersarse en distintas áreas del territorio de la ciudad, a menudo muy distantes entre sí. Tal dispersión está asimismo condicionada por la necesidad que muchas unidades domésticas tienen de cambiar varias veces de domicilio antes de encontrar un lugar adecuado a sus posibilidades de pago: de nuestros entrevistados, sólo el 12% permaneció en el mismo domicilio, y hay quienes mudaron de lugar nueve o diez veces. Aunque el 41% tiene hermanos en la ciudad, sólo el 8% los tiene a todos en la misma colonia o barrio.

La etnicidad no podría ser la base de grupos distintivos para migrantes que provienen en su inmensa mayoría de un *hinterland* culturalmente homogéneo.⁷ Tampoco los sindicatos han proporcionado espacios de organización utilizables por quienes llegan a Guadalajara: primero, porque en una ciudad donde proliferan los pequeños talleres y el autoempleo en los servicios y donde incluso los establecimientos grandes y medianos presentan un alto grado de rotación, sólo una minoría de los trabajadores están sindicalizados (Tamayo, 1983; Escobar, 1986); segundo, porque las organizaciones laborales más importantes —y más aún sus líderes— son vistas con desconfianza o bien se ignora su existencia (véase cuadro 1). Los vendedores ambulantes y los “tiangueros”, por ejemplo, se ven obligados, para conseguir espacios y permisos, a “pertenecer” (y por ello a pagar cuotas) a alguna central obrera (la Confederación de Trabajadores de México [CTM], la Confederación Revolucionaria de Obreros y Campesinos [CROC], o bien la Confederación Nacional de Organizaciones Populares [CNOP], todas ellas afiliadas corporativamente al Partido Revolucionario Institucional [PRI]), pero no sienten que esos organismos genuinamente representen sus intereses. En cuanto a los partidos políticos, su actividad entre los sectores populares ha sido —y todavía lo es— muy escasa (Quintana, 1980:100).

de la población. Pero un número difícil de calcular se encuentra ahora en “asentamientos irregulares”; a éstos no se puede en rigor calificar de casatenientes, aunque tal vez lleguen a serlo, una vez “regularizada” su situación.

⁷ Existen *enclaves étnicos* de migrantes de origen extranjero —franceses, libaneses, judíos—, pertenecientes a las capas medias o a la burguesía. Los migrantes indígenas —huicholes, básicamente— que conservan su identidad son todavía un grupo insignificante numéricamente. Por supuesto, en los viejos barrios y pueblos periféricos de Guadalajara persisten rasgos de identidad indígena —manifiestos en danzas y rituales—, pero los migrantes no se insertan en estas zonas.

Cuadro 1

Opiniones sobre organismos y líderes corporativos
(en porcentajes)

<i>Opinión sobre</i>	<i>Positiva</i>	<i>Negativa</i>	<i>Indiferente</i>	<i>No lo conoce</i>	<i>No inf.</i>
CTM	32	9.3	22.7	35.3	0.7
CROC	20.7	76	—	0.7	2.7
CNOP	0.7	4.7	3.3	89.3	2.0
Fidel Velázquez Heliodoro	9.3	42.7	14	30.7	3.3
Hernández Loza*	12	25.3	8.7	46	8

* Líder de la CTM jalisciense.

Fuente: Entrevistas a 150 jefes de familia en Guadalajara.

De cualquier manera, el pertenecer a organizaciones que persistían en cuanto tales a lo largo del tiempo y que reivindicaban las demandas urbanas de los migrantes fue para éstos muy conveniente y aún necesario en la situación de Guadalajara, donde los urbanizadores privados —incluso cuando ya había reglamentos que los obligaban— y el gobierno proporcionaban servicios insuficientes y con frecuencia sólo respondían después de luchas o trámites prolongados de los colonos (Sánchez Van Dick, 1979; Morfín Otero, 1979; Regalado, 1986; Hirabayashi, 1983). Tales organizaciones tuvieron un carácter religioso, en primer término porque ciertos actores religiosos asumieron explícitamente la tarea de la promoción urbana, y fueron por mucho tiempo los únicos que la asumieron (Hernández Obledo, 1987:93). Además, tales actores —sobre todo los clérigos católicos— no necesitaban presentarse ni legitimarse ante la gente; contaban con amplio “poder de convocatoria”; tenían la voluntad y los métodos para formar cuadros y podían recurrir a una larga tradición regional de membresía en grupos piosos (Quintana, 1980:107). Un estudio sobre asociaciones voluntarias llevado a cabo en Guadalajara en la década de 1950 demostró que las asociaciones religiosas eran las que tenían más miembros y las que acusaban mayor participación (Dotson, 1953).

Los grupos parroquiales del barrio Santa Teresita

Entre 1930 y 1950, los migrantes encontraron acomodo en los nuevos barrios que surgían en la tierra privada de la periferia de Gua-

dalajara. Ahí, los empresarios urbanizadores podían hacer prácticamente lo que desearan: los reglamentos municipales eran mínimos. El crecimiento de la ciudad provocaba una fuerte demanda de trabajadores en la construcción; pero además proliferaban las pequeñas industrias y talleres —los cuales cobraron ímpetus aún mayores a partir de los años de la Segunda Guerra Mundial— y múltiples servicios eran requeridos. Esta bonanza económica ayudó a paliar el descontento de una población que había llegado a la urbe huyendo de la violencia de la Cristiada, de la represión persistente y de los enfrentamientos agrarios.⁸

El barrio de Santa Teresita nació en la década de 1920, en un amplio terreno agrícola situado al occidente de la ciudad, no lejos de las nuevas áreas residenciales. Los dueños del terreno simplemente trazaron calles rudimentarias y procedieron a vender lotes, sin preocuparse por instalar servicios de agua o drenaje, ni por construir aceras; el tamaño de los lotes dependía de lo que podía pagar el comprador. La mayoría eran muy pequeños (entre 40 y 60 metros cuadrados), pero los migrantes más ricos y algunos especuladores ciudadanos compraron espacios más amplios para construir *vecindades* (casonas multifamiliares) y rentar cuartos a las familias más pobres. Sin embargo, la llegada en 1933 de un sacerdote que traía la misión de fundar una parroquia y hacerse cargo de los fieles, marcó el comienzo de la consolidación del barrio.

El padre Román Romo era un personaje carismático y autoritario, emprendedor y agresivo, miembro de una familia alteña de ex cristeros (él mismo había sufrido cárcel y su hermano mayor fue fusilado por el ejército federal). Tras él fueron llegando otras familias, algunas de parientes y paisanos suyos, y la colonia se fue poblando alrededor de la pequeña capilla que servía como sede parroquial. Pronto el padre Romo fundó una rama local de Acción Católica —una asociación laica dependiente de la parroquia— con secciones para hombres, mujeres, jóvenes y niños. Las familias de Santa Teresita eran inducidas a participar en las reuniones de Acción Católica y por tanto ésta se convirtió, junto con las redes de parentesco, en un espacio social relevante. Fuera de estos dos espacios, el mundo urbano de los migrantes presentaba una fuerte fragmentación. Por ejemplo, el ámbito de trabajo ofrecía empleos efímeros, en obras de albañilería o en empresas pequeñas de

⁸ Durante la década de 1930 se llevó a cabo la reforma agraria en el estado de Jalisco. El proceso fue violento y no exento de contradicciones.

manufacturas o servicios.⁹ Ninguno proporcionaba la oportunidad de crear vínculos horizontales con muchas otras personas. En cambio, el ámbito parroquial permitía —y lograba— una mayor escala y estabilidad en las relaciones sociales. Incluso las actividades recreativas —teatro, cine, kermeses, fiestas— giraban en torno a la parroquia. Por añadidura, no pocos jefes de familia consiguieron empleo por recomendación del párroco y sus parientes.

