



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

**LA PARADOJA NEOPENTECOSTAL.
UNA EXPRESIÓN DEL CAMBIO RELIGIOSO
FRONTERIZO EN TIJUANA, BAJA CALIFORNIA**

Tesis presentada por

Ramiro Jaimes Martínez

para obtener el grado de

**DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES CON
ESPECIALIDAD EN ESTUDIOS REGIONALES**

Tijuana, B. C.
2007

AGRADECIMIENTOS

Nada más justo y necesario que iniciar agradeciendo a todas aquellas personas e instituciones sin cuyo apoyo moral, filial, académico y material, este trabajo no se hubiera concluido:

A mis padres, pues me lo han proporcionado siempre en todas estas áreas, así como a mi tía Rita, a Leonel, Araceli, Marta, Estela, Amelia y Amelia.

Agradezco particularmente a Conacyt por la beca para cursar los estudios del doctorado y llevar a cabo la investigación y la redacción de esta tesis.

Al Programa de Doctorado de El Colegio de la Frontera Norte, a sus coordinadores, Dr. Guillermo Alonso y Dr. Vicente Sánchez, a sus profesores, alumnos y personal administrativo.

Doblemente agradecido con la Mtra. Aidé Grijalva y con el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California, pues me permitieron colaborar con dicha institución y consultar su Archivo, bajo el cuidado del Mtro. Héctor Mejorado. Muchas gracias a los comentarios y sugerencias del Mtro. Antonio Padilla.

No puedo dejar de reconocer mí deuda con el Dr. Rubén Gaillard y el Mtro. Isaías Bautista

A los comentarios y observaciones del Dr. Manuel Ceballos, la Dra. Carolina Rivera, el Dr. Alberto Hernández y del Dr. Guillermo Alonso.

Muchas gracias a la Dra. Olivia Ruiz, la Dra. Elizabeth Maier, al Dr. Roberto Blancarte, y al Dr. Rodolfo Casillas, pues amablemente accedieron a comentar el proyecto de investigación. Al Mtro. Tonatiuh Suárez por sus observaciones y generosa ayuda con la cartografía.

A mi directora de tesis la Dra. Olga Odgers, por sus puntuales, certeros, sinceros y gentiles comentarios. También agradezco las sugerencias de mis compañeros del seminario de tesis dirigido por la Dra. Odgers, Gloria Galaviz y Ariel Mojica.

Gracias a todos los investigadores y colaboradores del proyecto Perfiles y Tendencias del Cambio Religioso en México, especialmente a la Dra. Renée de la Torre, a la Dra. Cristina Gutiérrez, y al Mtro. Antonio Higuera.

A la Dra. Marta E. García Ugarte, pues a raíz de un comentario suyo surgió la inquietud teórica que he tratado de plantear en este trabajo.

Al Dr. Abel Mellado Prince y al Ing. Carlos Perea Zaldívar por permitirme realizar la investigación sobre la iglesia que ellos pastorean. Muchas gracias por su tiempo y comprensión. Asimismo quedo en deuda con las congregaciones de San Pablo y Nuevo Pacto, y a todos sus miembros y simpatizantes que con tanta amabilidad e interés aceptaron las entrevistas. Al Dr. Franco Méndez, Dr. Ernesto Contreras, Mtro. Joel Ordaz, Sra. Rita Contreras, Sra. Amelia Méndez, Prof. Samuel Valdés, Profra. Rosa de Valdés, Profra. Manuela Méndez, Arq. David Ruiz, Ing. Oliverio Ruiz, Lic. Eduardo Ruiz, Lic. Luisa Elena Ruiz, Lic. Eliud Elizondo, Sr. Jorge Villareal, Mtra. Vianett Medina, Ing. Iván Lozano, Prbro. Eduardo Carrillo, Prbro. Jaime Vázquez, Pastor Carlos Amaro, Sres. Eliseo y Enriqueta Martín del Campo, Sra. Concepción Ayala, Sra. Consuelo Fariñas, Rut Polío, Prof. Ángel de Anda, Mtro. Guillermo García, Ing. Octavio Peralta, Sra. Marta Reyes y muchos más.

Pero sobretodo agradezco a mi familia, Sandra, Diego y Elena, por su amor y paciencia.

*Para Sandra,
Diego y Elena*

ÍNDICE

ÍNDICE DE GRÁFICAS Y MAPAS.....	5
ÍNDICE DE CUADROS Y TABLAS	5
INTRODUCCIÓN	6
1 LA SECULARIZACIÓN IMPUGNADA. CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS.....	25
1.1. EL PREDOMINIO DE LA SECULARIZACIÓN	25
1.2. LA CRISIS DEL PARADIGMA	41
1.3. PLANTEAMIENTO TEÓRICO	55
1.4. PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO	65
1.5. HERRAMIENTAS Y FUENTES	79
2 EL CAMPO RELIGIOSO MEXICANO Y LA RELIGIÓN ESTADUNIDENSE	95
2.1. LA FORMACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO MEXICANO	101
2.2. LA FORMACIÓN DE LOS SUBCAMPOS RELIGIOSOS ESTADUNIDENSES.....	125
2.3. LAS OLEADAS DEL PENTECOSTALISMO Y LA RENOVACIÓN CARISMÁTICA	146
2.4. CAMPO RELIGIOSO Y RENOVACIÓN CARISMÁTICA EVANGÉLICA.....	155
3. FORMACIÓN DE UN CAMPO RELIGIOSO FRONTERIZO.....	161
3.1. LA GEOGRAFÍA DEL CAMBIO RELIGIOSO EN MÉXICO	161
3.2. DESINSTITUCIONALIZACIÓN DEL CAMPO FRONTERIZO DE BAJA CALIFORNIA	169
3.3. RASGOS GENERALES DEL CAMPO RELIGIOSO CATÓLICO EN LA BAJA CALIFORNIA	172
3.4. LA LLEGADA DE LAS DENOMINACIONES EVANGÉLICAS	188
3.5. LA CIUDAD NUEVA Y LA DESINSTITUCIONALIZACIÓN	211
4 LA IGLESIA Y LA RENOVACIÓN EVANGÉLICA INDEPENDIENTE	214
4.1. LA GEOGRAFÍA RELIGIOSA EN TIJUANA	215
4.2. LA MIGRACIÓN Y LA CONDICIÓN FRONTERIZA	222
4.3. LA TRAYECTORIA DE LA IGLESIA.....	228
4.3.1. <i>La iglesia laica: reuniones en casas y locales, 1966-1974</i>	228
4.3.2. <i>La adaptación del núcleo religioso: La etapa metodista, 1975-1984</i>	234
4.3.3. <i>Formación de un núcleo religioso: El período de ajuste, 1985-1988</i>	241
4.3.4. <i>El período de crecimiento, 1989-1996</i>	250
4.3.5. <i>La nueva visión y la apertura, 1997-2005</i>	254
4.4. FACTORES DEL CAMBIO HACIA LA RENOVACIÓN CARISMÁTICA	256
5 TRAYECTORIA CREYENTE Y RENOVACIÓN EVANGÉLICA.....	266
5.1. CONVERSIÓN Y TRAYECTORIA CREYENTE.....	269
5.2. GEOGRAFÍA RELIGIOSA: EL FACTOR PLAYAS	274
5.3. LOS INDIVIDUOS DEL SUBCAMPO RELIGIOSO.....	277
5.3.1. <i>Especialistas de la renovación: de laico a pastor</i>	280
5.3.2. <i>Los militantes y fundadores</i>	296
5.3.3. <i>Practicantes y nominales</i>	310
5.3.4. <i>Disidentes</i>	317
5.4. LA TRAYECTORIA CREYENTE Y LA PARADOJA NEOPENTECOSTAL.....	327
6 CONCLUSIONES	334
6.1. FACTORES DEL CAMBIO RELIGIOSO NEOPENTECOSTAL	337
6.2. LA OLEADA DE LA RENOVACIÓN EVANGÉLICA INDEPENDIENTE	340
7 ANEXO METODOLÓGICO	351
8 ANEXO ESTADÍSTICO	359

9 BIBLIOGRAFÍA	373
10 FUENTES DE ARCHIVO	396

Índice de Gráficas y Mapas

Gráfica i.i. Tasa de crecimiento exponencial de población según religión en México 1950-2000	359
Gráfica i.ii. Tasa de crecimiento exponencial de población total, protestante y no católica en México 1940-2000	359
Gráfica i.iii. Porcentaje de población no católica por subcategoría religiosa en México 2000	360
Mapa 3.1. Porcentaje de población no católica por municipio 1990	363
Mapa 3.2. Porcentaje de población católica por municipio en México, 1990	363
Mapa 3.3. Porcentaje de población no católica en México 2000	364
Mapa 3.4. Porcentaje de población nacida en otra entidad 2000	364
Gráfica 3.1. Porcentaje de población no católica por subcategoría religiosa en Baja California 2000	365
Gráfica 4.1. Porcentaje de población no católica por subcategoría religiosa en Tijuana 2000	365
Gráfica 4.2. Incremento de población y tasa de crecimiento en Tijuana, 1900-2000	366
Gráfica 4.3. Tasa de crecimiento de la población total y según religión en Tijuana, 1940-2000	368
Mapa 4.1. Porcentaje de población no católica por agebs en Tijuana 1990	370
Mapa 4.2. Porcentaje de población no católica por agebs en Tijuana 2000	370
Mapa 5.1. Porcentaje de población no católica en Playas de Tijuana, 2000	371

Índice de Cuadros y Tablas

Cuadro i.i. Comparación entre pentecostales y neopentecostales	12
Tabla i.i. Población según religión y tasa de crecimiento exponencial en México, 1940-2000	361
Tabla i.ii. Porcentaje de población según subcategorías religiosas con respecto a la población protestante y a no católicos relacionadas al evangelicismo estadunidense en México, Baja California y Tijuana 2000	362
Tabla 4.1. Tasa de crecimiento exponencial de la población de Tijuana, 1900-2000	367
Tabla 4.2. Tasa de crecimiento exponencial de la población total y según religión en Tijuana, 1940-2000	369
Tabla 4.3. Población total y según religión en Tijuana, 1940-2000	369
Tabla 4.4. Cronología de la Iglesia Metodista San Pablo y la Iglesia Evangélica San Pablo de Tijuana	356
Tabla 5.1. Porcentaje de población de 5 años a más según pertenencia religiosa, lugar de nacimiento e instrucción superior por agebs en Playas de Tijuana, 2000	372

INTRODUCCIÓN

Después de la Segunda Guerra mundial en la ciencia social se advirtió la permanencia de la religión. Ésta no desaparecía como preconizaba el paradigma de la secularización, sino que se mantenía o fortalecía en muchas regiones o surgían nuevos movimientos religiosos.¹ En México los estudios sobre dichos procesos tardaron más tiempo en arraigar,² pero eventualmente lo hicieron, debido principalmente a la explosión pentecostal y a la llamada pentecostalización de protestantes y católicos.

Sin embargo, desde 1990 el crecimiento de la población “protestante” en México parecía perder impulso.³ Los datos del censo del 2000 confirman esta tendencia, pues muestran un descenso en el ritmo de crecimiento de la población no católica (Ver Anexo Estadístico Tabla i.i., Gráficas i.i. y i.ii).⁴ En este sentido se ha mencionado cierto “agotamiento relativo” en el pentecostalismo.⁵ No obstante existe consenso entre los especialistas que a raíz del “maremoto pentecostal” la gran mayoría de los evangélicos o protestantes en México se encuentran envueltos en él, aproximadamente 70 por ciento.⁶

¹ Bastian, Jean Pierre, (1997) *La mutación religiosa de América Latina, para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE, p. 15.

² Según Rodolfo Casillas hasta la década de 1980. Casillas, Rodolfo, (1996) “La pluralidad religiosa en México: descubriendo nuevos horizontes” en *Identidades religiosas y sociales en México*, Giménez, Gilberto, (coord.), México, UNAM, pp.67-101

³ Bowen, Kurt, (1996) *Evangelism and apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, London, McGill-Queen’s University Press, pp. 38, 67-75

⁴ Jaimes Martínez, Ramiro, (2001) “Pentecostalismos urbanos en la Ciudad de México: el caso de Iztapalapa”, Tesis de Maestría en Estudios Regionales, México, Instituto Mora, pp. 153-155; (2004) “Urbanización y cambio religioso en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, 1950-2000” en Collado, María del Carmen (coord.), *Miradas Recurrentes*, tomo II, Instituto Mora-UAM, México, p. 366

⁵ Casillas, Rodolfo, (2003), “El mundo plural: Un desafío seductor para la Iglesia Católica”, en *Metapolítica*, México, Cepcom/Gobierno de Chiapas/Colef, Edición especial 6º aniversario, Núms. 26-27, Vols. 6 y 7, noviembre 2002/febrero 2003, p. 49

⁶ Bastian, Jean Pierre, (1983) *Protestantismo y sociedad en México*, México, CUPSA, p. 13; (1994), *Protestantismos y modernidad latinoamericana, historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, FCE, p. 231; INEGI, (2005) *La Diversidad Religiosa En México. XII Censo General De Población Y Vivienda 2000*, México, INEGI, p. 19; Parker, Cristián, (1993) *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*, México, F.C.E, p. 253.

Por lo tanto, se les considera como los principales responsables, directa o indirectamente, de los cambios más importantes del campo religioso en México.

En la actualidad el estudio del cambio religioso se encuentra en una etapa de reformulación. Por un lado, esto se debe a la crisis de la teoría de la secularización, cuyas premisas dominaron por mucho tiempo la reflexión de las ciencias sociales sobre el fenómeno religioso. Por otra parte, dicha crisis ha dejado vacíos que se han tratado de llenar por medio de su reformulación o la construcción de teorías de alcance menos ambicioso. A pesar de lo anterior, en México aun se mantienen dos de las tendencias impuestas por los presupuestos secularizadores en el estudio del cambio religioso.