Las reuniones de Acción Católica fueron también el contexto donde se buscaron soluciones a la falta de servicios urbanos. El párroco instó a los feligreses a que cavaran un pozo de agua potable y construyeran letrinas debidamente controladas. Organizó colectas y brigadas de trabajo para empedrar las calles y recoger la basura. También con trabajo voluntario y limosnas fundó escuelas para niños y niñas, un “preseminario”, un centro social, un orfanato, un hospital, un dispensario, y emprendió además la construcción de un enorme edificio para la iglesia parroquial. Al frente de estos establecimientos se encontraban parientes y amigos cercanos del cura; algunos dedicaban tiempo exclusivo a las obras parroquiales, a menudo sin cobrar un solo centavo. Por último, de las filas de Acción Católica surgieron varios comités, presididos por el propio Romo, que negociaron repetidamente con el ayuntamiento la dotación de servicios públicos al barrio. También se encargaban de visitar periódicamente tanto a los antiguos propietarios del terreno donde se construyó Santa Teresita como a las familias más afortunadas del mismo barrio (los mayores tenderos y algunos fabricantes medianos) para solicitarles donativos destinados al beneficio público.¹⁰ Después de 1950 se contó ya con pavimento, drenaje y agua domiciliaria. A partir de 1960, se instaló el servicio de electricidad y alumbrado público.¹¹ Desde entonces, Santa Teresita se encuentra plenamente integrada a la vida urbana de Guadalajara, convertida en una zona de comercio popular, y la población

⁹ La pequeña y mediana industrias han dominado el panorama del empleo en Guadalajara, como lo muestran Arias y Roberts (1985) y Alba Vega (1986).

¹⁰ La Acción Católica permitía la creación de vínculos con ciertas personas de posición social elevada —que no vivían en Santa Teresita—, que se convirtieron en benefactores del barrio; además de ayudar en los trámites de urbanización, donaban despensas y juguetes para los niños de las escuelas y contribuían a las obras materiales de la parroquia.

¹¹ Las obras fueron realizadas mediante el sistema de “colaboración y plusvalía”, peculiar a las finanzas municipales de Guadalajara: los propietarios pagaban cuotas especiales que redundaban en una valorización formal del suelo urbano (cfr. Vázquez, 1984).

es ahora mucho más heterogénea; pero el padre Romo continuó siendo la figura dominante en el barrio, hasta su muerte, ocurrida en 1981.¹²

A través de sus sermones, de sus artículos en el periódico parroquial, de las obras de teatro que escribía y de su incansable contacto personal con las familias, el párroco transmitía un discurso de catolicismo integrista, unido a una ética de trabajo y cooperación. Fomentaba las prácticas religiosas (“devociones”) tradicionales —confesión, comunión, rezo del rosario, novenas, visitas al Santísimo...—, donde se concedía especial importancia a la relación individual con Dios, la Virgen y los santos. En las escuelas parroquiales, la pereza y la falta de éxito eran severamente reprobadas y castigadas. De la feligresía en general se demandaba trabajo voluntario y continuo, y al mismo tiempo se repetía que la primera obligación era “sacar adelante a la familia”. De hecho, muchas de las personas cercanas al padre Romo prosperaron económicamente y sus hijos son ahora miembros de la clase media profesional. Por otro lado, aparecía en el discurso y en la práctica una hostilidad tanto hacia el Estado liberal y revolucionario, como hacia todo lo que se desviara de la ortodoxia y pureza de costumbres. No se toleraban las modas “provocativas”. Las escuelas parroquiales nunca buscaron el reconocimiento gubernamental, pues eso implicaba aceptar la influencia del laicismo oficial. En el curriculum tenían gran relevancia las clases de religión e historia de la Iglesia católica; en la versión de la historia de México que se enseñaba los héroes eran los católicos ortodoxos, y los liberales y masones eran los villanos.¹³ Los protestantes nunca pudieron entrar abiertamente al barrio; cuando los predicadores o propagandistas evangélicos osaban presentarse, el sacristán, en bicicleta y tocando una campana, convocaba a los muchachos para que los expulsaran a pedradas. Sufrían iguales ataques quienes intentaban abrir cantinas o bares de prostitutas, e incluso la policía tuvo que contar con el beneplácito del párroco.

En materia de política formal, los feligreses de Santa Teresita

¹² Cuando murió *Tata Romo* (como se le conocía en el barrio), las campanas doblaron 24 horas seguidas. Su cuerpo fue expuesto en una vitrina colocada en posición vertical junto al altar mayor y lo “visitaron” miles de personas. Sus admiradores lo consideran “un santo”, y cada año se conmemora solemnemente el aniversario de su fallecimiento.

¹³ Para el padre Romo el héroe nacional más importante era Agustín de Iturbide, primer emperador de México, cuyo nombre se asignó a la escuela para niños y a una calle importante del barrio.

simpatizaban con los partidos conservadores, particularmente el Partido Acción Nacional (PAN), que siempre obtenía el mayor número de votos vecinales.¹⁴ El Partido Sinarquista, aún más inclinado a la derecha, también obtenía votos del barrio; de aquí salió el único candidato de este partido que compitiera por la gubernatura del estado (en 1964). No obstante, en la vida cotidiana el rechazo al gobierno era algo abstracto y banal. El padre Romo no hablaba de política en el púlpito, pues el cardenal arzobispo de Guadalajara lo tenía prohibido;¹⁵ además era obvio que el ayuntamiento priista había ido respondiendo favorablemente a las demandas de servicios urbanos y que el propio cura tenía amigos en la administración municipal. La única manifestación antigubernamental violenta ocurrió en 1961, cuando Santa Teresita se convirtió en uno de los ejes de la protesta contra la imposición de libros de texto oficiales en las escuelas primarias. Pero la beligerancia duró poco, gracias a la intervención apaciguadora del propio cardenal arzobispo.

En los últimos 15 años de vida del padre Romo, disminuyó el control parroquial sobre el territorio del barrio. Tanto él como sus principales colaboradores habían envejecido y las siguientes generaciones se dispersaron por toda la ciudad. Se derribaron las vecindades, se construyeron edificios comerciales, se abrieron escuelas de gobierno, brotaron negocios de todo tipo —incluso cantinas—. La gente ya no iba al hospital parroquial sino a clínicas gubernamentales. Apareció mucha gente nueva, incluso ateos y protestantes. Actualmente los grupos de Acción Católica continúan siendo fuertes, pero su influjo ha quedado virtualmente reducido al ámbito de las prácticas religiosas.

Las Comunidades Eclesiales de Base de Santa Cecilia

Durante la década de 1940 se promulgaron en Guadalajara varias leyes y reglamentos de urbanización que condicionaron, sobre todo a partir de 1950, la aparición de un nuevo tipo de asentamiento en

¹⁴ Santa Teresita forma parte del vasto distrito electoral I, donde al PAN le han sido reconocidas varias victorias en las elecciones de diputados locales y federales (Alonso, 1987). El ayuntamiento de Guadalajara siempre ha estado en manos del PRI. En las elecciones presidenciales de 1988, se registró un incidente en una de las casillas del barrio: la gente impidió por la fuerza que las urnas fueran retiradas antes del plazo oficial.

¹⁵ José Garibi Rivera, primer cardenal mexicano, fue uno de los principales artífices del reacomodo pacífico (la "complicidad equívoca", lo llama Soledad Loae-

la periferia de la ciudad: el fraccionamiento popular (Sánchez Van Dick y Morfín Otero, 1984). Éste era —como los barrios de las décadas previas— creado directamente por empresarios, en tierras de propiedad privada. Debía contruirse de acuerdo con un proyecto expresamente autorizado por el ayuntamiento, que garantizaba la provisión de servicios —aunque éstos no tenían grandes exigencias de calidad—¹⁶ y los lotes no podían venderse antes de que los servicios estuvieran instalados. Entre 1950 y 1970 brotaron como hongos más de 200 fraccionamientos populares; en muy pocos de ellos la ley se cumplió al pie de la letra. Para evitar las exigencias reglamentarias, los empresarios con frecuencia sobornaban a las autoridades y a los inspectores municipales. Por otra parte, las familias que llegaron a estos asentamientos eran migrantes, pero no recientes: la mayoría llevaban algunos años en la ciudad, viviendo precariamente en vecindades (en barrios como Santa Teresita o en el viejo centro). Aunque la economía de Guadalajara seguía creciendo, ya no era fácil poner un taller por cuenta propia y convertirlo en una pequeña empresa. Lo que abundaba era el trabajo domiciliario o de “maquila”, controlado por comerciantes que pagaban muy poco y exigían mucho (Padilla Dieste, 1978). En este contexto, y en varios fraccionamientos populares, se fundaron las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), a finales de la década de 1960.

Como es sabido, estas asociaciones surgieron originalmente en Brasil y han representado un intento de renovación radical de ciertos grupos en la Iglesia católica. En América Latina, como en otras partes, la Iglesia había sido sacudida por los planteos antiautoritarios del Concilio Vaticano II y de la reunión episcopal de Medellín, así como por las encíclicas sociales de Juan XXIII y Pablo VI, que urgían un mayor compromiso con los pobres y una búsqueda de justicia mediante el cambio en las estructuras sociales (De la Rosa, 1979; Concha Malo *et al.*, 1986; Levine [ed.], 1986). De hecho, la inquietud por la justicia social no era nueva en muchos grupos de cristianos. En México, a su vez, la Iglesia participaba del desencanto generalizado por el recrudecimiento del autoritarismo y del malestar de la clase media por la matanza de estudiantes en 1968. Una característica de la nueva Iglesia fue que muchos miembros de las

za) entre la Iglesia católica y los gobiernos posrevolucionarios en las décadas de 1940 a 1960. (Cfr. Loaeza, 1985:47-52; González y Alba Vega, 1989.)

¹⁶ Los llamados fraccionamientos populares (a diferencia de los residenciales) podían vender lotes pequeños, empedrar las calles en vez de pavimentarlas, construir aceras estrechas y, en general, utilizar materiales de bajo costo en las instalaciones de alumbrado, drenaje y agua.

órdenes y congregaciones religiosas decidieron vivir en las áreas rurales pobres y las zonas urbanas populares (cfr. Alonso, 1988). El lenguaje y la justificación ideológica de estos grupos estaban dados por la "teología de la liberación", que penetraba hasta las diócesis más conservadoras —como la de Guadalajara—, en buena medida a través de la Compañía de Jesús.

El fraccionamiento de Santa Cecilia creció rápidamente entre 1965 y 1975 (actualmente viven ahí más de 60 000 personas).¹⁷ En 1970 el recién nombrado párroco propició las CEB, con la ayuda de tres grupos —dedicados a "la promoción popular"—, que se instalaron en el fraccionamiento: una comunidad de religiosas de la Congregación del Sagrado Corazón; otra de jesuítas, y una asociación de jóvenes profesionales y universitarios, el Instituto Mexicano de Desarrollo Comunitario (Imdec), que realizaban trabajo voluntario también en otras zonas urbanas. Las CEB son grupos de vecinos que se reúnen al menos cada semana a leer la Biblia para —como ellos dicen— "encontrar la pertinencia de la palabra de Dios en la vida cotidiana".¹⁸ En su inicio estaban a cargo de las religiosas y atraían sobre todo a mujeres. Poco a poco, la presencia de los jesuítas propició la participación de los varones. Así, las reuniones de las CEB se fueron convirtiendo en el único espacio donde sistemáticamente se discutían los problemas comunes: desempleo, bajos salarios, carestía de los artículos de consumo, dificultades en la obtención de materiales para construir la vivienda y, muy particularmente, las deficiencias de la colonia: mal funcionamiento del drenaje y del servicio de agua potable, deterioro del empedrado, falta de teléfonos y transportes públicos. Cada CEB enviaba un delegado a las reuniones generales del fraccionamiento; de ellas surgieron soluciones o intentos de solución a los problemas comunes. Por ejemplo, los universitarios del Imdec crearon varias cooperativas: talleres manufactureros, una tienda de abarrotes y un depósito de materiales de construcción.¹⁹ Varias asambleas masivas de-

¹⁷ Una descripción detallada de Santa Cecilia, así como un análisis de las estrategias económicas de sus habitantes, puede encontrarse en el libro de Kathleen Logan (1984).

¹⁸ El punto de partida de la discusión es un texto bíblico y una "guía o ficha" que sugiere preguntas concretas y adelanta comentarios. Más sobre las CEB —que en principio fueron conocidas como Comunidades Cristianas de Base: CCB— en México puede encontrarse en De la Rosa (1985), Concha Malo *et al.* (1986) y Padilla Dieste y Lozano (1988).

¹⁹ El éxito de estas cooperativas dependió, en buena parte, de un subsidio conseguido por los jesuítas.

nunciaron el problema de los malos servicios públicos y organizaron —junto con otras CEB de la ciudad— marchas multitudinarias de protesta contra el ayuntamiento. Estas marchas obtuvieron resultados positivos. Uno de los dirigentes del Imdec fue incluso contratado por el ayuntamiento para hacerse cargo de los trámites y demandas de las colonias populares de la ciudad. Sólo duró en el puesto algunos meses, pues resultó demasiado radical para el gusto de los municipales; pero, de todas maneras, se logró mejorar en los servicios de agua y drenaje, y una línea de autobuses llegó por fin al fraccionamiento.

Entre 1972 y 1974, Santa Cecilia vivió en continua efervescencia (Núñez, 1985:198-220). El párroco y los jesuitas celebraban misa y otros rituales a media calle o en lotes vacíos. En estos rituales, el discurso recurrente hacía hincapié en la necesidad de la liberación del pecado y el sufrimiento mediante la justicia y, en consecuencia, pregonaba que la transformación de la sociedad era un deber cristiano. Todos los domingos por la tarde, en el gran atrio de la iglesia parroquial, ante un auditorio masivo —llegaron a estar presentes más de 30 000 personas—, las CEB y el Imdec realizaban un festival con obras de teatro, canciones y piezas de oratoria; de nuevo, los motivos cristianos se combinaban con temas de justicia y cambio radical. Un periódico semanal difundía las mismas ideas y servía como vehículo de discusión general. Lo más novedoso fue quizás el deseo de formar una especie de gobierno autónomo del fraccionamiento, mediante una asamblea de representantes, de donde surgieron varios comités encargados de problemas o asuntos específicos: salud, limpieza pública, educación, comunicación social... El ayuntamiento y el PRI trataron de socavar este intento mediante la implantación de una junta de vecinos manejada por las autoridades, pero esta junta nunca logró mucho apoyo local (Logan, 1984:95-97).

La efervescencia fue menor después de 1975. Un nuevo párroco, celoso de su autoridad, hostilizaba a los jesuitas y a las monjas. Las cooperativas perdían dinero. Los comités y la asamblea dejaron de tener una función muy clara, una vez que el ayuntamiento se hizo cargo cabalmente de los servicios públicos urbanos y comenzaron a funcionar otras agencias estatales —escuelas, guarderías, clínicas, vigilancia. La última gran movilización, que resultó en una mejoría notable del servicio de agua, tuvo lugar en 1978. Además, quienes ejercían el liderazgo —jesuitas, monjas, universitarios y los líderes emergentes en el propio barrio— mostraban profundos desacuerdos internos sobre una serie de asuntos importantes. Por ejem-

pío: ¿debían las CEB restringirse a asuntos puramente religiosos, para permitir el resurgimiento de un organismo civil? ¿Debía pedirse eficiencia contable a las cooperativas? Pero la cuestión decisiva se refería a las relaciones entre las CEB y los partidos de izquierda.

A partir de la década de 1970, la liberalización de las leyes electorales y la "apertura democrática" que el gobierno proclamaba permitieron la operación abierta de los grupos y partidos de izquierda. En 1978, arribó a Santa Cecilia un jesuita —el padre N.—, que tenía fuertes conexiones con el Partido Socialista de los Trabajadores.²⁰ Este partido mostró especial interés en organizar grupos demandantes de vivienda en Guadalajara para fraccionamientos populares. Gracias al padre N., se crearon "comités populares" en la zona oriente, que a su vez orquestaron una invasión masiva de tierra en el ejido de la antigua comunidad agraria de Tetlán, cercana a Santa Cecilia.²¹ Inevitablemente, los jesuitas fueron acusados de agitación política ante el cardenal y como consecuencia el provincial de la Compañía de Jesús los sacó del fraccionamiento. Igualmente, algunas de las monjas consideradas "radicales" fueron desplazadas (cfr. Quintana, 1980:108). Entre tanto, varios líderes de las CEB se unieron a un grupo político regional, el Movimiento Popular Independiente (MPI), que buscaba vincularse con movimientos populares de otras partes de México.²² Aunque el MPI no duró

²⁰ El PST combina extrañamente un liderazgo nacional muy cercano al PRI y bases amplias reclutadas mediante pactos con movimientos sociales (Alonso, 1985). En 1988 se unió al Frente Democrático Nacional (la coalición cardenista), para romper con él en 1989.