1) La preferencia por los estudio de la religiosidad popular. El tema es particularmente abundante entre antropólogos y etnólogos con posterioridad a la década de 1970, debido a la orientación de estas disciplinas hacia el estudio de sectores socialmente subordinados. Coincidentemente, a partir de 1980 la religión dejó de ser ignorada para convertirse en objeto de estudio reconocido.⁷ Para la década de 1990 todavía algunos investigadores, para quienes el supuesto de la secularización era una verdad incontrovertible, se sorprendieron ante la persistencia de las prácticas religiosas en la misma Ciudad de México o se lanzaron a registrar lo que consideraban eran las últimas manifestaciones religiosas en los espacios públicos modernizados.⁸

2) Muy ligado al anterior, la centralidad del estudio sobre el pentecostalismo. En cierta forma, ambas tendencias son el resultado de los enfoques que enfatizan ciertos

⁷ Giménez, Gilberto, (1978) *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.

⁸ Salles, Vania; Valenzuela, José Manuel, (1997) *En muchos lugares y todos los días. Virgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, Mexico, El Colegio de México, pp. 14-17; Portal Ariosa, María Ana, (1996) *Ciudadanos desde el pueblo, práctica religiosa e identidad urbana en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, D.F.*, México, UNAM

factores sociales en el cambio religioso o en la conversión, estereotípicamente conocidos como “tesis de la privación”.⁹ Según esta perspectiva, utilizada desde los clásicos del siglo XIX, algunos procesos sociales propician la inclinación de ciertos sectores de la población hacia determinadas formas religiosas. Uno de estos factores sociales recurrentemente utilizados han sido los relacionados con las situaciones anómicas, lo cual generalizó la idea de que el cambio religioso ocurre preponderantemente entre los sectores marginados. Lo anterior, aunado a la evidente importancia del pentecostalismo como la modalidad principal del cambio religioso en México, distrajo la atención de otras formas religiosas en otros grupos sociales. En cierto sentido, el cambio religioso pentecostal llegó a considerarse como una manifestación más de la religiosidad popular.¹⁰

El peso del pentecostalismo en la perspectiva académica se justificaba principalmente por las observaciones directas de los investigadores, y los datos censales entre 1950 y 1990. Con respecto a estas últimas, junto con el censo del 2000, las categorías para religión presentan algunas limitaciones cuyos efectos apenas se vislumbran, aunque han comenzado a ser explorados con profundidad en otros trabajos, y que se comentan en el capítulo 1. De acuerdo a este enfoque, el neopentecostalismo se deriva de la pentecostalización de las denominaciones de la religión trasatlántica.

⁹ Garma, Carlos, (1999) “Conversos, buscadores y apostatas. Estudio sobre la movilidad religiosa” en Blancarte, Roberto y Casillas, Rodolfo, (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Goberación-FLACSO, p. 132.

¹⁰ Bastian, Jean Pierre, (1997), *op cit.*, p. 205; (1983), *op cit.*, p. 13; Houtart, François, (1997) *Religión, sociedad y mercado en el neoliberalismo (tres ensayos)*, México, UNAM, pp. 13-17; Garma Navarro, Carlos, (1988) “Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México” en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, México, UAM-Iztapalapa, año 8, N°15, enero-junio, p. 62; Cardiel Coronel, José C., (1988) “Tabasco: conciencia histórica y seducción religiosa”, México, (Tesis de maestría en antropología social), ENAH, p. 14.

Por lo tanto, se explica al “nuevo” pentecostalismo como una extensión de dicho proceso en sectores medios.¹¹ Incluso se le define así, como una corriente religiosa de tradición “protestante”, fruto de la pentecostalización de los protestantismos “históricos”. En general se caracteriza por: 1) Combinar elementos litúrgicos y prácticas propias del pentecostalismo, como dones espirituales, con la llamada teología de la prosperidad. 2) Estructurar tanto el gobierno eclesial como las prácticas rituales alrededor de un liderazgo carismático.¹² 3) Una mejor posición socioeconómica de sus adherentes con respecto a los pentecostales.¹³

Por este último rasgo constituyen una paradójica tendencia con respecto al pentecostalismo y a los enfoques del cambio religioso más difundidos, que atribuyen el cambio religioso en México y América Latina a los efectos de una modernidad *sui generis*, la cual margina a amplios sectores rurales y urbanos. Sin embargo, cada vez más estudiosos han señalado el interés entre grupos sociales subordinados por las creencias y prácticas de las iglesias neopentecostales o neopentecostalizadas.¹⁴

Por otra parte, debido a la identificación, o confusión, entre pentecostales y neopentecostales no deja de sorprender la caracterización tan general de éstos últimos, especialmente al considerar la gran variedad entre las iglesias de la religión estadunidense. Lo anterior no necesariamente implicaría un problema si se busca una

¹¹ Schäfer, Heinrich, (1992) *Protestantismo y crisis social en América Central*, San José, Costa Rica: Editorial DEI, p.64 citado por Tinoco Collantes, David, (1998) “Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neo-pentecostales en Guadalajara” Tesis de licenciatura en antropología social, Guadalajara, Universidad Autónoma de Guadalajara, p. 46; Garma-Navarro, Carlos, (2001) “From Hymn-Chanting to Worship Industry. A Study of the Transformation of Religious Music in Mexican Pentecostalism”, A paper presented at The 2001 Conference in London, CESNUR

¹² Hernández, Alberto, (2002) “El nuevo mapa religioso de México” en *Ciudades*, Red Nacional de Investigación Urbana, México, #56, octubre-diciembre, p. 32

¹³ Masferrer, Elio, (1997) “Iglesias y nuevos movimientos religiosos”, en *Revista académica para el estudio de las religiones*, México, tomo I, PECR, p.9; Hernández, Alberto, (2002), *op cit.*, p. 32

¹⁴ En este sentido, autores como Carlos Garma, uno de los primeros investigadores en explorar la relación entre pentecostalismo y precariedad, señala que ésta no es la única tendencia de la conversión y del cambio religioso. Garma, Carlos, (1999) *op cit.*, p. 152

descripción amplia, la cual por definición dejaría los detalles particulares a un lado, pero al introducir doctrinas como elementos de distinción se hace una apuesta riesgosa. Podría asumirse que a todas las iglesias neopentecostales las distingue una teología de la prosperidad, sin haber definido con claridad en qué consiste, si existen modalidades en su ejercicio, si en verdad es privativa de estos grupos o se extiende también hacia los pentecostales.

En la gráfica i.iii., y la tabla i.ii., puede observarse que en México se considera a los pentecostales y neopentecostales como grupos estrechamente relacionados, por lo cual forman parte de una misma subcategoría censal. Sin embargo, de acuerdo al censo, los pentecostales no constituyen la mayoría de la población no católica perteneciente a una iglesia o denominación de origen estadunidense. Como se mencionó antes algunos investigadores estimaban alrededor de 70 por ciento el porcentaje de pentecostales dentro de la población protestante, pero según los datos censales representan solamente 22 por ciento. (Ver Anexo Estadístico Gráfica i.iii., Tabla i.ii.)

Seguramente la información del censo presenta características especiales que se deben considerar para interpretar estos datos (ver capítulo 1, apartado 1.5.). Sin embargo, no sólo es necesario explorar la discrepancia entre las observaciones directas y el censo de población, sino también los alcances y limitaciones de las herramientas conceptuales utilizadas. Posiblemente éstas expliquen lo que en primera instancia aparece como información contradictoria entre ambas fuentes.

Además de la aparente contradicción entre el neopentecostalismo y la centralidad pentecostal, existen diferencias de diversa índole entre ambos, algunas de las cuales se encuentran sintetizadas en el cuadro i.i. Esta comparación se realizó sobre rasgos

generales, con base en la gran cantidad de estudios existentes sobre los grupos pentecostales y los escasos trabajos concernientes a neopentecostales en México, incluyendo éste. Por lo tanto, debe considerarse la existencia de una variedad de posiciones y matices al interior de cada una de estas dos modalidades religiosas, junto a las coincidencias doctrinales y de práctica. Por otro lado, es evidente la influencia neopentecostal en creyentes e iglesias pentecostales, pues asisten en grandes números a los seminarios, congresos, conciertos y marchas realizadas por las iglesias y organizaciones “neopentecostales”.¹⁵

En general se pueden mencionar cuatro razones que justifican el estudio de la expansión neopentecostal en México y en Tijuana. La primera es que el neopentecostalismo apenas se comienza a explorar. Existen pocos estudios sobre ellos, tanto en el ámbito de las ciencias sociales como del religioso. Es tal su novedad que el mismo término resulta ambiguo, contradictorio y con escasa correspondencia con las autoadscripciones religiosas de los mismos creyentes.

En segundo lugar, como se mencionó antes, porque los estudios sobre el cambio religioso han privilegiado a los grupos pentecostales y a la religiosidad popular, dejando relativamente olvidados una variedad importante de minorías religiosas. Esto responde a muchas razones, pero entre las principales se puede mencionar que en los trabajos sobre el fenómeno religioso ha predominado la perspectiva de la catolicidad. En realidad esto

¹⁵ Vázquez, Felipe, (2000) “El caso de Amistad de Xalapa A.C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad”, en Masferrer Kan, Elio, (comp.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, ALER/Plaza y Valdés, p. 322; observación participante en el Festival de la Esperanza 11/06/2004, Congreso RIME en San Pablo 03/06/2005, la Marcha por Jesús, 11/06/2005, Generación Retos 15/11/2005 en Tijuana, B.C. Concierto de Marcos Witt en la Arena México, Distrito Federal, marzo de 1998; Canción.com/Noticia cristiana.com, “Marcos Witt llenó cuatro noches seguidas el Auditorio Nacional”, *Buenas Nuevas*, Tijuana, Rosarito, San Diego, Tecate y Mexicali, 16 abril/15 mayo de 2006. En muchas ciudades de la república se puede observar lo mismo en los conciertos de este cantante-pastor y otros artistas realizados en la Arena México, en el Auditorio Nacional y otros foros no religiosos.

no debe extrañar, puesto que la sociedad mexicana es preponderantemente católica, por lo tanto, es comprensible que los estudios se centren sobre los grupos más conspicuos en el rompimiento del “monopolio” de esta Iglesia. Incluso al hablar de cambio religioso se observa esta tendencia.

Cuadro i.i. Comparación entre pentecostales y neopentecostales	
Pentecostales	Neopentecostales
Se originan en la primera década del siglo XX, de un desprendimiento denominacional.	Se originan en segunda mitad del siglo XX, de un desprendimiento denominacional. ¹⁶
En México son iniciadas por migrantes que retornan de Estados Unidos, con vínculos con iglesias denominacionales.	En México surgen relacionados principalmente de iglesias denominacionales. ¹⁷
Se asumen como una confesión protestante o evangélica. ¹⁸ Reivindican su carácter religioso.	No todos se asumen como una confesión protestante o evangélica. ¹⁹ Rechazan identificarse como religión. ²⁰
Tienden a aislarse de la sociedad, centrándose en su dimensión enteramente religiosa.	Buscan “impactar” la sociedad, haciéndose presentes por medio de sus congresos, eventos y marchas. Impulsan mucho las asociaciones evangélicas, como las Alianzas Evangélicas locales y estatales, que las constituyen en interlocutores entre el Estado y la comunidad evangélica. ²¹
Estrategias de crecimiento: redes familiares, vecinales o laborales, Cultos o eventos en el templo.	Redes familiares y laborales, cultos o programas en y fuera del templo (conciertos, obras de teatro, congresos), células, trabajo con asociaciones para-eclesiásticas. ²²
La glosolalia es fundamental como una señal visible del bautismo del espíritu. La sanidad es entendida como un resultado de la fe, por lo que usualmente se consideraba, no podía ser usada con otra fuente de sanidad,	No se conciben en forma homogénea, pero la glosolalia no es considerada como la señal indudable del bautismo del espíritu. La sanidad puede ser resultado de la mezcla de fe y de ayuda médica. ²⁴

¹⁶ Tinoco Collantes, David, (1998) “Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neo-pentecostales en Guadalajara” Tesis de licenciatura en antropología social, Guadalajara, Universidad Autónoma de Guadalajara, p. 44; Vázquez, Felipe, (2000) *op cit.*, p. 318

¹⁷ Vázquez Mendoza, Lucia, (2005) *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa “Impacto Juvenil”*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, San Cristóbal Las Casas, Chiapas, p.53; Tinoco Collantes, David, (1998) *op cit.*, p. 77.

¹⁸ Meyer, Jean, (1989) *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*, México, Vuelta, p. 293

¹⁹ Masferrer, (1997), *op cit.*, p. 9

²⁰ Vázquez, Felipe, (2000) *op cit.*, p. 321;

²¹ Masferrer, Elio, (1997) *op cit.*, p.9, Vázquez, Felipe, (2000) *op cit.*, p. 322

²² *Ibid.*, p. 319; Ramírez Leyva, Flor M., (1998) “De la “Casa” al “Congreso de Palabra de Fe”: una opción neopentecostal en el mercado regional de la salvación” en *Religiones y Sociedad*, México, Secretaría de Gobernación, núm. 3, mayo/agosto, p. 30

²³ Garma-Navarro, Carlos, (2000) "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano" en *Alteridades*, México, UAM-Iztapalapa, año 10, número 20, julio-diciembre, p.86.

como la medicina alópata. ²³	
Predominan los himnos tradicionales, pero existe una atracción cada vez mayor por la alabanza profesional del mercado de música cristiana. ²⁵	Predominan los cantos “contemporáneos” del mercado de música cristiana, el cual se nutre en gran parte, tanto en producción como consumo, de los músicos y creyentes de estas iglesias. ²⁶
En sus inicios en la primera década del siglo XX, su organización y gobierno fue denominacional y congregacional. ²⁷	Desde sus inicios se organizaron en forma independiente (aunque existen asociaciones como Amistad Cristiana sus congregaciones en la práctica son autónomas), su gobierno usualmente no es congregacional. ²⁸
Teología fundamental y conservadora, religiosidad popular. ²⁹ Dispensacionalistas, Dios trata de muchas formas con el hombre	Teología fundamental y conservadora, con influencia desigual de la “teología de la prosperidad”. ³⁰ No dispensacionalistas.
Elementos evangélicos homogéneos, con una fuerte identidad denominacional, centrada en ciertas prácticas o doctrinas. Doctrinalmente estrictos o legalistas. ³¹	Elementos evangélicos relativizados. Identidad denominacional inexistente. Doctrinalmente abiertos. ³²
Principalmente compuestos por grupos marginales, rurales y urbanos. ³³	En general llama la atención la presencia de grupos urbanos de ingresos y escolaridad medios y altos. ³⁴ Sin embargo, también existen elementos de sectores urbanos marginales. ³⁵

De allí también que los enfoques sobre la relación precariedad-cambio religioso sean las más socorridas al explicar estos procesos, pues los pentecostales encuentran sus adeptos principalmente entre los sectores marginados. Sin embargo, tal situación ha

²⁴ Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince, (pastor), Tijuana, B.C., 25/05/2005; plática informal con Carlos Perea (pastor), Tijuana, B.C., 08/09/2005

²⁵ Garma-Navarro, Carlos, (2001), *op cit.*, p. 3; Observación participante Iglesia Metodista Nuevo Pacto, Tijuana, B.C., 05/06/2005.

²⁶ Garma, (2001) *op cit.*, pp. 2-3; Vázquez Mendoza, (2005) *op cit.*, p. 81; entrevista con Daniel Trápala (director de ministerio de alabanza), Tijuana, B.C., 08/07/2005.

²⁷ Jaimes Martínez, Ramiro, (2001) “Pentecostalismos urbanos en la Ciudad de México: el caso de Iztapalapa”, Tesis de Maestría en Estudios Regionales, México, Instituto Mora, pp.25, 186.

²⁸ Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince, 25/05/2005; plática informal con el pastor Carlos Perea, 08/09/2005; Vázquez, F.,(2000) *op cit.*, p. 327; Tinoco, (1998) *op cit.*, pp. 61, 77.

²⁹ Meyer, (1989) *op cit.*, p.9; Biglieri, (1998) “Ciudadanos de la fe”, en *Religiones y Sociedad*, Secretaría de Gobernación, pp. 99-100; Villamán, (1997) *El auge pentecostal*, CAM, p. 42-46.

³⁰ Hernández, Alberto, (2002), *op cit.*, p. 32

³¹ Villamán, (1997) *op cit.*, pp. 42-46

³² Vázquez, F., (2000), *op cit.*, p. 323, 327; entrevistas con el Doctor Abel Mellado Prince, 25/05/2005; y Carlos Perea (pastores), Tijuana, B.C., 05/07/2005.

³³ Bastian, (1997) *op cit.*, p. 46; Parker, Cristián, (1993) *op cit.*, p. 250

³⁴ Hernández, Alberto, (2002b) “Religión y diversidad en Baja California”, en Guillén, (coord.) *Baja California: Escenarios para el nuevo milenio*, p.241

³⁵ Masferrer, (2000) *op cit.*, p. 38

favorecido que se haya homologado el cambio religioso con el de adscripción, dejando de lado otras dimensiones y variables del fenómeno. En cierto sentido, el estereotipo de la privacidad ha sido el resultado tanto de una lectura simplificada como de una presentación similar.

En tercer término es justificable la elección de Tijuana por su condición fronteriza y su reciente formación, elementos que la convierten en un observatorio privilegiado, especialmente para la investigación oral. Una sola generación puede dar fe sobre los sucesos centrales de este trabajo, el cual, aunque temporalmente considera procesos del siglo XVI, se observan en función del estudio de caso, el cual comprende desde mediados de la década de 1950 hasta la actualidad. Además Tijuana fue uno de los primeros lugares en donde surgieron iglesias neopentecostales en México. A esto se agrega el alto porcentaje de población no católica (aproximadamente 10 por ciento), lo cual es un reflejo de la importancia de los espacios sociales y urbanos logrados por las iglesias evangélicas.

En este sentido, la Iglesia Evangélica San Pablo A.R. era sin duda una de las primeras opciones como caso a estudiar. Es la segunda congregación no católica más grande, cuyo primer templo es un hito de la arquitectura tijuanense, ubicada en una de las zonas más importantes de Playas de Tijuana, un suburbio residencial. Esta iglesia además de incluir entre sus congregantes a personas de influencia en los sectores profesionales, empresariales y gubernamentales, se encuentra en constante expansión. Hasta el día de hoy cuenta con cuatro congregaciones. Además del templo en Playas y El

Monte, un auditorio en construcción sobre el libramiento de la ciudad, se encuentran bajo su cobertura una iglesia en Toledo (España), y otra en Chula Vista (San Diego).³⁶

Finalmente, en cuarto lugar, la circunstancia anterior hace que el estudio del neopentecostalismo se constituya en un elemento para explicar algunos aspectos del cambio social y cultural, no sólo en Tijuana, también en otras ciudades del país.

Considerando todo lo expuesto arriba, este trabajo pretende en primer lugar esclarecer si puede considerarse al neopentecostalismo en Tijuana como una corriente pentecostalizada, en otras palabras, como una extensión del pentecostalismo en ciertos sectores urbanos medios. En segundo término busca un acercamiento de mayor profundidad sobre el neopentecostalismo como una expresión del cambio religioso, analizando sus rasgos distintivos y los factores más importantes en su expansión. A pesar de que se utiliza el estudio de un caso, la Iglesia San Pablo en Tijuana, se busca una comparación con otras investigaciones sobre el tema con el fin de aportar insumos para una caracterización más precisa sobre el “neopentecostalismo” en México.

Con base en los objetivos mencionados arriba, se formularon tres preguntas generales para guiar la investigación: 1) Si se agrupan los factores del cambio religioso en internos y externos a las instituciones y al campo religioso ¿cuáles, de ambos grupos, son los más importantes en la expansión neopentecostal? 2) En una perspectiva general, ¿por qué razones la conjunción de dichos factores resulta en un campo religioso propicio para el cambio religioso neopentecostal en Tijuana? 3) ¿Cuáles son los vínculos entre las congregaciones neopentecostales y las pentecostales? ¿Son los neopentecostales en última instancia pentecostales con un perfil social más alto?

³⁶ Entrevistas realizadas al Doctor Abel Mellado Prince, (pastor), 16/04/2005; Marco Antonio Padilla Castro, (jóvenes), 02/02/2007; <http://www.sanpablo.org/>, (fechas de consultas: 21/03/2006, 08/03/2007)

A partir de estas interrogantes, se parte de tres hipótesis principales. La **primera** busca identificar entre la gran variedad de factores, externos e internos al campo religioso, aquellos de mayor relevancia en la expansión neopentecostal. No se trata sólo de caracterizar el cambio religioso como un fenómeno multifactorial, pues aunque en efecto lo es, la cuestión no se aclara mucho. Es necesario señalar cuáles elementos tienen mayor influencia.

Con respecto a los de tipo interno al campo religioso, los más relevantes son por lo menos tres. En primer lugar, la situación del campo religioso mexicano, en general, y específicamente el tijuanense. El primero se caracterizaba por una brecha gradual y creciente entre el núcleo católico y los sectores laicos. En el campo religioso en Tijuana se observaba un rompimiento relativamente más agudo entre la Iglesia católica y la sociedad, debido principalmente a su muy reciente institucionalización en una ciudad nueva.

El segundo factor es la expansión internacional del movimiento neopentecostal o de renovación carismática evangélica y el iglecrecimiento.³⁷ Estos se originaron en Estados Unidos, y fueron introducidos en Tijuana por medio de las relaciones fronterizas entre denominaciones, iglesias y creyentes. El tercer factor se relaciona con la trayectoria religiosa de los creyentes, los procesos de ruptura y continuidad, de movilidad o salida de los individuos en las congregaciones de la renovación evangélica. Ésta puede explicar el funcionamiento de estas iglesias, así como su expansión, la cual no se comprende

³⁷ Corriente de eclesiología originada a principios de la década de 1970 en Estados Unidos, entre iglesias e institutos teológicos como el Seminario Fuller en Pasadena, la cual combina herramientas y recursos de la sociología, psicología de grupos, pedagogía, mercadotecnia, las artes y el entretenimiento para estudiar y promover el crecimiento de las iglesias. Una de sus estrategias de crecimiento más importante es el trabajo por pequeños grupos reunidos en casas particulares (células). Scott, Lindy, (1999) “La conversión de inmigrantes mexicanos al protestantismo en Chicago”, en *Fronteras fragmentadas*, ed. por Gail Mumert, El Colegio de Michoacán-CIDEM, p. 405.

exclusivamente por las estrategias proselitistas, sino también por las situaciones de crisis provocadas por procesos urbanos fronterizos como la migración relacionada con la reelaboración personal, apropiación y utilización del capital religioso y simbólico.

Los factores externos al campo religioso más importantes son los relacionados con los procesos de formación de la región urbana: la migración, y la condición fronteriza. Las localidades del norte de Baja California surgieron, se convirtieron en ciudades y en focos de atracción fronterizos de un gran movimiento migratorio en un período muy corto de tiempo sobre un territorio prácticamente deshabitado. Estos procesos ocurrieron en el marco de una frontera simbiótica con San Diego, lo cual propició una particular relación que permitió la circulación de creencias, prácticas y estrategias del neopentecostalismo o renovación carismática evangélica.

La segunda hipótesis sostiene que el campo religioso de Tijuana es favorable a la expansión neopentecostal debido a su formación relativamente reciente, con cierto grado de desinstitucionalización, favorable para una mayor presencia de iglesias evangélicas. A pesar de todos los esfuerzos realizados por la Iglesia católica desde la época colonial, la cobertura institucional no estuvo plenamente garantizada hasta mediados de la década de 1940. Fue un proceso tan largo y difícil como insuficiente, al grado que no parece una exageración caracterizar tal situación como desinstitucionalización religiosa, en el sentido de ausencia constante, o presencia inconsistente, de especialistas religiosos. Incluso sería material de discusión la existencia en el norte de Baja California de un campo religioso, en términos de Bourdieu, durante buena parte del siglo XIX y algunos períodos del XX.

Para una Iglesia católica tan estructurada y jerarquizada, diseñada para funcionar alrededor de arzobispos, catedrales y sacerdotes, la lejanía y precariedad de la zona norte

de la Baja California implicaba la imposibilidad de establecer un campo similar al del resto de México. Posiblemente por eso, la península fue durante casi toda la historia colonial e independiente, territorio de misión; más favorable para las órdenes religiosas del siglo XVII y XVIII, y para las congregaciones del XIX y XX, que para el clero diocesano.³⁸ En este sentido, la reciente formación del campo religioso tijuanense es la razón principal por la que los diversos factores resultan en un campo religioso fértil para la expansión neopentecostal. El campo religioso en Tijuana es propicio para estos grupos debido a su condición de ciudad nueva.

De esta situación se desprenden algunas de las características benéficas para estas agrupaciones, tales como una mayor tolerancia a las iglesias no católicas en general, y cierto grado de desinstitucionalización, en el sentido de un control relativamente bajo sobre los creyentes por parte de los cuerpos de especialistas religiosos y sus ideas. Por lo tanto, es usual una pertenencia de tipo “nominal”, o baja práctica religiosa, de individuos adscritos a una iglesia denominacional, católica o no católica. Podría pensarse que estos sectores de creyentes nominales serían más susceptibles al trabajo de proselitismo evangélico.

Por último, como **tercera hipótesis**, considerando las diferencias existentes entre ambas corrientes o modalidades religiosas, no se concibe al neopentecostalismo como el pentecostalismo de las clases medias profesionistas, sino más bien como una “oleada” evangélica diferente, una expresión reciente del complejo reacomodo entre los agentes religiosos y la sociedad. Por lo tanto, son tan variadas las modalidades de origen y organización litúrgica, doctrinal y administrativa entre ambas corrientes que

³⁸ A pesar de esto, jesuitas y dominicos, y por un breve lapso los franciscanos, enfrentaron grandes dificultades para sostenerse en esta región.

posiblemente sería difícil ubicar a los “neopentecostales” como el resultado lineal del maremoto pentecostal. Los agentes y recursos de las denominaciones e iglesias herederas de Azuza no parecen cubrir todas estas áreas, por lo menos en el caso estudiado.

Para probar tales hipótesis, se plantean tres objetivos generales:

- 1) Identificar los factores externos e internos más influyentes en el cambio religioso neopentecostal.
- 2) Explicar las particularidades del proceso de formación del campo religioso en Tijuana y sus implicaciones en el cambio religioso neopentecostal.
- 3) Realizar aportaciones para avanzar en la elaboración de una definición más precisa sobre el llamado neopentecostalismo a partir del caso de estudio.

Para alcanzar tales objetivos es necesario identificar y determinar la importancia de los factores externos como la migración y la condición fronteriza, junto con otros procesos urbanos, y su relación en el campo religioso y las iglesias. Con respecto a los factores internos al campo religioso también es necesario identificar los más relevantes en las iglesias neopentecostales. Por lo tanto, se deben seguir dos vertientes, una al interior de las iglesias y otra en el campo religioso.

Con respecto a la primera es necesario analizar los elementos de las iglesias, como instituciones religiosas, especialmente aquellos en relación con la participación laica y los procesos de movilidad a su interior. Es decir, la entrada, desarrollo y salida, si es el caso, de los adherentes en estas congregaciones. Este aspecto requiere asimismo una mirada detenida en las conexiones entre esta trayectoria del creyente con los factores externos. Para explicar este panorama también deben estudiarse con profundidad la estructura

institucional de las iglesias,³⁹ especialmente en función de las relaciones a su interior, entre otras asociaciones y congregaciones, y entre la iglesia con la sociedad. Lo anterior implica analizar con particular atención los vínculos entre los sistemas religiosos de Tijuana con otros en México y Estados Unidos.