²¹ Como se sabe, los ejidos no pueden privatizarse (ni urbanizarse) sino mediante un decreto presidencial. Pero en Guadalajara, después de las invasiones organizadas por el PST, cuyos participantes fueron evacuados por miembros del Ejército Nacional, el propio gobierno promovió (ilegalmente) la toma pacífica de terrenos ejidales, para quitarle banderas al movimiento popular. Nunca más se registró en Guadalajara una invasión organizada.

²² Los antecedentes del Movimiento Popular Independiente en Guadalajara se remontan a la formación de un taller de Metodología, promovido por el Imdec, en el que coincidían los promotores de cinco colonias de la periferia de Guadalajara. Estos promotores crearon luego un taller de Bases, de participación más amplia, y luego una organización —todavía muy vinculada a las CEB— llamada Frente Popular Independiente, que luego se convirtió en MPI. Uno de sus propósitos era crear un espacio autónomo frente a las jerarquías religiosas y los partidos políticos. Otro, fortalecerse mediante alianzas con otras organizaciones de base. A través de la Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (Conamup), el MPI pudo establecer una serie de relaciones con grupos independientes de obreros, la Coordinadora Sindical Nacional (Cosina), campesinos, la Coordinadora Nacio-

mucho —se disolvió en 1981 por divergencias ideológicas internas—, fue ocasión de divisiones en las CEB. Para colmo, los universitarios del Imdec también habían entrado en conflicto con las monjas y con gente de la CEB —por recriminaciones de autoritarismo— y acabaron por dejar Santa Cecilia.²³

En los últimos diez años, las CEB han disminuido en número —de 60 en 1975 eran 15 en 1986. Asimismo, podemos distinguir ahora tres tipos de comunidades. El primero redujo su papel al ámbito religioso y depende fuertemente de la parroquia; el segundo continúa discutiendo temas sociales y está vinculado a las CEB nacionales; el tercero guarda relaciones con grupos políticos de izquierda. Con todo, siguen funcionando conjuntamente como una red eficaz de comunicación e incluso de movilización. Gracias a esta red, los miembros y muchos ex miembros de las CEB han participado —con otras organizaciones populares de la zona metropolitana de Guadalajara— en marchas de protesta por la carestía de la vida o por la ineficiencia de los servicios públicos y en colectas de ayuda para Nicaragua y El Salvador, con cuyas CEB mantienen contactos. También han alojado y alimentado a miembros de CEB rurales que vienen a Guadalajara a protestar por invasiones ejidales o por corruptelas de las autoridades. Por otra parte, miembros y ex miembros de las CEB, como tendencia, votan por la izquierda: en las elecciones presidenciales de 1988, Santa Cecilia fue uno de los lugares donde el Frente Democrático Nacional obtuvo un número significativo de votos.

La Iglesia de la Luz del Mundo

Hace unos 60 años, la Iglesia de la Luz del Mundo fue fundada en Guadalajara por un personaje conocido como el Hermano Aarón. Él se llamaba anteriormente Eusebio Joaquín González, pero, según la historia oficial, la noche del 6 de abril de 1926, encontrándose en Monterrey, tuvo una revelación divina que le ordenaba cam-

nal Plan de Ayala (CNPA) y maestros Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), antes de su final desintegración (Hernández Obledo, 1987:76-92).

²³ El Imdec fue dejando poco a poco las tareas de promoción de cooperativas y organizaciones de base para especializarse en la creación de métodos y técnicas de comunicación popular. Actualmente, su reputación en este campo se extiende a varios países de América Latina.

biar su nombre y encaminarse a Guadalajara para fundar la verdadera Iglesia.²⁴

Entre 1927 y 1935, Aarón se dedicó a predicar en varios pueblos de Jalisco, Colima, Nayarit y Michoacán. Lo hacía a la salida de las iglesias católicas y por ello fue golpeado “y sufrió cárcel siete veces”. Para sostenerse, vendía calzado en los mercados callejeros y su esposa preparaba buñuelos (Ibarra y Lanczyner, 1972:14). En 1935 obtuvo la autorización legal para abrir un templo, al que llamó La Luz del Mundo, en un barrio popular de Guadalajara. Contaba entonces con un centenar de feligreses. En 1940, la naciente iglesia se mudó a un recinto más amplio, también en una zona popular. En 1943, Aarón tuvo otra visión nocturna, en la que se le conminaba a autobautizarse por inmersión en nombre de Jesús, pues sus bautismos anteriores habían sido inválidos.²⁵ Para tal propósito, construyó una pileta en su templo y anunció la ceremonia a los cuatro vientos; el autobautizo —celebrado el 18 de julio de 1943— atrajo nuevos simpatizantes, sometidos a su vez al mismo ritual. En 1950 había tal vez dos millares de *aaronitas* en Guadalajara y un puñado de pequeñas congregaciones en los alrededores. Con los diezmos y las contribuciones de los fieles, podían sostenerse Aarón y los ministros por él nombrados e incluso emprender obras de ampliación de la Iglesia.²⁶

En 1952, Aarón hizo un trato con uno de los grandes especuladores urbanos tapatíos, por el cual 14 hectáreas situadas en el oriente de la ciudad —en una zona aún poco poblada— serían vendidas en lotes exclusivamente a los miembros de la Iglesia de la Luz del

²⁴ Eusebio Joaquín nació en Colotlán, Jalisco, el 14 de agosto de 1898. Sirvió en el ejército de las épocas de Obregón y Calles; como militar, vivió en Torreón y en San Pedro de las Colonias (Coahuila), donde conoció a predicadores protestantes de diverso tipo. Las fuentes principales para la historia oficial de su conversión son: *a*) un sermón pronunciado por Samuel Joaquín —hijo de Aarón y su sucesor en el liderazgo de la iglesia— el 4 de abril de 1971, grabado por Alisa Lanczyner y Araceli Ibarra y citado profusamente por ellas mismas en su monografía sobre La Luz del Mundo (Ibarra y Lanczyner, 1972); *b*) el artículo de Fernando Flores (1984).

²⁵ Sin duda, Aarón fue bautizado en su infancia dentro del catolicismo, aunque nadie ha buscado nunca el acta de bautismo. Después, en San Pedro de las Colonias, fue bautizado por dos profetas *free lance*, Saulo y Silas (a quienes luego siguió y sirvió por varios meses); pero no por inmersión sino por derramamiento de agua y según la fórmula trinitaria; ambos procedimientos, según la visión de 1943, son ilegítimos (Morán, 1986:145-146).

²⁶ El nombre *aaronita* se usa aquí por comodidad; no es el preferido por los miembros de la Iglesia. Sus enemigos los llaman despectivamente *nagualones*, pues las mujeres visten faldas largas.

Mundo (Morán, 1986:109, 122). Así nació la Colonia Hermosa Provincia, cuya fundación y consolidación fueron posibles merced a una alianza explícita entre los aaronitas y el gobierno. Según cuentan los propios discípulos de Aarón, éste, que había sido militar en sus años mozos, tenía buenas relaciones con muchos funcionarios; de hecho, sirvió en Coahuila a las órdenes del general Marcelino García Barragán —gobernador de Jalisco de 1943 a 1947—, quien le mostraba simpatía (cfr. Ibarra y Lanczyner, 1972:7). Sea como fuere, el caso es que Aarón y los suyos pudieron diseñar y luego controlar el espacio de la colonia, a cambio de trabajo voluntario en las obras de urbanización y de otorgar apoyo político al gobierno y —explícitamente— al PRI.²⁷ Las primeras tareas consistieron en la desecación y nivelación de los terrenos y la construcción de una muralla en torno al fraccionamiento. Las calles —con nombres de lugares bíblicos— se trazaron en forma de estrella o *arrondissement*, en torno a un gran espacio reservado para la construcción del templo, la casa de Aarón y los edificios de servicio colectivo. Dos tipos de vivienda fueron diseñados: la casita unifamiliar (para quienes contaban con un poco más de dinero) y la casa colectiva, una especie de vecindad mejorada (pequeños apartamentos con un patio común). En 1958 virtualmente todas las familias de La Luz del Mundo —excepto las que vivían fuera de Guadalajara— se habían mudado a la Hermosa Provincia, adonde también llegaron muchos nuevos conversos.