La segunda vertiente exige estudiar el origen de ésta corriente religiosa en Estados Unidos, y su expansión en México. Por tal motivo se requiere una revisión general sobre la formación y los rasgos principales de ambos campos religiosos. Puesto que la dimensión regional es una variable importante en la expansión de la religión, es necesario analizar con mayor detenimiento las características del campo religioso en la Baja California, especialmente en la zona norte, y en Tijuana.⁴⁰ Es decir, identificar las tendencias principales del proceso de formación del campo religioso de Tijuana. Por último, como se dijo antes, los anteriores objetivos ayudarán también para aportar elementos para construir una categoría más precisa sobre el neopentecostalismo.

Como se explica con mayor detalle en el capítulo 1, para alcanzar todo lo anterior en forma sistemática se organizó la investigación en tres niveles: el campo religioso, la iglesia o la institución religiosa, y el creyente. En este sentido, los capítulos 2 y 3 se dedican al campo religioso de México y en el norte de la Baja California. En el capítulo 4 se analiza principalmente el estudio de un caso, la Iglesia Evangélica San Pablo en

³⁹ Lo que François Houtart llama sistemas de creencias, de expresiones religiosas, de ética y de organización. Houtart, François, (1996) *Sociología de la religión*, México, Plaza y Valdés, p. 36.

⁴⁰ Para la importancia de la región y el territorio en el fenómeno religioso ver Suárez, Tonatiuh, (1997) “Apuntes para una geografía religiosa de México”, *Eslabones*, revista semestral de estudios regionales, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Núm. 14, pp. 264-276; Hernández, Alberto, (2002) “El nuevo mapa religioso de México” en *Ciudades*, Red Nacional de Investigación Urbana, México, #56, octubre-diciembre, pp. 30-36; Molina, José Luis, (1996) “Los marcos urbano-regionales del campo religioso en México”, *Frontera Norte*, El Colegio de la Frontera Norte, vol.8, Núm. 15, enero-junio, pp. 7-37

Tijuana. El último capítulo se refiere a la trayectoria de diversos tipos de creyentes, congregantes principalmente en dicha congregación.

En el primer capítulo (La secularización impugnada. Consideraciones teóricas y metodológicas) se presenta un panorama de la cuestión y se explican las elecciones conceptuales y metodológicas con las cuales se analizará el cambio religioso neopentecostal en Tijuana. El primer apartado revisa en forma muy general el aporte de los clásicos y el paradigma de la secularización. En el segundo se analiza sucintamente las nuevas perspectivas que reformulan la secularización o la desechan. La tercera sección plantea la utilidad de reformular el concepto de campo religioso de Pierre Bourdieu para utilizarlo en esta investigación. Finalmente, en los últimos dos apartados se presentan las elecciones teóricas y metodológicas de esta tesis.

En el capítulo 2 (El campo religioso mexicano y la religión estadunidense) se comparan, con base en una somera revisión, los rasgos principales del campo religioso en México y en Estados Unidos. El objetivo es comprender la expansión de las iglesias provenientes de Estados Unidos en el campo mexicano. En México existió un campo religioso estructurado alrededor de la iglesia católica, íntimamente ligado tanto al Estado como a diversos sectores sociales en sus múltiples dimensiones (económicas, sociales y culturales). Sin embargo, dicha simbiosis no fue homogénea, ni regionalmente ni históricamente, sino que existieron territorios en los cuales la brecha entre los especialistas del núcleo religioso y la sociedad era mayor, agravado por las dificultades de cobertura institucional y los conflictos con el Estado, que matizaron el supuesto de control “monopólico” de la Iglesia católica.

Por su parte, en el panorama religioso de Estados Unidos existieron muchos campos (o subcampos) denominacionales formados desde la época colonial. La ausencia de un núcleo religioso ligado al poder temporal, y el continuo crecimiento y movilidad social propiciaron la fragmentación del campo desde su formación. Por lo tanto, en una sociedad en continua expansión, surgió la necesidad de reconstruir continuamente los vínculos entre las diversas denominaciones con sectores laicos en constante movimiento (principalmente hacia el Sur primero y posteriormente hacia el Oeste). A diferencia del caso mexicano, estas denominaciones compartían una calidad relativamente igualitaria ante el Estado.

En el tercer capítulo (Formación de un campo religioso fronterizo) se delinean las principales tendencias en la institucionalización del campo religioso en Baja California, especialmente en su región norte y en Tijuana. La idea central es que no se puede explicar el cambio religioso no católico sin considerar lo sucedido en el católico. En el primer apartado se presentan una visión panorámica de las opciones religiosas en México auxiliados por la cartografía temática. En el segundo y en el tercero se trata un breve esbozo sobre la historia de la consolidación institucional en la península, tanto la católica como la evangélica. Finalmente se busca ubicar el campo religioso tijuanense en su contexto nacional y estatal.

En el capítulo 4 (La iglesia y la renovación evangélica independiente) se estudia el impacto que tuvieron las corrientes carismáticas en los subcampos denominacionales en Tijuana durante la década de 1980, desde la perspectiva institucional. Especialmente en el caso metodista y en una de sus iglesias “hijas” de segunda generación, la Iglesia Evangélica San Pablo. El objetivo general consiste en presentar los factores externos e

internos que propiciaron o acompañaron la llegada del neopentecostalismo o la renovación carismática evangélica independiente en las iglesias denominacionales. Se busca delinear sus características principales y sus alcances.

Para realizar lo anterior se ha dividido este capítulo en cuatro apartados. El primero trata sobre las implicaciones de la distribución espacial de la población no católica en la ciudad de Tijuana. En el segundo se presentan en forma somera los factores externos que han propiciado la expansión carismática, la migración y la condición fronteriza. El tercero explora los factores internos a la denominación y la iglesia, como subcampos religiosos, y estudia el nacimiento y desarrollo de una congregación carismática evangélica surgida del metodismo, la Iglesia Evangélica San Pablo. El cuarto apartado consiste en una recapitulación de los rasgos principales a lo largo del desarrollo de la iglesia, y busca delinear un panorama general de la estructuración entre el núcleo religioso y sus sectores laicos.

En el último capítulo (Trayectoria creyente y renovación evangélica) se trata sobre el cambio religioso carismático evangélico desde la perspectiva de los agentes individuales. Se busca dilucidar cuáles fueron los factores y medios de expansión de este tipo de iglesias en esta escala de observación. La hipótesis que se tiene en mente es que en este nivel de observación el capital simbólico y específicamente el religioso son los factores determinantes en el cambio religioso. No solamente con respecto a la conversión, sino en toda la trayectoria religiosa individual de los agentes en el subcampo religioso. El primer apartado muestra la conformación cartográfica de la población no católica e introduce las principales interrogantes sobre los neopentecostales, como resultado de la

influencia pentecostal y del mismo término. El segundo analiza la entrada y salida de este subcampo religioso y se propone una tipología para estos procesos.

En suma, este trabajo trata de lanzar una mirada profunda por medio del estudio de un caso, buscando no perder de vista los procesos de largo alcance y de perspectiva general. Para hacer esto se recurre a diversas herramientas y fuentes, tratando de no caer en interpretaciones apresuradas, sino contemplando los alcances y limitaciones de cada una de ellas. Por supuesto, donde no se haya logrado es enteramente la responsabilidad del autor. Sin embargo, se tiene la conciencia de que ésta es sólo una interpretación posible sobre el fenómeno, fruto de un enfoque teórico y un entramado metodológico seleccionados de entre una gama de alternativas de ninguna manera menos valiosas.

1 LA SECULARIZACIÓN IMPUGNADA. CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

En este capítulo se presentan un panorama sintético de los estudios del cambio religioso en las ciencias sociales,¹ así como las elecciones teóricas y metodológicas que guiaron la investigación. Lo primero se hizo en función de una visión crítica sobre el paradigma de la secularización, a través del cual la mayoría de los autores han tratado el fenómeno. Aunque no se trata de un recorrido exhaustivo por obras y autores, con apoyo de los más representativos se trata de reflexionar sobre los alcances de la teoría de la secularización con respecto al estudio de los procesos del cambio religioso en México y en Tijuana. Para lograr lo anterior se ha dividido la exposición en cinco apartados. En los primeros dos se presentan los rasgos principales del paradigma secularizador en tres de los clásicos de la ciencia social durante el siglo XIX (Karl Marx, Emile Durkheim y Max Weber), y uno de sus exponentes más importantes en el siglo XX (Peter Berger).

Con respecto al segundo objetivo del capítulo, en el tercer apartado se analiza la teoría de campos sociales de Pierre Bourdieu, como el principal referente teórico de este trabajo. Con base en sus alcances y limitaciones se presenta una propuesta de reformulación y algunos de los conceptos fundamentales para esta tesis. Por último, se exponen las elecciones metodológicas de la investigación, así como una reflexión sobre las fuentes que la sustentaron.

1.1. El predominio de la secularización

Hasta fechas muy recientes, la teoría de la secularización no sólo había dominado la reflexión sobre el cambio religioso, sino la totalidad del estudio de las ciencias sociales

¹ En México y América Latina generalmente se entiende por cambio religioso como los procesos de pluralización y diferenciación del campo religioso que se traduce en el rompimiento del monopolio católico. Jean-Pierre, Bastian, (1997) *La mutación religiosa de América Latina*, México, FCE, pp. 12-13

sobre la religión. Era una preeminencia indiscutible, prácticamente asumida como verdad incontrovertible, tanto por los científicos de todo tipo, hasta el político y las personas con un nivel educativo intermedio. Sin duda, esto se debía a la extensión de las políticas educativas, como al largo conflicto entre la iglesia y el Estado. Posiblemente, parte de ese peso pueda achacarse también a la misma trayectoria del término. “Secularización” es un vocablo antiguo, sumamente complejo y con una amplia gama de significados y sentidos.

Secular viene del latín “*saeculum*”, en castellano “siglo”. Sin embargo, en los evangelios sancionados por el Concilio de Nicea, siglo en ocasiones se traduce del griego “*eon*” (como período de tiempo). Entre otros significados, tanto los evangelistas como los Padres de la Iglesia, por ejemplo San Agustín, lo utilizaron para referirse a las dos realidades cosmogónicas: el reino o ciudad de Dios, y el reino de Satanás o la ciudad del Hombre, “el mundo histórico”.²

En Europa, durante la Edad Media, “secular” designaba todo lo relativo a este “mundo” o “siglo”, en consonancia con una visión dicotómica del cosmos.³ Por lo tanto, no es extraño su uso para designar al clero que tenía el deber de impartir doctrina y sacramentos a los laicos (las personas de este mundo). Su contraparte, el clero regular era aquel que seguía una regla y vivía apartado en comunidades, generalmente un convento. Precisamente, en la relación entre ambos cleros, uno dedicado a la observancia religiosa y otro a la administración y los negocios con este mundo, surgió “secularización”, el proceso por medio del cual se reemplazaba al clero regular por el secular en las labores

² Eliade, Mircea, (1999) *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Vol. III, España, Paidós Orientalia, pp. 65, 66; Lacueva, Francisco, (1984) *Nuevo Testamento Interlineal griego-español*, Barcelona, CLIE, p. 660; Küng, Hans, (2002) *La iglesia católica*, Barcelona, Mondadori, p. 82.

³ Bien y mal, espíritu y materia, Dios y Satanás, religiosos y laicos, son expresiones de esta visión universal sobre la realidad, la cual impregna nuestra concepción de lo religioso y lo secular.

de enseñanza y liturgia. En el siglo XVIII fue promovido por la Corona española en las colonias americanas.⁴

Como es evidente dicho término presenta una gama variada de usos dentro del ámbito religioso, donde se originó, y en referencia al cual cobra sentido. Desde dicha sustitución del clero regular por el secular, hasta un proyecto de secularización religioso general, una orientación que acepta y se abre al mundo, en lugar de rechazarlo.⁵ En cierto sentido es el reconocimiento y la adaptación por parte de los cristianismos a lo que Weber, Eliade y Berger observaron como una mundanización de la religión, desde la antigüedad hasta la época actual. Sin embargo, la interacción entre lo sagrado y lo profano, en términos religiosos, o lo religioso y lo social, tiene muchas y variadas formas, o niveles de contacto. Por ejemplo, la tolerancia de prácticas religiosas prehispánicas en la Nueva España, que resultaron en el sincretismo característico del catolicismo en el centro y sur de México.

En un terreno específicamente teológico o litúrgico, todas las corrientes doctrinales en la iglesia que integran a otros sistemas de pensamiento no religiosos entrarían también en este significado. Por ejemplo, los Padres de la Iglesia compaginando el cristianismo con la filosofía clásica, o toda la gama de teologías de apertura al mundo moderno, como la Teología de la Liberación, que responderían a un proyecto secularizador intraeclesial.⁶ En el caso de los llamados “neopentecostales” la adopción de ritmos e instrumentos contemporáneos es considerada una muestra de apertura hacia el

⁴ Rubial García, Antonio, (1990) *Una monarquía criolla (La provincia Agustina en el siglo XVII)*, México, CONACULTA, pp. 112-113

⁵ Meyer, Jean, (1989) *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta, p. 17; Nieves López, Rafael Armando, (2000) “Lo sagrado como base de la religión” Zeraoui, Zidane, *Modernidad y Posmodernidad*, México, Noriega, pp. 210-211

⁶ Küng, Hans, (2002) *op cit.*, pp. 51, 53,

“mundo”. En un sentido con connotaciones negativas, secularización se utiliza también cuando un religioso recibe una dispensa de sus votos, o también para externar el rechazo eclesial hacia ideas consideradas como intrascendentes o falaces.⁷ Por lo tanto, en el ámbito religioso es un término con referencia a diversos procesos en contextos distintos. En una dimensión administrativa, designa al clero parroquial, la susodicha sustitución del clero regular por el secular y la dispensa de votos. A nivel teológico o doctrinal la relación de lo considerado ortodoxo con las ideas de “este mundo” o “este siglo”, como dos realidades opuestas, ya sea en sentido neutro, positivo o negativo.