Sin abandonar su papel de profeta —en el sentido weberiano: anunciaba una verdad que sólo a él había sido directamente revelada—, Aarón se convirtió en gobernante y juez (Weber, 1964, 1:356-364), en el Calvino mestizo de una Ginebra polvorienta. Desde su fundación, la vida de la colonia ha girado en torno a la actividad del templo: se celebran largas y concurridísimas ceremonias, al amanecer, al mediodía y al atardecer, que se transmiten por altavoces hasta el último rincón. El templo es asimismo la sede de un sistema de control de las personas y del territorio.²⁸ Aarón, a quien todos llamaban “el Apóstol”, creó una jerarquía piramidal: él se encontraba en la cúspide; le seguían los pastores, los diáconos, los *obreros* o aspirantes al servicio del Señor, y por último,

²⁷ En el Archivo Municipal de Guadalajara (Ramo de Fraccionamientos, Expediente Hermosa Provincia) se conservan las cartas de Aarón a diversos presidentes municipales, donde literalmente promete apoyo a las campañas del PRI.

²⁸ Nuestros informantes de la Iglesia de La Luz del Mundo niegan que exista algún tipo de control más que el de la fe: ésta es un don divino, y por tanto nadie puede ser obligado a creer o a vivir conforme al Evangelio.

los fieles en general, que desde entonces han debido cumplir cuotas de trabajo voluntario. Las tareas de todos se han regido mediante “ministerios” —organizaciones encargadas de aspectos tanto litúrgicos como comunitarios. Se fundaron así el Ministerio de la Oración, el de Trabajo, el de Salud y Bienestar Social, el de Obras Públicas, el de Cultura y Educación Cristiana y el de Relaciones Exteriores.²⁹ Ha sido una prioridad el proteger a los desvalidos, por ejemplo mediante colectas diarias de alimentos para las viudas, los enfermos y los ancianos. El Ministerio de Trabajo ha asegurado a los miembros de la Iglesia empleo productivo. En la Hermosa Provincia se crearon talleres para elaborar salsa de chile embotellada y panaderías, cuya producción se comercializaba en mercados callejeros de otras colonias populares. Se abrieron también tiendas de abasto para la feligresía. Los contactos de Aarón y de otros fieles consiguieron puestos de trabajo fuera de la colonia: en una embotelladora, en una gran fábrica de pan y pasteles y en la construcción; según testimonio de varios arquitectos e ingenieros de la ciudad, los aaronitas suelen ser magníficos albañiles: cumplidos, sumisos y diestros. Con todo, era norma que nadie podía salir a trabajar (ni a estudiar o pasear) fuera del recinto amurallado sin permiso del Apóstol (Ibarra y Lanczyner, 1972:48-52). La idea ha sido evitar la contaminación del mundo externo: a los feligreses se les pide no ir al cine, ni ver televisión, ni escuchar radio, ni disiparse en diversiones profanas. Las mujeres deben vestir con gran recato; las relaciones entre jóvenes de distinto sexo han de ocurrir en un ambiente de respeto; el noviazgo —nunca con extraños— no debe durar ni poco ni mucho tiempo: tres meses, “...con el fin de evitar el relajamiento, en una forma honesta y respetuosa, para honra de sí mismos, de familiares y de la Iglesia” (Álvarez Pérez, 1984:24). La escuela primaria federal, fundada a petición del propio Aarón, tuvo al comienzo maestros ajenos a la Iglesia de la Luz del Mundo; pero éstos aceptaron respetar las costumbres y creencias de los niños.

El Hermano Aarón murió en 1964. En sus últimos días, “impuso las manos” a Samuel, su segundo hijo, porque el Señor se lo había revelado como sucesor. El heredero tenía apenas 27 años y buscó mantener la estructura que su padre había fundado; pero debió al mismo tiempo enfrentar un proceso de crecimiento y transformación. La Hermosa Provincia, al final de la década de 1960, albergaba más de 5 000 habitantes y estaba rodeada por fraccionamientos populares igualmente densos. No tenía sentido mantener

²⁹ Los nombres de los ministerios han cambiado a lo largo del tiempo.

el circundante muro de ladrillo; éste desapareció poco a poco. La gran labor de proselitismo emprendida por Aarón había rendido frutos: en Tepic y Veracruz existían colonias exclusivas de aaronitas y, de acuerdo con sus propias cifras, la Iglesia contaba con 80 templos y 40 000 adeptos diseminados en la República Mexicana, otros 40 templos y 40 000 fieles en California, Texas, Centroamérica y Colombia (Ibarra y Lanczyner, 1972:35-36). La Hermosa Provincia se convirtió en la *Meca* de peregrinaciones multitudinarias que venían a las ceremonias conmemorativas (de la conversión y bautismo de Aarón y sobre todo de su natalicio: el 14 de agosto, cuando se celebra la fiesta de la Cena del Señor). Se construyeron albergues para los peregrinos (que se han seguido ampliando a través de los años) y en 1971 se inauguró un nuevo templo, de atrevido diseño. Entre tanto, el Hermano Samuel decidió modernizar en cierta medida su Iglesia y así fortalecerla institucionalmente. Creó un hospital dotado de instrumentos complejos. Animó a los jóvenes a proseguir estudios más allá de la primaria, y consiguió para ellos becas estatales; poco a poco, las muchachas aaronitas fueron maestras y enfermeras en la escuela y el hospital. En 1978 se inauguró la escuela secundaria. Hoy en día, un puñado de fieles asiste a la universidad y se ha logrado atraer a varios profesionales. Para apoyar las actividades de los ministerios existe un centro de cómputo que amplía y renueva constantemente su técnica e instrumentos. En 1984 comenzó la construcción de un tercer templo, de ambiciones faraónicas, diseñado y calculado gracias a la utilización de programas electrónicos de alta especialización. Será el edificio religioso más grande del occidente de México; su cúspide se alzará a 80 metros de altura y tendrá capacidad para 25 000 personas (De Anda, 1989). Por otro lado, las peregrinaciones de agosto, hoy en día, atraen a la colonia más de 100 000 fieles o simpatizantes: los aaronitas dicen que su Iglesia sobrepasa el millón de miembros, repartidos en todos los países de América, varios países europeos e incluso en Australia.³⁰

El Apóstol Samuel viaja incesantemente y ya no se ocupa en persona de todas las cuestiones de gobierno. Inevitablemente, el crecimiento y heterogeneidad de la feligresía presentan nuevos desafíos al sistema de control: la mayoría de los varones jóvenes, por

³⁰ Algunos informantes aseguran que el número de fieles llega a cuatro millones. Sobre el carácter multitudinario de las peregrinaciones a la Hermosa Provincia, véanse los reportajes publicados en los diarios de Guadalajara *El Informador* y *El Occidental*, los días 13, 14 y 15 de agosto de 1989.

ejemplo, trabajan fuera del territorio aaronita. Sin embargo, el ritmo de vida de la colonia sigue estrictamente regulado desde la Iglesia y sus ministerios. Y el apoyo del gobierno y del PRI continúa tan fuerte como siempre; en 1979 el gobierno del estado concesionó a ciertos líderes del partido oficial el reparto de varios predios ejidales no lejanos a la Hermosa Provincia,³¹ y Samuel pudo conseguir uno de ellos donde fundó una nueva colonia a la que llamó Bethel (y a la que luego se trasladó, en un *tour de force*, piedra por piedra, el segundo templo de la Hermosa Provincia). Pronto Bethel —como había sucedido años antes con aquella— contó con mejores servicios que los fraccionamientos vecinos. En general, las obras en ambas colonias —incluyendo los mismos templos— son subsidiadas por el estado. Por otra parte, no hay campaña electoral del PRI donde no participen activamente varios miles de fieles de La Luz del Mundo: reciben a los candidatos con gran entusiasmo, acuden en camiones a mítines en otras partes de la ciudad (y hasta fuera de ellas) y reparten propaganda (Morán, 1986:127). El coro de la Hermosa Provincia ha actuado frecuentemente en fiestas organizadas por el ayuntamiento y el gobierno del Estado (De Anda, 1989:5). Entre los aaronitas priva la idea de que hay que obedecer a la autoridad constituida: “dar al César lo que es del César”, y se valora positivamente la tradición “liberal y revolucionaria” —de libertad religiosa y progreso social— en contra de los grupos “conservadores y reaccionarios” que supuestamente querían imponer por la fuerza el catolicismo y perseguir a los evangélicos (García García, 1988:1). Se rechaza al PAN, que es considerado como filocatólico, y a la vez se aborrece a los partidos de izquierda, que “llevarían a México al comunismo y al ateísmo” (Morán, 1986:148-149).

Consideraciones finales

A primera vista, las tres organizaciones religiosas presentadas en este trabajo tienen en sus historias varios rasgos en común: 1) reclutaron principalmente a inmigrantes pobres; 2) han demandado de sus miembros una fuerte adhesión personal y emotiva, que es consecuencia —de manera más obvia en el tercer caso— de un proceso de *conversión*; 3) la adhesión se traduce en una “ciencia de salvación” y al mismo tiempo en una exigencia ética (o ascéti-

³¹ Algunos de esto predios eran precisamente los que el PST había invadido un poco antes. Véase la nota 21.

ca): un código de conducta público que hace posible la evaluación de las acciones de los fieles (Weber, 1964, 1:427-428); 4) esta “ciencia de salvación” implica el rechazo de ciertos elementos del mundo “profano”, pero no una separación total del mundo: se trata de un “ascetismo intramundano” que conlleva la exigencia de *transformar* la realidad circundante (*ibid.*:429); 5) la acción transformadora se concibe no sólo en términos individuales sino como acción colectiva organizada; 6) esta acción colectiva se despliega en forma privilegiada en un territorio urbano acotado: por lo menos en un momento clave de su existencia las organizaciones religiosas se definieron como organizaciones *vecinales*; 7) en tales organizaciones, han existido expectativas y oportunidades para un alto grado de participación de las bases, y 8) una función estratégica de las organizaciones ha sido la intermediación con respecto a la sociedad global y el gobierno.

En la práctica, estos rasgos no se encuentran realizados de una manera unívoca. Por ejemplo, aunque el origen de clase de la membresía es similar en los tres casos, podemos notar procesos significativos de movilidad ascendente en Santa Teresita y en la última década de la Hermosa Provincia; no así en Santa Cecilia. Asimismo, el proceso de conversión puede interpretarse en un sentido general (para los tres casos) como el resultado de una búsqueda de seguridad y orden en el mundo desconocido y amenazante de la ciudad —lo que William James (1958:146-147) llamaría la “búsqueda de unificación”— pero presenta variaciones significativas. Para los feligreses de Santa Teresita y los seguidores del profeta Aarón, la nueva vida espiritual significó tanto la devoción personal a un líder como la afirmación o el descubrimiento de una relación individual e intransferible con Dios. En el caso de los aaronitas esto lleva incluso a estados de “posesión del Espíritu”, donde los fieles entran en éxtasis, hablan en lenguas y sufren alucinaciones sensoriales (Ibarra y Lanczyner, 1972:30-31). Desde esta perspectiva, el *milagro* —una palabra empleada con frecuencia— consiste en un favor otorgado desde el cielo, gratuitamente, a un individuo: en Santa Teresita se llama la atención sobre curaciones o cambios radicales de conducta; en la Luz del Mundo se cuentan casos como el de un hombre que cayó desde el techo del templo en construcción sin sufrir ningún daño, o los conocimientos extraordinarios que adquieren los fieles sin esfuerzo alguno de su parte o, por supuesto, la clarividencia infusa del Hermano Aarón y de su hijo y sucesor.³² En cam-

³² Uno de nuestros informantes de la Hermosa Provincia nos dijo con toda

bio, los miembros de las CEB hablan de “encontrar a Dios en los demás, en la comunidad”. En palabras de un informante: como dijo monseñor Óscar Arnulfo Romero, “yo me convertí cuando me di cuenta de cuál es la verdadera Iglesia: no es la de los ricos, porque lo que importa para Cristo es la Iglesia de los pobres”. En consecuencia, no se define el milagro como algo que “cae del cielo”: “los milagros los tenemos que hacer nosotros en la tarea... para promover la concientización liberadora (*sic*)...”; “el milagro es la organización popular”. De estas concepciones diferentes se deducen diversos códigos éticos (y ascéticos) y distintas formas de plantear la acción colectiva de la organización.

No quiere decir esto que en el código de conducta propuesto por los discursos religiosos de Santa Teresita y La Luz del Mundo no se evalúe positivamente la solidaridad comunitaria, entendida fundamentalmente en términos de *caridad cristiana*: su importancia en el Evangelio es insoslayable. Pero en el discurso de las CEB el concepto *caridad* tiene connotaciones distintivas: “tener caridad es luchar contra la opresión”. Otra dirigente se expresó así: “ser cristiano es un proyecto de vida en la línea de la organización popular”. *Liberarse del pecado*, para las CEB, representa la abolición de la injusticia social; es decir, ésta constituye la expresión más acabada del mal. La acción transformadora que los cristianos deben protagonizar es, según las CEB, una revolución social, de ser posible no violenta, que lleve a una redistribución radical de la riqueza y de las oportunidades de vida. En contraste, para los discípulos del Padre Romo y para los del Hermano Aarón la acción transformadora ha de dirigirse primeramente hacia la purificación de la conducta personal y familiar; la acción colectiva tiene como justificación el facilitar el encuentro personal con Dios. Los términos *injusticia social* y *opresión* ni siquiera aparecen en el vocabulario discursivo (y en Santa Teresita incluso se aplaudía el éxito económico privado).

Sin embargo, el discurso cobra vigencia en las normas o expectativas de conducta que una organización puede efectivamente imponer sobre sus miembros. En nuestros tres casos, la coacción moral de las organizaciones tenía un ingrediente esencial: la búsqueda de recursos y servicios en un contexto espacial urbano. En la medida en que *la apropiación de lo urbano* no podía ocurrir en términos

seriedad que los responsables de la construcción de su enorme y complicadísimo templo eran personas que nunca habían estudiado ingeniería o arquitectura: su labor obedecía a la inspiración divina.

individuales o domésticos, la solidaridad vecinal participativa se convirtió en un valor práctico incluso en las organizaciones donde predominaba el discurso individualista. Con todo, las formas de participación eran matizadas por el papel que la autoridad desempeñaba en las diversas organizaciones. Si —como lo ha sugerido Levine (1986:15)— en las CEB encontramos una “experiencia congregacional” comparable a la de los puritanos ingleses del siglo xvii —donde se desdeña la jerarquía y se exalta el igualitarismo simbolizado en el derecho de todos a opinar e interpretar la Biblia (cfr. Weber, 1964, i:373)—, tanto el párroco Romo como los apóstoles Aarón y Samuel exigían la aceptación indisputada de su autoridad. Participar significaba someter las iniciativas al superior y obedecer con entusiasmo. En las CEB de Santa Cecilia, la experiencia participativa igualitaria fue especialmente relevante para las mujeres: incluso implicó en muchos casos el cuestionamiento de los papeles domésticos y, concomitantemente, de aspectos importantes de la moral tradicional. Así, *liberarse de la opresión* significaba cuestionar la sumisión al padre, los hermanos o los maridos, y tomar decisiones sobre el propio cuerpo, sobre el trabajo, sobre la vida posible y deseable.³³

Finalmente, ¿qué imágenes y evaluaciones del gobierno, qué expectativas de conducta política han sido capaces de transmitir —e implantar— estas organizaciones? El discurso *cristero* del padre Romo presentaba al gobierno posrevolucionario como la encarnación de Satanás, pero en la práctica las comisiones barriales mostraron que era posible obtener beneficios de los representantes de ese gobierno. Más aún: como suele ocurrir con los mecanismos de intermediación, permitieron al gobierno tener acceso a un barrio con el que la comunicación era difícil —y también ir ganando control sobre el mismo (cfr. De la Peña, 1986b). Por otro lado, los códigos de conducta parroquial —basados en la trilogía *autoridad, familia, trabajo*— no eran propicios a la rebeldía contra el orden establecido. En contraste, las CEB permitían y estimulaban el cuestionamiento de este orden. Pero, ¿llevaban a la acción política?