En las esferas políticas y administrativas se refiere a dos procesos. El primero con respecto a la relación entre el Estado y la Iglesia, con lo cual se buscaba reducir la influencia religiosa en la sociedad atacando su poder temporal por medio de una doble separación: por un lado entre el Estado y la Iglesia, y por otro entre la Iglesia y las fuentes de su poder social, sus bienes temporales y su influencia en la conciencia de los sectores laicos.⁸ En cierto sentido, la relación entre secularización y laicismo llega a ser muy estrecha, considerándose a éste último como una manifestación del primero.⁹ El segundo proceso se relaciona con el ataque sobre la influencia eclesiástica en las conciencias, minando el control eclesial en las costumbres y valores.¹⁰

Reflexionando sobre la secularización como fruto de una serie de medidas por grupos de poder, es interesante constatar que son dos agentes quienes las implementan: el Estado y la misma Iglesia. Por lo tanto puede hablarse tanto de una secularización política

⁷*Ibid.*, p. 211

⁸ En su significado jurídico designa a la expropiación de los bienes materiales de las iglesias por el Estado nacional. Nieves López, Rafael A., (2000) *op cit.*, pp. 210-211

⁹ Blancarte, Roberto, (2004) “Laicidad y secularización en México” en Bastian, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, p. 46

¹⁰ Esta doble vertiente se observó en México durante las reformas borbónicas y las reformas liberales del siglo XIX. Ceballos, Manuel, (2000) “El siglo XIX y la laicidad en México” en Blancarte, Roberto (comp.) *Laicidad y valores*, México, Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, pp. 91, 97

como de una eclesiástica. Esta distinción puede resultar útil, especialmente para analizar la situación de la Iglesia en México durante el siglo XIX (capítulo 2).

En general, en las ciencias sociales secularización se entiende como el ocaso de la religión o la separación gradual entre religión y sociedad fruto de la diferenciación social y la formación del Estado nacional. La secularización se observaría en la gradual pérdida de influencia y significado en la sociedad de los símbolos, creencias, prácticas e instituciones religiosas.¹¹ En México algunos investigadores consideraban a la secularización y la laicización, su proceso dependiente, como el resultado de la expansión del racionalismo en la sociedad por tres etapas sucesivas. La primera por el racionalismo del siglo XVIII, promovido por la Corona; la segunda por el catolicismo masón, finales del siglo XVIII principios del XIX, y finalmente por el liberalismo y el positivismo del siglo XIX y principios del siglo XX.¹²

En tanto paradigma, como conjunto de compromisos, creencias, modelos ejemplares y valores de un determinado grupo científico, la secularización es la interiorización y síntesis de una larga tradición de pensamiento, formada desde el siglo XIX en las obras de los viejos clásicos de la ciencia social, Karl Marx, Emile Durkheim y Max Weber, entre otros. Estos habían concebido el cambio religioso en las sociedades industriales occidentales como el resultado del paso de una sociedad tradicional, rural y agrícola, a una sociedad moderna, urbana e industrial. Por lo tanto, la autonomía de los campos del conocimiento, de la economía, de la política, principalmente, con respecto del

¹¹ Berger, Peter L., (1990) *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, New York, Anchor Books, pp.107-108; Wilson, Bryan R., (1990) *The social dimension of sectarianism. Sects and new religions movements*, Oxford University Press, Oxford, p. 122; Rodríguez Vértiz, Felipe de Jesús, (2000) “La crítica posmoderna a la religión: posmodernidad y religión” en Zeraoui, Zidane, *Modernidad y Posmodernidad*, México, Noriega, pp. 239-240.

¹² de la Torre Villar, Ernesto, (1965) “La iglesia en México de la guerra de Independencia a la Reforma. Notas para su estudio” en Valero Silva, José (ed.), *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, México, UNAM-IIH-UABC, vol. I, pp. 30-32.

campo religioso. Esto era explicado como la consecuencia de las transformaciones derivadas de las revoluciones industriales y todos los procesos políticos, económicos y sociales asociados a la expansión capitalista occidental. En suma, todo aquello que era designado con el término “modernidad” condujo a la religión, a sus creencias y sus instituciones, a posiciones marginales en la sociedad y finalmente la llevarían a su desaparición.

A pesar de no referirse a la secularización como teoría hasta las décadas de 1950 y 1970,¹³ sus argumentos centrales han modelado la imagen de lo religioso en las ciencias sociales. Es decir, éstos no sólo dirigieron la producción de los científicos sociales sobre este fenómeno, lo que interesa resaltar en este apartado, también las nociones dominantes sobre la religión desde el poder civil. Esto es importante, porque hasta cierto punto la idea de una religión en declive puede ser el reflejo de la experiencia de una pequeña comunidad de “ilustrados”, académicos o políticos, cuya vida cotidiana se encontraba por completo alejada de la influencia de las ideas religiosas.¹⁴ Sin embargo, la experiencia muestra numerosas excepciones en esos sectores, aparentemente resistentes al “opio del pueblo”.

Sobre la herencia de los clásicos del siglo XIX al paradigma de la secularización, interesa tocar dos temas principales: el declive de la religión bajo el influjo de la modernidad, o mejor dicho la profecía de su ocaso en las instituciones sociales y en la

¹³ Martelli, Stefano, (1999) “Ni secularización ni desacralización, más bien desecularización; la teoría sociológica de la religión ante el cambio actual”, Roberto Blancarte (trad.), en *Religiones y Sociedad*, Secretaría de Gobernación, Año 3, núm.7, septiembre/diciembre, p. 153; Berger, Peter L., (1999) “The desecularization of the world: a global overview”, en Berger, Peter, (ed.) *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, USA, Ethics and Public Policy Center, p. 2; Tschanen, Olivier, (2004) “La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa Latina-América Latina”, en Bastian, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, p. 354.

¹⁴ Berger, (1999) *op cit.*, p. 1.

práctica individual, así como el reduccionismo social que hizo a la religión un objeto de estudio para la Ciencias Sociales. Por supuesto, no se pretende agotar de esta forma la complejidad de este paradigma. Olivier Tschanen identifica siete elementos comunes entre los teóricos considerados como los más influyentes (Bryan Wilson, Peter Berger, Thomas Luckmann, David Martin, Talcott Parsons, Robert Bellah y Richard Fenn): la racionalización y la mundanización de la religión, la diferenciación social, la pluralización religiosa, la privatización y la generalización de la creencia y la disminución de las prácticas y creencias en las instituciones religiosas.¹⁵ Sin embargo, a través del análisis de los clásicos del siglo XIX pueden observarse, en alguna medida, casi todas las nociones mencionadas por Tschanen.

En el corazón de la teoría o de la idea sobre la secularización se encuentra el inevitable ocaso de la religión debido a los procesos de industrialización y diferenciación en las sociedades modernas. En general, Marx, Durkheim y Weber lo entendieron así porque tenían una similar concepción sobre el impacto de las revoluciones científicas sobre la sociedad. Para Marx, la sociedad transita de modos de producción simples a los complejos, en forma de un evolucionismo lineal.

En este sentido, observa que la religión, reflejo de la vida material, será superada junto con el Estado burgués, en tanto parte secundaria de su aparato ideológico.¹⁶ La religión es el opio que mantiene alienado al proletariado industrial y le proporciona alivio e ilusiones en su agobiante situación.¹⁷ Por su parte, Durkheim, hace de esta idea de diferenciación social uno de sus supuestos principales para lograr contestar el problema

¹⁵ Tschanen, Olivier, (2004) *op cit.*, pp. 355-356

¹⁶ Marx, Carlos, (1967) “Sobre la cuestión judía” en Marx, Carlos; Engels, Federico, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Ed. Grijalbo, pp. 19-20

¹⁷ Marx, Carlos, (1967) “En torno a la crítica de la filosofía del derecho” en Marx, Carlos; Engels, Federico, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Ed. Grijalbo, 1967, pp. 3, 4

de interés, cuál es la función de la religión en la sociedad y qué ocurre con ella en las nuevas sociedades industriales.¹⁸ Muy a su pesar observa como la religión pierde presencia en la medida que la sociedad se moderniza.

Como los otros dos clásicos y muchos de sus contemporáneos, Weber partía de la idea que las sociedades evolucionan de formas simples a complejas.¹⁹ A dicho proceso le llamó “racionalización”, que junto con su teoría de la acción fueron los ejes de casi toda su concepción del cambio social.²⁰ Según el autor, conforme la sociedad se vuelve más compleja, y pasa de una forma de vida tradicional a una moderna, las relaciones entre los individuos se transforman también. De ser comunidades con relaciones personales y directas, se convierten en sociedades diferenciadas con relaciones impersonales.

Por supuesto que las instituciones sociales también cambian y, conforme el proceso de racionalización se fortalece en las sociedades occidentales, las más desarrolladas, las explicaciones mágicas y religiosas se van racionalizando también hasta el punto de ser sustituidas por la ciencia y la fe en el progreso. El resultado sería un gradual y progresivo abandono de las explicaciones religiosas. En otras palabras, un proceso de “desencantamiento” de la religión y del mundo.²¹

¹⁸ Para responder dicha interrogante parte de dos supuestos generales: 1) La sociedades evolucionan, como los organismos, de lo más simple a lo complejo. 2) Todas las religiones cumplen la misma función y cubren las mismas necesidades en todas las sociedades humanas. Durkheim, al igual que Marx, que dedicó *El Capital* a Darwin, utilizó con cierta frecuencia la metáfora del organismo biológico para las religiones: “...ya que son todas especies de un mismo género...” Durkheim, Emile, (1991) *Las formas elementales de la vida religiosa*, segunda edición, México, Colofón, p. 10

¹⁹ Idea que los tres clásicos tomaron de Tönnies. Rodríguez Vértiz (2000), *op cit.*, p. 235

²⁰ Sobre la formación de la idea de dioses, Weber dice que los procesos de antropomorfización y los procesos de delimitación de competencias, marchan paralelos y otras veces contradictoriamente. En este desarrollo se enlazan con las divinidades ya existentes “...pero llevan consigo la tendencia de una **racionalización** cada vez mayor en el modo de adorar a los dioses y en el modo de concebirlos”. Weber, Max, (1984) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, p. 335.

²¹ Solé, Carlota, (1988) *Modernidad y modernización*, Anthropos Editorial, Barcelona, p. 217; Weber, Max, *op cit.*, pp. 334, 335; Weber, Max, (1998) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón, p. 152

Con respecto al reduccionismo social, es evidente que Marx consideraba que el origen de la religión se encontraba en la base material de existencia. Un mundo invertido generaba como consecuencia una conciencia invertida.²² Por lo tanto, afirmaba la necesidad de cambiar las condiciones materiales de la enajenación para eliminar la dependencia social a la religión.²³ En este sentido, sin haber tratado en extenso el tema religioso, aparentemente Marx la presenta reducida a una dimensión enteramente determinada por la sociedad, por su base material y por las instituciones garantes de su continuidad.

Sin embargo, para hacer justicia a este autor, en sus obras de juventud la religión está constantemente presente, por lo que posiblemente en sus trabajos posteriores la hizo a un lado por los requerimientos de su programa político.²⁴ Lo mismo se puede decir del acartonado mecanicismo de la relación entre estructura y superestructura, que parece ser más un deficiente ejercicio de exégesis de las posteriores generaciones de seguidores que una apreciación de directa de Marx.²⁵

Durkheim participaba de este reduccionismo. Como Marx, Durkheim aborda la religión con un enfoque preponderantemente social, pues la concibe determinada por la sociedad. A pesar de lo anterior, el sociólogo francés rompió con el veto científico sobre la religión, en última instancia esta sólo puede explicarse por su función social. En su análisis de las formas religiosas en sociedades elementales, es decir, las creencias (alma,

²² Marx, Carlos, (1955) “Tesis sobre Feuerbach” en Marx, Carlos; Engels, Federico, *Obras escogidas*, tomo II, Moscú, Editorial Progreso, p.402

²³ Marx, Carlos, (1967) “Sobre la cuestión judía” *op cit.*, p.20

²⁴ En esta carta escrita por Engels después de la muerte de Marx, aquel afirma que, sin dejar de considerar la dimensión metafísica de la sociedad como secundaria en relación con la base material, Marx nunca consideró que esta fuera una relación mecánica y determinista, pues las instituciones de la “esfera ideológica” de la sociedad, podían reaccionar ante las fuerzas de la dimensión material. Engels, Federico, (1955) “Carta de Engels a K. Schmidt” en Marx, Carlos; Engels, Federico, *Obras escogidas*, tomo II, Moscú, Editorial Progreso, p. 488

²⁵ Gurvitch, (1971) G., *Dialéctica y sociología*, Madrid, Alianza editorial, p.225

espíritus, dioses, etcétera), y los rituales (ascéticos, sacrificios, conmemorativos), concluye que en la práctica, la verdadera deidad de la religión es la sociedad.²⁶

Sin embargo, como en el caso de Marx, el reduccionismo del sociólogo francés es atenuado porque sacó a la religión del ostracismo en el cual había sido confinada por las ciencias sociales y la colocó en el centro del análisis sobre la sociedad moderna.²⁷ Debido a esto, y a su experiencia familiar, parece evidente que comprendía la necesidad de explicar los cambios en las sociedades europeas considerando el ámbito religioso.²⁸

Por su parte, Weber es, de los tres clásicos comentados, el que presenta a la religión con un mayor margen de autonomía frente a la sociedad, pues desde su perspectiva, la religión no está totalmente determinada a las fuerzas económicas y políticas. En *La ética protestante* Weber expresa con claridad el valor del fenómeno religioso como problema sociológico. Concibe a la religión como una dimensión con suficiente fuerza para influir sobre la forma de producción de la sociedad, considerada por los marxistas como el principal agente de cambio.

El supuesto principal sobre el que descansa su problema de investigación es la noción conocida como afinidades electivas. Ésta ilustra la relación entre ideas e intereses o entre cultura y estructura social. Según esta idea, cada grupo social tiene cierta preferencia, de acuerdo a sus intereses, por determinadas formas religiosas.²⁹ Weber derivó dicho concepto de una serie de observaciones, estadísticas y de la experiencia.³⁰

²⁶ Durkheim, Emile, (1991) *op cit.*, p. 208.