La propia efectividad de las CEB en la lucha por los servicios y en la creación de la Asamblea de Representantes, unida a su defi-

³³ Sería impensable un discurso feminista (ni siquiera muy moderado) en las otras dos organizaciones. En ambas el control sobre la mujer se extendía hasta la forma de vestir y se manifestaba en una segregación radical de papeles domésticos y laborales.

nición religiosa, al parecer impidió que se llegara a un movimiento más amplio, con objetivos a largo plazo. No queremos decir —como en un momento planteó Manuel Castells (1985)— que las acciones vecinales reivindicativas se desplieguen en un ámbito separado de lo político sino que, en este caso, una porción del liderazgo pretendía que la participación política se construyera sólo a partir de las experiencias locales (cfr. Banck y Doimo, 1989). El ingreso a grupos puramente políticos se veía con recelo y hasta como una traición. Según dos de los dirigentes que se unieron al MPI, muchos de sus compañeros de Santa Cecilia y sobre todo las monjas “ponían el grito en el cielo porque andábamos metidos en grupos clandestinos. Nosotros no queríamos tener secretos con ellos, pero luego no nos dejaban contarles lo que pasaba en el MPI. Nos enseñaron a caminar y, cuando quisimos correr, nos detuvieron”. A su vez, las CEB no podían renunciar a su carácter religioso sin perder su identidad —y eso les hubiera pasado al redefinir sus prioridades en términos políticos.³⁴ Influyó asimismo en el desprestigio de los partidos el fracaso de la invasión del ejido de Tetlán que había organizado el PST. En cualquier caso, cabe preguntar qué tanto la gente de las comunidades ofrecía materia disponible para la oposición radical y el rechazo del sistema. También las CEB de Santa Cecilia presentaban la ambigüedad política que caracteriza a las instituciones intermediarias: sirvieron a sus bases para instrumentar demandas y presionar a las autoridades, pero igualmente proporcionaron a éstas canales de comunicación y medios para manejar las demandas de las bases.

En la Hermosa Provincia, el discurso político conformista de los líderes se corresponde con medidas prácticas de apoyo al régimen y al partido oficial. Pero sería falso afirmar que, en términos políticos, La Luz del Mundo sea simplemente un instrumento vertical de control: también recibe y canaliza demandas y presiones de la base. En principio, la ausencia de respuesta a las demandas crearía descontento y gérmenes de oposición política. Al respecto, es interesante mencionar que en Michoacán —un estado donde el gobierno local ha mostrado recientemente una capacidad muy escasa para responder a las demandas populares— existe un grupo de La Luz del Mundo que simpatiza con la oposición; más aún, con la oposición de izquierda.

En síntesis: hemos tratado de examinar en este trabajo las condiciones bajo las cuales una organización religiosa puede influir en

³⁴ Es decir, en función de la toma del poder público (Ramírez Saiz, 1989).

las actitudes y conducta política de sus miembros. Sin desdeñar el papel que juega el propio discurso religioso —sobre todo en cuanto promueve, por ejemplo, el individualismo o la solidaridad colectiva, el autoritarismo o la participación democrática—, señalamos la importancia en Guadalajara del proceso de apropiación urbano-territorial como elemento clave para entender: *a)* el surgimiento de un sentido grupal, *b)* la capacidad de la organización para imponer un marco normativo sobre sus miembros, *c)* la situación de los miembros frente a la sociedad global y el gobierno, inherente al papel intermediario de la propia organización. De este planteamiento también se deduce que al cesar la mediación institucional la membresía se dispersa y la eficacia normativa disminuye: así ha pasado en Santa Teresita y Santa Cecilia. Por otro lado, quedan por examinar los procesos subjetivos de socialización política —la articulación de discursos y experiencias varias en la construcción de la identidad de los migrantes—, que serán abordados en trabajos ulteriores.

Queda asimismo pendiente la comparación de nuestros tres casos con lo ocurrido en otras áreas de Guadalajara y en otras ciudades de México. Por lo pronto, queremos apuntar brevemente que en las parroquias más viejas de Guadalajara —Anasco, Mexicaltzingo, La Trinidad, donde la población, estable por varias generaciones, contaba con un acceso relativo a los servicios urbanos—, los grupos de Acción Católica no tuvieron tanto éxito como en Santa Teresita. Sí lo tuvieron, en cambio, en los barrios de migrantes fundados en las dos décadas siguientes a la Cristiada, y particularmente donde existía un liderazgo clerical fuerte (dos ejemplos: San Felipe de Jesús y San Onofre: ahí las asociaciones parroquiales asumieron funciones de intermediación social y política). A su vez, las CEB arraigaron con mayor fuerza en fraccionamientos populares surgidos a partir de 1950: Santa Margarita, Santa Cecilia, Villa Guerrero, Lomas de Polanco, Jardines de Guadalupe, El Perdón, pero no en los asentamientos irregulares que proliferaron en los últimos 10 años. En éstos el acceso a la tierra suele obtenerse a través de redes clientelísticas amparadas por el PRI (González de la Rocha 1986:228-242), y ciertos partidos políticos y grupos independientes de izquierda han tenido alguna participación en la lucha por los servicios (por ejemplo, en El Colli y en Lomas de Tabachines). Por su parte, la Iglesia de la Luz del Mundo es un caso difícilmente repetible; pero —aunque carecemos de información al respecto— no sería descabellado pensar que otras asociaciones evangélicas pudieran

obtener ventajas gubernamentales a trueque de apoyo político y se convirtieran por ello en gestores urbanos privilegiados.³⁵

Recibido en febrero de 1990.

Bibliografía citada

- Alba Vega, Carlos (1985), "Jalisco: un caso de desarrollo contradictorio", en *Economía Informa*, 127:13-14.
- _____ (1986), "La industrialización en Jalisco: evolución y perspectiva", en G. de la Peña y A. Escobar (comps.), *Cambio regional, mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, pp. 89-146.
- Alcántara, Sergio y Enrique Sánchez Ruiz (1985) (comps.), *Desarrollo rural en Jalisco: contradicciones y perspectivas*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Conacyt.
- Alonso, Jorge (1985), *La tendencia al enmascaramiento de los movimientos políticos: el caso del Partido Socialista de los Trabajadores*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (Colección Miguel Othón de Mendizábal, 4).
- _____ (1987), *Elecciones en tiempos de crisis*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1987.
- Alonso, José Antonio (1988), "La iglesia y los movimientos urbanos populares. Un estudio de caso en Ciudad Nezahualcóyotl", en Jorge Alonso (coord.), *Los movimientos sociales en el Valle de México*, vol. II, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Colección Miguel Othón de Mendizábal, 9), pp. 263-299.
- Álvarez Pérez, Neftalí (1984), "Eventos sociales: Boda de Luz Elisa Miranda y Martín Gómez", *Revista informativa de la Iglesia La Luz del Mundo*, s.n., p. 24.
- Anda, Francisco de (1989), "La Luz del Mundo, religión con sombra política", en *Paréntesis. Semanario regional*, Guadalajara, 21 de agosto, pp. 3-5.
- Arias, Patricia (1987), "Talleres y trabajo a domicilio en los municipios rurales", en Brigitte Boehm de Lameiras (coord.), *El municipio en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 478-515.
- _____ (1988), "El empleo a domicilio en el medio rural: la nueva manufactura", *Estudios Sociológicos*, vol. VI, núm. 18, México, El Colegio de México, pp. 535-552.

³⁵ Sabemos muy poco de otro tipo de movimiento religioso: los llamados "carmismáticos católicos", cuyo auge en Guadalajara ha sido muy notable en los últimos años.