²⁷ *Ibid.*, pp. 19, 20

²⁸ Cipriani, Roberto, (2004) *Manual de sociología de la religión*, Argentina, Siglo XXI, 2004, p. 95

²⁹ Kurtz, Lester, (1995) *Gods in global village*, Pine forge press, pp. 13, 15.

³⁰ Muchas de las estadísticas están apoyadas en la obra de uno de los discípulos de Weber, Martin Offenbacher. Las observaciones presenciales son suyas y de una larga lista de autores de Europa occidental, que desde el siglo XVI notaron la relación entre la inclinación mercantil y los distintos grupos protestantes, unos más otros menos, desde España hasta los Países Bajos. Weber, Max, (1998) *op cit.*, p. 31, 41-43.

Estas observaciones relacionan la confesión religiosa con formas específicas de producción, empleo, ideología y acciones productivas de determinados estamentos sociales.³¹

Sin embargo, Weber afirma que en el caso de la elección de la profesión y toda la orientación subsiguiente en su desarrollo, el religioso no es el único factor de peso, o bien, no ejerce necesariamente una influencia decisiva y directa, pues el camino del hombre “...ha sido determinado por la educación de una aptitud personal, en una dirección influenciada por la atmósfera religiosa de la patria y el hogar.”³² En este sentido, la relación entre religión y sociedad no ocurre en forma determinista ni mecánica, sino que es resultado de muchos factores, como el histórico.³³ A lo largo de *La ética protestante* repite constantemente que la doctrina de la predestinación calvinista no es el único factor en el surgimiento del capitalismo, y critica las asociaciones y generalizaciones fáciles entre doctrinas o credos con determinados rasgos sociodemográficos.³⁴

Por ejemplo, la explicación demasiado superficial que caracteriza al catolicismo como una religión ascética, alejada del mundo, mientras se piensa en el protestantismo como materialista, amante de lo terrenal. Tacha ese tipo de generalizaciones como

³¹*Ibid.*, pp. 31-35

³²*Ibid.*, pp. 35, 36.

³³ Afirma que el hecho que los protestantes parezcan más progresistas que los católicos responde en primer lugar a motivos históricos. Dice que aparentemente, en ocasiones esta propensión protestante hacia el capitalismo es en realidad una consecuencia de fenómenos económicos y no su causa, pero no siempre es así. Para lograr esas empresas y puestos se requiere de preparación, que sólo es posible por la acumulación de riqueza anterior, por lo que primero se desarrollaron las regiones más prósperas y después se convirtieron al protestantismo en el siglo XVI. Más adelante lanza una segunda pregunta, sobre el porqué estos territorios fueron los que abrazaron las ideas de la Reforma, y afirma que la respuesta fácil es que la ruptura con la economía tradicional propicia el abandono de la religión tradicional. Sin embargo, quienes piensan que esta explicación es una ley universal no consideran que la Reforma significó en realidad el cambio de una autoridad católica distante y permisiva, por otra, como la calvinista, moralmente estricta, reguladora e intervencionista en la vida pública y privada.*Ibid.*, pp. 31-35

³⁴*Ibid.*, pp. 228, 235, 252, 257

erróneas en la mayoría de los casos, y recurre al análisis histórico para demostrar que en el pasado la cuestión aparecía invertida, los protestantes alejados del mundo y los católicos apegados a él.³⁵ Weber concluye que el vínculo entre el moderno espíritu capitalista y el protestantismo no debe buscarse en el contemporáneo supuesto del “alejamiento del mundo”, sino en “sus rasgos puramente religiosos”.³⁶ Dichos rasgos son las creencias e ideas religiosas de los calvinistas del siglo XVI y XVII, centrándose especialmente en la doctrina de la predestinación y en la noción de “profesión”.³⁷

En cierto sentido, los señalamientos de Weber sobre la racionalización de las religiones, las afinidades electivas y la problemática relación entre la ética calvinista y el origen del capitalismo, desembocaron en la interpretación lineal que éste autor criticó en las referencias anteriores. Es decir, al supuesto de un proceso de mundanización, el cual se encuentra también en la base de la idea central de la secularización.³⁸ Tal concepción de la religión presupone como evidente la dimensión espiritual de la cual se ocupan las iglesias y sus especialistas, y a su vez, antitética con la realidad material, mundana, como el terreno legítimo para el Estado.

Los clásicos y sus herederos supusieron que estos procesos de cambio sólo eran el inicio del fin de toda influencia religiosa en las sociedades modernas. Entre 1950 y 1970

³⁵ De hecho, apunta, es posible observar que en el calvinismo, como en otras iglesias protestantes, se conjugaron paradójicamente los supuestos irreconciliables que las generalizaciones superficiales pretendían explicar: el alejamiento del mundo y el “espíritu de trabajo o progreso” capitalista. *Ibid.*, pp. 36-39.

³⁶ *Ibid.*, pp. 40, 43, 44, 85-94, 227, 140, 159, 160, 165, 170, 228, 252.

³⁷ En este sentido, es difícil no pensar que recurre a las nociones de teología aprendidas desde su juventud y de la influencia de su amigo Troeltsch. A lo largo de esta obra Weber recurre al análisis de las viejas obras piadosas y las doctrinas bíblicas interpretadas por el puritanismo. En este trabajo es importante resaltar dos ejemplos que se encuentran en el corazón de lo que actualmente se conoce como Teología de la Prosperidad: la Parábola de los Talentos, y las derivaciones de la noción de profesión o llamado: que Dios tiene un propósito para todo aspecto de la vida y un llamado para cada creyente, y que uno de estos puede ser hacer dinero para después ponerlo al servicio de Dios y honrarlo. *Ibid.*, pp. 228-229, 244-245

³⁸ “...La idea de que con la secularización se desvía de las preocupaciones espirituales para concentrarse en preocupaciones materiales (idea basada en la oposición típicamente occidental, entre espíritu y materia, aquí abajo y el más allá)...” Tschannen, Olivier, (2004) *op cit.*, p. 355

algunos autores retomaron las ideas de los clásicos y comenzaron a hablar de una teoría de la secularización, la cual resumía sus diagnósticos más radicales en frases como “el eclipse de lo sagrado” o “la muerte de Dios”.³⁹

Sin embargo, puede decirse que Peter Berger fue de los que lograron estructurar alrededor de las ideas de la secularización una de las propuestas teóricas más consistentes e influyentes.⁴⁰ Esta se desarrolla en “*La Construcción Social de la Realidad*”, escrita junto con Tomas Luckmann. En esta obra, los autores afirman que la realidad social se construye por un proceso dialéctico compuesto de tres momentos: externalización, objetivación, internalización.⁴¹ A su vez, los contenidos del mundo construido socialmente son transmitidos de generación a generación por medio del proceso de socialización, que es la “*inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o de un sector de él.*”⁴²

Para estos autores la socialización no es total, sino que es un proceso continuo que nunca termina, pero se realiza sobre los contenidos internalizados a lo largo de la vida. Por lo tanto, se construyen conforme va creciendo el individuo. En las etapas tempranas se le llama la socialización primaria, se adquiere en la niñez y por ella forma parte de la sociedad. La resocialización, o socializaciones secundarias, son procesos posteriores por medio de los cuales el individuo se convierte en miembro de otros sectores o instituciones

³⁹ Berger, Peter L., (1990) *op cit.*, p. 112; (1999) , *op cit.*, p.2; Martelli, Stefano, (1999) *op cit.*, pp.153-167; Bastian, Jean Pierre,(1997) *op cit.*, p. 15

⁴⁰ Aunque posteriormente abjuró del credo secularizador reconociendo su falsación, y preconizando que la modernización provoca también procesos de contrasecularización. Berger, Peter, (1999) *op cit.*, pp. 3,4.

⁴¹ Para Berger la externalización es la forma como el hombre produce y se relaciona con el mundo, por medio de actividad física o mental. La objetivación es la forma en que el hombre aprehende o percibe la realidad sobre la que se ha externalizado, es el resultado del doble ejercicio, mental y físico. Internalización, es la reapropiación de esa realidad objetivada, pero esta vez la transforma desde las estructuras del mundo objetivo en estructuras de la conciencia objetiva. Berger, Peter L., (1990) *op cit.*, pp. 4-7

⁴² Berger, Peter; Luckmann, Thomas, (1995) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, p.166.

del mundo social.⁴³ En este sentido, abre la puerta a la conversión religiosa, concepto indispensable para entender el cambio religioso en México.

Estas ideas fueron aplicadas por Berger al estudio del fenómeno religioso en “El Dosal Sagrado”, publicado en 1967.⁴⁴ En este libro, Berger afirma que la religión es una protección que proporciona seguridad a la vida de las personas y responde a las preguntas últimas. Por tal motivo es uno de los constructores del mundo social, cuyo objetivo es proveer estructuras firmes para la vida humana, pues biológicamente carece de ellas.⁴⁵ En este sentido, apoyándose en Rudolff Otto y Mircea Eliade, de quien toma la importante distinción de sagrado-profano, y el modelo microcosmos/macrocosmos, Berger define a la religión como el esfuerzo humano por medio del cual se establece el cosmos sagrado, intentando concebir al mundo natural como humanamente significativo.⁴⁶

La religión, en tanto constructor de la cultura y la sociedad, tradicionalmente ha aportado una fuerte y plausible visión del mundo, que legitima el *nomos* social, un conjunto de normas que dan significado y dirección a los roles sociales. Reelaborando la noción de la anomía de Durkheim, o mejor dicho, en contraposición a ésta, Berger deriva su propio concepto de nomos. Sostiene que en la construcción del mundo social se encuentra implícita la nomización, o la actividad del ordenamiento necesario para sustituir el orden natural por el cultural y social.⁴⁷

Por lo tanto, la función más importante del nomos es servir como escudo o dosel contra el terror y el caos provocados por la amenaza de la anomía. El desorden y la

⁴³ La resocialización son modificaciones sobre la socialización secundaria, provoca una ruptura y una reinterpretación del pasado para entender el presente y el porvenir. Este proceso es particularmente importante para entender la conversión y la movilidad religiosa o cambio de adscripción. *Ibid.*, (1995) pp.166, 174, 202

⁴⁴ Berger, Peter L., (1990) *op cit.*, p.vi

⁴⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 25, 26

⁴⁷ *Ibid.*, p. 11

fragmentación pueden presentarse para una sociedad (como un desastre natural, una guerra o epidemia), o para un individuo (con los peligros cotidianos de la muerte y la enfermedad), a los cuales hay que encontrarles algún sentido. Para mantener el orden social es necesario el proceso de legitimación, que lo explica y justifica en forma de conocimiento objetivado preteórico.⁴⁸ La forma más antigua de lograr la plausibilidad y la legitimación religiosa es por medio del modelo microcosmos/macrocosmos, fuente de la concepción de que el orden humano es reflejo del orden divino, fundamental en el hombre religioso.

Sin embargo, este modelo se relativiza gradualmente por la secularización de la religión, idea que se observa en Weber y el mismo Eliade. Ésta es usada por Berger en dos formas, primero, como un ejemplo histórico de la religión en una función de mantenimiento del orden social. Segundo, para explicar la secularización potencial en el monoteísmo judío, el cual se trasmitió en forma atenuada al cristianismo católico y al ortodoxo, y alcanza un impulso definitivo con la Reforma Protestante.⁴⁹ Según Berger, en la religión judía se observan los primeros destellos secularizadores en la religión. Sobre este punto se apoya en Weber, con el proceso de racionalización en las religiones mundiales que ilustran la forma en que la misma religión se secularizó, pero también se acerca a Eliade, que considera la ruptura de la analogía entre el orden social y el divino como la revolución originaria que introdujo una concepción histórica de la divinidad.⁵⁰

La idea de secularización se encuentra en el fundamento de la metáfora del Dosel, pues en la actualidad éste debe compartir las funciones como constructor del *nomos* con

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 22, 25, 26, 29, 58

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 32-34, 110-112, 121-123.

⁵⁰ Eliade, Mircea, (1998) *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Ibérica, pp. 15, 81, 83; Pals, Daniel, (1996) *Seven theories of religion*, Oxford, University Press, pp. 181, 182

otras cosmovisiones, como la ciencia. Berger define secularización como el proceso por el cual las instituciones religiosas pierden influencia y credibilidad ante los diversos sectores de la sociedad y la cultura (en filosofía, artes, literatura y especialmente la ciencia). Por lo tanto, dichos sectores salen del control de las instituciones y símbolos religiosos, tanto en las estructuras sociales como en la conciencia individual.⁵¹ Es un fenómeno global, aunque desigualmente distribuido en las sociedades modernas, lo cual explicaría las “excepciones” de la teoría. Según él, mientras en Europa la religión es mucho más marginal, en Estados Unidos las iglesias todavía son fuertes porque están más secularizadas, pero en realidad son dos variaciones sobre la misma tendencia.⁵²

Según Berger, la secularización acompaña a dos procesos hermanos, la occidentalización y la modernización, sus motores principales. Desde su perspectiva la relación entre los procesos sociales y la secularización ocurre por la pluralización intrínseca a la modernidad cuyos efectos (crecimiento demográfico, migración, urbanización) provocan la crisis estructural de sentido.⁵³ Se le puede observar en la lógica que siguen sus rasgos indicadores, pues afecta principalmente a la población masculina por sobre la femenina, a la urbana más que a la rural, a las clases sociales directamente relacionadas con la producción industrial más que a las de ocupaciones artesanales y al

⁵¹ Berger, Peter L., (1990) *op cit.*, p. 107; Berger; Luckmann, Thomas, (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, España, Paidós, p. 71

⁵² El tema sobre Estados Unidos, que Marx y Weber ya habían tocado como un ejemplo del Estado secular, el primero, y de religión racional, el último, es retomado por Berger en una explicación parecida. Las iglesias en Estados Unidos están esencialmente secularizadas. Por lo tanto, este proceso en la Unión Americana no es como en Europa, pues sus iglesias y denominaciones todavía tienen una posición importante en la sociedad, pero simbólica ante el Estado. Mientras que en el Viejo Continente tanto su función social como su centralidad en la conciencia individual disminuyen aceleradamente. Al igual que Eliade, con su revolución moderna historicista, Berger piensa que esta aparente paradoja es explicada porque la misma religión se encuentra en proceso de secularización y desencantamiento. Marx, Carlos, “Sobre la cuestión judía” *op cit.*; Gerth, H.; Wright Mills (trans), (1973) editors, from *Max Weber: Essays in sociology*, New York, Oxford University press, pp. 313, 320, 321; Eliade, Mircea, (2000) *El mito del eterno retorno, arquetipos y repetición*, España, Alianza Editorial, p. 154; Berger, Peter L., (1990) *op cit.*, p. 108

⁵³ Berger, P.; Luckmann, T., (1997) *op cit.*, p. 74.

pequeño comercio y a los protestantes más que a los católicos.⁵⁴ Hasta este punto, cada uno de estas características ya habían sido señaladas por los clásicos del siglo XIX y recuperadas por muchos del siglo XX.