- _____ y Bryan Roberts (1985), "The city in permanent transition: Guadalajara, Mexico", en J. Walton (comp.), *Capital and labor in the urbanized world*, Londres, Sage.
- Arroyo Alejandro, Jesús (1989), *El abandono rural. Un modelo explicativo de la emigración de trabajadores en el Occidente de México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara (Libros de Tiempos de Ciencias, 3).
- Bank, Geert A. y Ana María Doimo (1989), "Between utopia and strategy: a case study of a Brazilian urban social movement", en F. Schuurman y Tom Naerssen (eds.), *Urban social movements in the Third World*, Londres, Routledge, pp. 125-150.
- Castañeda, Carmen (1984), *La educación en Guadalajara durante la Colonia, 1552-1821*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/El Colegio de México.
- Castells, Manuel (1985), "Commentary on C.G. Pickvance's 'The rise and fall of urban movements'", *Society and Space*, 3:55-61.
- Concha Malo, Miguel et al. (1986), *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo XXI Editores.
- De la Peña, Guillermo (1980), "Evolución agrícola y poder regional en el Sur de Jalisco", *Revista Jalisco*, 1, 1:38-55.
- _____ (1986a), "Mercados de trabajo y articulación regional: apuntes sobre el caso de Guadalajara y el occidente mexicano", en G. de la Peña y A. Escobar (comps.), *Cambio regional, mercado de trabajo y vida obrera en Jalisco*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, pp. 47-88.
- _____ (1986b), "Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas", en J. Padua y A. Vanneph (comps.), *Poder local, poder regional*, México, El Colegio de México/Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, pp. 27-56.
- Dotson, F. (1953), "A note on participation in voluntary associations in a Mexican city", *American Sociological Review*, 18:80-86.
- Drogus, Caron Ann (1987), "We are women making history: Political mobilization in São Paulo's CEBs", University of Wisconsin-Madison (mimeo.).
- Escobar, Agustín (1986), *Con el sudor de tu frente. Mercado de trabajo y clase obrera en Guadalajara*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.
- _____, Mercedes González de la Rocha y Bryan Roberts (1987), "Migration, labour markets, and the international economy: Jalisco, Mexico, and the United States", en Jeremy Eades (ed.), *Migrants, workers, and the social order*, Londres y Nueva York, Tavistock Publications (ASA Monographs, 26), pp. 42-64.
- Fallers, Lloyd (ed.) (1967), *Immigrants and associations*, Paris, Mouton.
- Flores, Fernando (1984), "Historia inmortal de un pueblo", en *Revista informativa de la Iglesia La Luz del Mundo*, s.n., pp. 3-4.
- García García, Rafael (1988), "Historia viva de un pueblo", en *Revista informativa de la Iglesia La Luz del Mundo*, s.n., p. 1.

- González, Fernando M. y Carlos Alba Vega (1989), "Cúpulas empresariales y poderes regionales en Jalisco", en *Cuadernos de difusión científica*, Universidad de Guadalajara, 14.
- González, Luis (1983), "Peculiaridades históricas del oeste mexicano", *Revista Encuentro*, 1, 1:5-26.
- González de la Rocha, Mercedes (1986), *Los recursos de la pobreza. Familias de bajos ingresos en Guadalajara*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/CIESAS/SPP.
- González Ramírez, Manuel (1969), *La Iglesia mexicana en cifras*, México, Centro de Investigaciones y Acción Social.
- Hernández Obledo, Gloria Angélica (1987), "El Comité Popular del Sur. Una experiencia de lucha urbana en Guadalajara", tesis de licenciatura en sociología, Universidad de Guadalajara.
- Hirabayashi, Lane Ryo (1983), "On the development of migrants village associations in Mexico", *Urban Anthropology*, 12:29-44.
- Ibarra, Araceli y Alisa Lanczyner (1972), "La Hermosa Provincia. Nacimiento y vida de una secta cristiana en Guadalajara", tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Guadalajara.
- James, William (1958), *The varieties of religious experience*, Nueva York, The New American Library. (Publicado originalmente en 1902.)
- Levine, Daniel H. (1986), "Religion, the poor, and politics in Latin America today", en D.H. Levine (ed.), *Religion and political conflict in Latin America*, Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press, pp. 3-23.
- Loeza, Soledad (1985), "Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo", en M. de la Rosa y Ch. Reilly (coords.), *Religión y política en México*, México, Siglo XXI Editores/Centro de Estudios México-Estados Unidos.
- Logan, Kathleen (1984), *Haciendo pueblo, The development of a Guadalajara suburb*, The University of Alabama Press.
- Lomnitz, Larissa (1975), *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI Editores.
- Long, Norman y Bryan Roberts (eds.) (1978), *Peasant cooperation and capitalism expansion in Central Peru*, Austin, The University of Texas Press.
- (1984), *Miners, peasants and entrepreneurs. Regional development in the central highlands of Peru*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Massey, Douglas, Rafael Alarcón, Jorge Durand y Humberto González (1987), *Return to Aztlan. The social process of international migration from Western Mexico*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.
- Meyer, Jean (1973), "Perspectiva de análisis socio-histórico de la influencia de Guadalajara sobre su región", en J. Piel et al., *Regiones y ciudades en América Latina*, México, SepSetentas, III.
- (1973-1974), *La Cristiada*, tres vols., México, Siglo XXI Editores.

- Morán, Luis Rodolfo (1986), "Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las iglesias evangélicas", tesis de maestría en sociología, Universidad de Guadalajara.
- Morfín Otero, María Guadalupe (1979), "Análisis de legislación urbana, su aplicación y consecuencias. El caso de Lomas de Polanco de Guadalajara", tesis de licenciatura en derecho, Universidad de Guadalajara.
- Núñez, Carlos (1985), *Educación para transformar, transformar para educar*, Guadalajara, Imdec.
- Orellana, Carlos (1973), "Mixtec migrants in Mexico City: A case study of urbanization", *Human Organization*, 32:273-283.
- Padilla Dieste, Cristina (1978), "Marginados o asalariados. El trabajo domiciliario de maquila en una colonia popular", tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Iberoamericana.
- _____ y Dolores Lozano Pardinás (1988), "La participación de la mujer en los movimientos sociales", en L. Gabayet *et al.* (comps.), *Trabajo y reproducción social*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/CIESAS.
- Quintana, Víctor Manuel (1980), *Educación popular y movimientos reivindicativos urbanos: el caso de Santa Margarita*, Guadalajara, Servicios Educativos de Occidente (mimeo.).
- Ramírez, Carlos (1978), *Urban case studies: Guadalajara, Mexico. Low-income dwelling surveys and a site and services proposal*. Education/Research Program: Urban settlement design in developing countries, School of Architecture and Planning, Massachusetts Institute of Technology.
- Ramírez Saiz, Juan Manuel (1989), "La dimensión política del Movimiento Urbano Popular (MUP)", *Sociedad y Estado*, 2:29-40.
- Regalado, Jorge (1986), "El movimiento popular independiente en Guadalajara", en Jaime Tamayo (coord.), *Perspectivas de los movimientos sociales en la región centro-occidente*, México, Editorial Línea/Universidad de Guadalajara/NS-UNAM.
- Rivière d'Arc, Hélène (1973), *Guadalajara y su región*, México, SepSetentas.
- Rosa, Martín de la (1979), "La Iglesia católica en México: del Vaticano II a la CELAM III (1965-1979)", *Cuadernos políticos*, 19.
- _____ (1985), "Iglesia y sociedad en el México de hoy", en M. de la Rosa y C. Reilly (coords.), *Religión y política en México*, México, Siglo XXI Editores/Centro de Estudios México-Estados Unidos, pp. 268-292.
- Sánchez Van Dick, Margarita (1979), "Le phenomene des fractionnements populaires a Guadalajara", tesis de doctorado en psicología social, Universidad de París.
- _____ y María Guadalupe Morfín Otero (1984), "Controles jurídicos y psicosociales en la producción del espacio urbano para sectores populares de Guadalajara", en *Revista Encuentro*, 1, 2:115-142.
- Stark, R. y C.Y. Glock (1969), "Dimensions of religious commitment",

- en Roland Robertson (ed.), *Sociology of religion, Selected readings*, Harmondsworth, Penguin, pp. 253-261.
- Sudra, Tomasz (1984), "Vivienda popular: mejoramiento progresivo o cinturón de miseria", *CEPES Jalisco*, 4:67-75.
- Tamayo, Jaime (1983), "Apuntes para el estudio de la clase obrera y el movimiento sindical en Jalisco", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, III, 10:87-96.
- Tilly, Charles y C.H. Brown (1967), "On uprooting, kinship, and the auspices of migration", *International Journal of Comparative Sociology*, 8:139-164.
- Van Young, Eric (1981), *Hacienda and market in Eighteenth-century Mexico. The development of the Guadalajara region, 1675-1820*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press.
- Vázquez, Daniel (1984), "El sistema mixto para la captación de recurso y la toma de decisiones relativas al desarrollo urbano de Guadalajara", en *Revista Encuentro*, 1, 4:87-108.
- _____ (1988), "La transformación de la tierra, de rural a urbana, en la periferia de Guadalajara", en *Cuadernos*, 7:24-31.
- Weber, Max (1964), *Economía y sociedad*, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica. (Originalmente publicado en alemán en 1922.)
- Wilson, Fiona (1990), *El trabajo femenino y la pequeña industria en Santiago Tangamandapio*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Winnie, Jr., William W. (1984), *La movilidad demográfica y su incidencia en una región de fuerte emigración. El caso del Occidente de México*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- _____ y Luis A. Velázquez (1987), *La encuesta de hogares de Guadalajara, 1986*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara INESER.