1.2. La crisis del paradigma

A pesar de que la secularización gozó de gran aceptación en la comunidad científica y parecía tener un apoyo empírico sólido, en la actualidad se observan muchos casos que parecen contradecir sus argumentos centrales.⁵⁵ Conforme comenzaron a proliferar los estudios sobre aspectos específicos de la religión y la sociedad, desde mediados de la década de 1970, una gran variedad de autores, incluido Berger, han señalado las limitaciones de la secularización. Parece existir consenso de que sólo es aplicable para algunos casos en Europa.⁵⁶

Durante la década de 1990 la propuesta de reformular la teoría de la secularización ha partido de parte principalmente de los investigadores europeos. Tales como Roland Campiche, Cristián Parker y Danièle Hervieu-Léger. Otros como Norris e Inglehart, son investigadores de habla inglesa que señalan que en una escala global efectivamente existe un descenso de la práctica y la creencia religiosa. En general, buscan refutar las nociones del mercado religioso, sostenida por los investigadores estadunidenses como Rodney Stark.⁵⁷

⁵⁴ Berger, (1990) *op cit.*, pp. 107, 108

⁵⁵ Por ejemplos: la revolución islámica en Irán; el fracaso del régimen soviético por erradicar la religión; el surgimiento de nuevos movimientos religiosos y la revitalización de muchos viejos; y finalmente el que casi todos ellos tengan como fuente a Estados Unidos, la nación hegemónica mundial, supuestamente la más desarrollada y secularizada.

⁵⁶ Berger, Peter L., (1999) *op cit.*; Warner, Stephen, (1993) “Toward a new paradigm for the sociological study of U.S. religion”, en *American journal of sociology*, vol 98, Num. 98, p. 6

⁵⁷ Norris, Pippa; Inglehart, Ronald, “God, guns, and gays: religion and politics in the US and Western Europe”, en <http://www.harvard.edu/>, (fecha de consulta 04/09/2005)

Para los autores que adoptan la postura del replanteamiento, el cambio religioso en América Latina, la expansión de iglesias denominacionales provenientes de Estados Unidos, constituye uno de los motivos principales para reformular el paradigma, pero no desecharlo. Por lo tanto, mientras unos hablan de un “regreso” de Dios o de la religión, especialmente en los medios informativos, otros se limitan a describir su resistencia a la modernidad, que eventualmente cedería en la forma de religiones cada vez más secularizadas.⁵⁸ Mientras que los detractores de la secularización consideran ésto como una de las razones principales para desecharla, algunos de los investigadores que la reivindican piensan que lo religioso no regresa. No se “seculariza” en la forma entendida tradicionalmente, sino que se recompone en un mundo atravesado por la cultura de la información, por los cambios estructurales y por la búsqueda de sentido y comunidad.⁵⁹

Para Patricia Fortuny dicha recomposición no se construye sólo por la disidencia religiosa salida del catolicismo, sino también por las nuevas tendencias carismáticas dentro de la misma iglesia católica. Ya sea que el fenómeno religioso sea considerado como un “resurgimiento” o como una “recomposición”, el replanteamiento se convierte en una especie de rescate por medio de la incorporación de nueva evidencia. Siguiendo a Karel Dobbelaere, Fortuny afirma que la secularización tiene tres dimensiones: a) descenso del involucramiento religioso a las normas y prácticas institucionales; b) un proceso de laicización, separación de instituciones, de la iglesia y del Estado; c) el cambio religioso o las transformaciones en las instituciones religiosas en creencias, ritos

⁵⁸ Wilson, Bryan R., (1990), *op cit.*, pp. 288

⁵⁹ Parker, Cristián, (1993) *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*, México, F.C.E., p. 117; Hervieu-Léger, Danièle, (1996) “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones previas”, en *Identidades religiosas y sociales en México*, Giménez, Gilberto (Coord.), México, IES UNAM, p. 44; Wilson, Bryan R., (1990), *op cit.*, pp. v, 122.

y moral, a las cuales debe incorporarse la diferenciación y difusión religiosa, así como el declive de algunos grupos.⁶⁰

En general, ninguno de estos autores rompe con el paradigma de la modernidad, lo cual podría ser un motivo para mantener la vigencia del término “secularización”. Sin embargo, casi todos han optado por reformular el concepto de modernidad también. De esta forma, por un extremo se asoció veladamente el cambio religioso con una especie de modernidad latinoamericana, que sigue en líneas generales los pasos de la europea, basando tal argumento en los supuestos de convergencia.⁶¹

Por otra parte, otros piensan en una modernidad “sui generis” o paradójica para México y América Latina, formando sociedades duales, cuyo sector precario, marginado y anómico experimenta el auge del pentecostalismo.⁶² En este sentido, la modernidad en países periféricos del capitalismo global no se parece mucho a la preconizada por los viejos valores ilustrados, o de la economía clásica. Por lo tanto, en este contexto, el concepto de secularización resulta en una adaptación a la realidad anómica, fruto de una modernidad “incompleta”.⁶³

Siguiendo esta línea de argumentación, en última instancia, la teoría de la secularización se ha mostrado en forma invertida. La religión no retrocede por el avance de la modernidad, sino que debido a ésta se vuelve a extender. Esto significa incorporar un sentido totalmente opuesto a la idea central que la ha distinguido desde los clásicos.

⁶⁰ Fortuny, Patricia, (1999) *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CIESAS, pp. 7-11

⁶¹ Este fue característico de algunos estudios que consideran a los protestantes en América Latina como vehículos de modernidad. Stoll, Eric, (1990) *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*, University of California Press, Berkeley; Martin, David, (1990) *Tongues of Fire, the Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Basil Blackwell, p. 279

⁶² Bastian, (1997) *op cit.*, pp. 29, 30, 86-89.

⁶³ *Ibid.*, p. 15

Podría preguntarse entonces si este vuelco no implica en realidad un reconocimiento de sus limitaciones.

La segunda alternativa de la secularización consiste en desecharla construyendo paradigmas alternativos. Tal es el caso de Stephen Warner, Rodney Stark y un grupo de investigadores principalmente estadunidenses. Con base en la experiencia histórica de la religión de Estados Unidos, Warner propone la teoría de la desinstitucionalización. Según él, analizando el desarrollo histórico de la religión estadunidense, es posible apreciar que se origina en un “desestablecimiento” o desinstitucionalización. Es decir, la ausencia de una condición de alianza o favor del Estado hacia una denominación o iglesia. De este rasgo se desprenden las características del campo religioso norteamericano en la actualidad y sus temas de estudio más importantes, tales como la función de integración social de la religión, la adaptabilidad estructural de las instituciones religiosas y su maleabilidad, la pluralidad, el empoderamiento de grupos minoritarios o subalternos, y el nuevo voluntarismo.⁶⁴

Por su parte, Rodney Stark y Roger Finke aseguran la muerte de la secularización como un hecho cierto, argumentando el reconocimiento de su falsación por Berger, uno de sus principales exponentes. En su lugar retoman el concepto de mercado religioso, pero llevando al límite la metáfora, hablan de economías religiosas como las estructuras principales del mercado. Estas ideas las presentan apuntaladas sobre una reformulación de la teoría de la evolución de sectas en iglesias de Niebuhr. Afirman que la clave del cambio religioso se encuentra en los vaivenes y adaptaciones de la oferta religiosa (las

⁶⁴ Warner, Stephen, (1993) *op cit.*, pp. 1050-1051

instituciones) y no en la demanda (la sociedad), la cual finalmente es estable y continua.⁶⁵

En este sentido, para estos autores el cambio y la innovación religiosa no es el resultado de la anomia, o de las nuevas necesidades e intereses producidos por el cambio social.⁶⁶

Por lo tanto, rechazan el reduccionismo social de la religión y junto con la cancelación de toda posibilidad de considerar el cambio religioso como un indicador social, también aíslan las estructuras religiosas como elementos interrelacionados con la sociedad que las cobija.

Aunque autores como Stark pueden explicar la forma como una institución religiosa puede desarrollar nuevas estrategias para atender su nicho de mercado, no contemplan la dimensión social de las instituciones religiosas, y sobretodo las estructuras comunes que necesariamente deben existir entre la religión y la sociedad. Aun considerando posible este divorcio en el nivel de las instituciones, cómo podría explicarse en el de los individuos. En última instancia, el supuesto de la demanda estable requiere asumir también que los procesos sociales, como la migración o la condición fronteriza, no tienen ninguna influencia en la misma demanda religiosa.

Tanto los impugnadores como los reformuladores de la secularización intentan captar la complejidad del objeto de estudio diversificando las herramientas metodológicas y los enfoques. Las investigaciones se caracterizan por involucrar una gran variedad de métodos, tanto cuantitativos como cualitativos. Esto está asociado a una enorme gama de temas y enfoques involucrados en el estudio de la religión: migración, género, etnicidad,

⁶⁵ Stark, Rodney; Finke, Roger, (2002) “Beyond church and sect: Dynamics and stability in religious economies”, p. 2 en <http://www.harvard.edu/>, (fecha de consulta 04/09/2005)

⁶⁶ Según los autores, las innovaciones en las organizaciones religiosas promueven los avivamientos como el de George Whitefield o Charles Finney, y no las tensiones sociales o la anomia. Stark, Rodney; Finke, Roger, (2002) “Beyond church and sect: Dynamics and stability in religious economies”, p. 4, en <http://www.harvard.edu/>, (fecha de consulta 04/09/2005)

poder, institucionalismo, procesos globales y locales, democracia, el cambio generacional, pluralismo y multiculturalismo.⁶⁷

Parece evidente que es necesario reformular el paradigma o desecharlo totalmente. Cualquiera de estas alternativas está plenamente justificada cuando la “teoría universal” se ha aplicado mecánica y dogmáticamente. Si se elige alguna de las dos opciones es necesario, en alguna medida, recurrir a construcciones teóricas menos ambiciosas pero elaboradas *ex profeso* para los casos de interés y, por lo tanto, con mayor vinculación a la realidad que se pretende explicar.⁶⁸

Con respecto al panorama de los estudios sobre el fenómeno religioso en México, puede decirse que no experimentó un surgimiento paralelo al ocurrido en el ámbito académico internacional, el cual comenzó a abrirse después de la Segunda Guerra Mundial. En México tardó más tiempo. Durante el período de 1950 a 1970 esta situación se debió, en general, al dominio en las ciencias sociales de los paradigmas marxista y el de la modernidad-secularización, y a la indiferencia de las instituciones públicas hacia la iglesia católica desde el conflicto cristero.⁶⁹ Sin embargo, entre 1987 y 1989 se inició el despegue de los estudios religiosos en México, con tres grandes proyectos. En 1987 el

⁶⁷ Kurtz, Lester, (1995), *op cit.*, pp. 18-19; Odgers Ortiz, Olga, (2000) “Migración y religión: la resocialización del migrante a través de la comunidad de la iglesia. (La experiencia de los mexicanos del sur de California)” Ponencia presentada en el Panel MTI-08 “Migración, identidad y participación social: migrantes mexicanos en Estados Unidos” en el XXII International Congress Latin American Studies Association, Hands Across the Hemisphere, Cooperation and Connections for the New Millennium, Miami, Florida, 16-18 de marzo; Hernández Madrid, Miguel J., (1999) “Migrantes y conversos religiosos: cambios de identidad cultural en el noroeste de Michoacán”, en *Fronteras fragmentadas*, ed. por Gail Mummert, México, El Colegio de Michoacán-CIDEM, pp. 393-404

⁶⁸ Por supuesto, en este trabajo se entiende que es imposible deshacerse de todo lo anterior. De hecho, es una de las razones por las que no es posible dejar fuera a los clásicos. Además, el que este paradigma no explique el fenómeno religioso en su totalidad, como era su pretensión, no significa que algunos de sus elementos no sean útiles para estudiar algunos casos en Europa o incluso en México, pues en la realidad, ciertos sectores sociales sí presentan una tendencia de alejamiento con respecto a lo religioso.

⁶⁹ Fortuny, (1999), *op cit.*, p. 13; Casillas, Rodolfo, (1996) “La pluralidad religiosa en México: descubriendo nuevos horizontes” en *Identidades religiosas y sociales en México*, Giménez, Gilberto, (coord.), México, UNAM, pp.67-101

Conafe (Consejo Nacional de Fomento Educativo), El Colef (El Colegio de la Frontera Norte) entre 1987 y 1989 y el Ciesas (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social) en 1989.

Dichas instituciones realizaron los estudios más amplios a nivel regional sobre religión, y también los de mayor difusión. Todos estas obras, fueron, según Rodolfo Casillas, una verdadera revelación para los antropólogos y etnólogos formados bajo el paradigma marxista y la polémica con el Instituto Lingüístico de Verano: "*Simplificando, podría decirse que fueron a buscar agentes pastorales del imperialismo y se encontraron con comunidades cultural y socialmente complejas*".⁷⁰

Este tipo de experiencias no se repitieron por mucho tiempo, por lo menos en esa envergadura.⁷¹ Sin embargo, los estudios religiosos desde la historia, la sociología y la antropología han avanzado de forma irregular en México, y aunque en la actualidad ya ocupan un lugar propio en las ciencias sociales mexicanas, de acuerdo a Rodolfo Casillas, la difusión de las obras no ha crecido. Salvo algunas excepciones, los esfuerzos se centran preponderantemente en el pentecostalismo y la religiosidad popular, dejando relativamente olvidados otros movimientos en la iglesia católica o grupos "paraprotestantes" como los Testigos de Jehová.⁷²

Por otra parte, la dependencia teórica y conceptual con respecto a Europa y Estados Unidos, posiblemente sea otra de las causas del relativamente tardío despegue de los estudios sobre el fenómeno religioso en México. En la actualidad no se ha roto del

⁷⁰ *Ibid.*, p.84

⁷¹ En 2004 que por la iniciativa de las Dras. Renee de la Torre (CIESAS), Olga Odgers (COLEF) y Cristina Gutiérrez (COLJAL), se echó a andar el proyecto "Perfiles y tendencias del cambio religioso en México, 1950-2000" con el apoyo del CONACyT. Ambicioso, a pesar de los escasos recursos si son comparados con los anteriores trabajos de los ochenta. Este proyecto trata de conjuntar por primera vez el enfoque antropológico y sociológico, con métodos estadísticos y geográficos que se nutren de los datos censales.

⁷² Casillas, Rodolfo, (1996) *op cit.*, p.84

todo, por lo que es necesario “descentrar” el estudio de estos temas.⁷³ Esto no significa que deba desecharse el bagaje teórico europeo o estadunidense, sino que se evite aplicarlo mecánicamente, y en consecuencia, se tenga en cuenta la peculiaridad de cada caso. La coyuntura actual aparece como una buena oportunidad: la crisis de la gran teoría occidental puede dar lugar a la elaboración de marcos conceptuales menos ambiciosos pero con mayor correspondencia con las complejas realidades latinoamericanas.

En conclusión, en la actualidad la secularización de los clásicos parece estar lejos del panorama religioso, donde se formó. La idea central que le dio sustancia no cuenta con una base empírica sólida, la religión no desaparece, y posiblemente no lo hará, de la misma forma en que la modernidad tampoco se comporta de acuerdo a las expectativas de los clásicos. En última instancia, reformular y mantener vigente el término es el único logro de sus defensores, pues como su idea central, muchas de sus premisas parecen no responder a las necesidades de explicación.⁷⁴

Suponiendo que la reformulación de la secularización sea suficiente para salvar el escollo del hundimiento de la idea central, el término continúa siendo ambiguo. Fue acuñado desde la perspectiva religiosa, se basa en una lectura estricta de la dicotomía sagrado-profano, y posteriormente fue sucesivamente tomado en préstamo para diferentes usos en diversos contextos. Por lo tanto, ante las excepciones de la teoría, designar como secularización la recomposición religiosa puede resultar intrascendente. De la misma

⁷³ Puede apreciarse que en México muchos investigadores, posiblemente la mayoría, ha optado por la reformulación del concepto y el paradigma de la secularización. Si bien se acepta que la secularización clásica no funciona para el campo mexicano, se utilizan los conceptos reformulados por Hervieu-Leger y Dobbelaere.

⁷⁴ Deliberadamente se ha omitido la fuerza de la costumbre de la comunidad científica como factor en la vigencia del término. Como en todo paradigma, éste no debe desestimarse, sin embargo, es necesario un análisis mucho más profundo para identificar su influencia real en este sentido.

forma, tampoco se necesita de la modernidad para explicar la variedad de procesos que reestructuran constantemente el panorama religioso.

Si como término se utiliza el mismo vocablo para designar diferentes realidades, y como enfoque teórico general resulta insuficiente, entonces difícilmente puede dar cuenta de la complejidad del fenómeno religioso. Sobretodo porque muchos de los procesos que se mueven en el ámbito religioso resultan contradictorios con ella, y entre sí. Sin embargo, no se puede negar que en ciertos casos se puede observar un descenso en la práctica y cierta desinstitucionalización en la religión. Por lo tanto, no es posible tampoco desecharlo totalmente. Posiblemente lo mejor sea encontrar un término que pueda funcionar mejor para designar esta tendencia. Sin embargo, esto puede resultar poco realista ante la dificultad de descontinuar una palabra que ahorra muchas explicaciones, funciona como una buena convención, y, como paradigma, es todavía funcional para una buena parte de la comunidad científica.

Por lo tanto, debe reubicarse a la idea central de la secularización en una perspectiva más justa. Dejar su tradicional lugar de preeminencia y tomar el que en realidad parece corresponder a su originales hechuras, la de los clásicos. Es decir, la secularización designa una tendencia más entre la variedad observada en el cambio religioso. La secularización como recomposición de lo religioso no dice mucho, pues en todas las épocas, en todos los lugares, la religión siempre se encuentra en dicho proceso, en un constante equilibrio entre lo religioso y lo secular, tanto en una dimensión institucional como ideológica.⁷⁵ Como campo, esta reorganización es constante debido a

⁷⁵ El cristianismo en un caso constante de readaptación y sinccretismo. Surgido como una secta judía, con pocas posibilidades de preservación triunfó finalmente sobre las religiones de misterios, entre las cuales era una más. Pero la victoria, lograda principalmente por el apoyo del Estado, y de sus rasgos incluyentes y universales, implicó la adopción de muchas de las prácticas de las religiones vencidas. De Isis algunas de

la relación con los otros campos y estructuras sociales. Es decir, en términos religiosos es la continua interacción, necesaria y al mismo tiempo temida, entre lo sancionado como sagrado y lo profano, o como lo expresó San Agustín, entre la Ciudad de Dios y la de los hombres.⁷⁶

Es necesario reconocer que el fenómeno religioso se encuentra en constante reestructuración (recomposición), cruzado por diversos procesos (laicización, diferenciación, desinstitucionalización, fragmentación, desestatización, secularización, etcétera), los cuales parecen descentrarlo o disolverlo, y otros que apuntan hacia su recentramiento (fortalecimiento de los fundamentalismos, la institucionalización, el reposicionamiento político de agentes religiosos o el posicionamiento religioso de los actores políticos).⁷⁷ Esto hace difícil precisar un sentido general en sus diferentes contextos, problema agravado al estudiar lo religioso como un fenómeno atemporal y fragmentado, provocando la ilusión de novedad.

las características del culto mariano, del mitraísmo adoptó por ejemplo la celebración del nacimiento de Mitra el 25 de diciembre y la profecía escatológica del Rey Salvador, además de muchas ideas del gnosticismo y de otras sectas de las cuales los cristianos eran deudores, como la de Juan el Bautista. Eliade, Mircea, (1999) *op cit.*, pp. 344, 360-362, 430-442.

⁷⁶ La dicotomía sagrado-profano es importante en tanto forma de explicación dentro de los subcampos religiosos. Pero en términos analíticos, sobretodo al estudiar expresiones religiosas antiguas, de la llamada religiosidad popular o de grupos “primitivos”, resulta insuficiente y demasiado esquemática. Por eso muchos estudiosos recurren al concepto de lo “numinoso” de Rudolf Otto, con el cual se designa lo sobrenatural, al misterio, productor de angustia y fascinación, lo cual permite apreciar la interrelación entre lo sagrado y lo profano sin las restricciones institucionales. En este sentido, dichas categorías aparecen más relacionadas con religiones institucionalizadas, aunque en este caso también se aprecia la constante interrelación entre lo sagrado y lo profano. Salles, Vania; Valenzuela, José Manuel, (1997) *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, Mexico, El Colegio de México, pp. 65-67

⁷⁷ Por descentramiento en México y América Latina se hace referencia al enfrentamiento entre la iglesia católica y el Estado nacional, el cual a partir de la reforma liberal se distinguió por el predominio de un laicismo militante y radical, que marginó al núcleo religioso católico en forma aparentemente irreversible. Sin embargo, las reformas constitucionales de 1992 hicieron evidente un proceso de rescentramiento y reposicionamiento del núcleo, y muchos otros agentes religiosos católicos y no católicos en diferentes espacios sociales. Incluso en los espacios políticos se observa la “crisis de la laicidad”, pues en forma creciente los agentes políticos recurren a la legitimación religiosa. Blancarte, Roberto, (1994) *Iglesia y Estado en México; seis décadas de acomodo y de conciliación imposible*, México, Imdosoc; (2001) “Laicidad y secularización en México” en *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, Vol. XIX, Núm. 57, pp. 844-845

En este sentido, al observar la propuesta del Nuevo Paradigma, basada en la historia de Estados Unidos, se tiene la impresión que quienes asumieron la secularización como un proceso histórico se apresuraron al considerar corroborada dicha postura teórica y analítica. No repararon en las grandes diferencias existentes entre cada caso, ni en las múltiples relaciones entre el ámbito religioso y el sociocultural. En cierta forma, no se consideraron las variadas formas de secularización existentes en diferentes escalas sociales y eclesiales, las cuales no necesariamente constituyen señales de agotamiento en el segundo ámbito, sino una condición de funcionamiento inevitable para toda institución social.

México, como casi todos los países occidentales, tuvo, en lo general, un proceso de descentramiento del campo religioso motivado por la formación del Estado Nacional. Por supuesto, los principales agentes de dicho proceso fueron los mismos constructores de la nación, entre los cuales, en el caso Latinoamericano, no se contaba la iglesia.⁷⁸ Sin embargo, en lo específico, cada sociedad y cada campo religioso tienen sus características propias, las cuales marcan profundas distancias y no responden a un marco general, como lo ha comprobado Warner para Estados Unidos.

Podría objetarse sobre esta concepción de descentramiento y recentramiento que se inscribe sin más en una corriente de pensamiento “reacional” hacia la secularización. Para algunos la premisa central de tal reacción es una idea esencialista sobre la naturaleza religiosa intrínseca del hombre, y el sentido de su argumento es el regreso de la religión.⁷⁹ Aunque en este trabajo no se presenta como central la idea del *homo religiosus*, lo cual podría resultar menos extraño que la de una humanidad progresivamente menos religiosa,

⁷⁸ Ceballos, Manuel (1999) *op cit.*, p. 105

⁷⁹ Tschannen, Olivier, (2004) *op cit.*, p. 357

aducir a favor de un paradigma huérfano de su idea central posiblemente lleve la discusión a un callejón sin salida.

En cuanto a los argumentos sobre el actual panorama religioso mundial, en realidad éste puede darlos tanto hacia el declive de instituciones tradicionales, como hacia su fortalecimiento. Las evidencias dependen mucho de las herramientas de recolección de información y de las escalas de observación. Sin embargo, las sociedades pasadas también pueden ilustrar cierto movimiento pendular en el equilibrio entre las instituciones religiosas y las temporales.⁸⁰ El paradigma de la secularización, clásica y reformulada, da por sentado que en el pasado todas las sociedades eran dominadas por un condominio Iglesia-Estado, especialmente en el caso católico. Pero en los momentos de apogeo romano el Emperador era el pontífice máximo, y él mismo una deidad principal. Por lo menos, en Occidente, la enorme fortaleza del núcleo católico fue el fruto del debilitamiento progresivo del Imperio Romano de Occidente y de su colapso en el siglo

V.⁸¹

Ante estas consideraciones, lo novedoso en el debate actual es la creciente atención ejercida sobre las ciencias sociales en términos menos reductivos, más que el de un supuesto regreso de la religión, pues seguramente siempre estuvo allí. Si la idea

⁸⁰ Aunque John Armstrong analiza en primer término los ciclos de ascenso y descenso entre la identidad religiosa y la étnica, estos estaban muy ligados al papel jugado por las organizaciones religiosas dentro de los Estados de la Antigüedad y medievales. Armstrong, John, (1982) *Nations before nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, p. 4

⁸¹ En el siglo IV Constantino no encontró una mejor forma de mantener la unidad del Imperio que favorecer una religión monoteísta por sobre la pluralidad religiosa del paganismo. Los cristianos, una comunidad marginal y con poco peso político, pero con una estructura institucionalizada y un cuerpo de creencias escatológicamente plausible y motivante, habían probado su fuerza y adaptabilidad extendiéndose por casi todas las provincias y en la misma Roma a pesar de las persecuciones (las cuales pocas veces fueron generalizadas). Por su parte, la alianza con el emperador significó otra “mundanización”, pues éste organizó a la nueva iglesia de acuerdo al modelo de gobierno romano. Puede decirse que ambas instituciones se mezclaron para sobrevivir más allá de sus expectativas: gracias al Imperio la Iglesia romanizada se convirtió en católica, y gracias al cristianismo, mucho de la cultura y organización romana subsisten hasta la actualidad. Küng, Hans, (2002) *op cit.*, p. 62; Eliade, Mircea, (1999) *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Vol.II, España, Paidós Orientalia, pp. 477-481.

central de la teoría de la secularización se originó en el deseo-temor de la desaparición total de la religión, y la evidencia parece no confirmar lo anterior, entonces es justo reubicarla en una posición intermedia, como se mencionó arriba, o descomponerla en diferentes dimensiones.

En este sentido Olivier Tschanen propone reconstruir la mirada sobre la secularización considerando cuatro modelos: la secularización de la esfera pública, la secularización de la esfera pública acompañada de una fuerte comunitarización religiosa, la secularización de la esfera pública acompañada de una religiosidad comunitaria fuertemente marcada por lo mundano, y la secularización parcial de la esfera pública acompañada de una fuerte comunitarización religiosa, a veces de tipo mundano.⁸²

El problema principal de este enfoque, además de continuar con el uso tan amplio del término, es la utilización de tipos ideales de alcance global en el estudio de pocos casos desiguales (Europa, el norte y el sur de Estados Unidos, Costa de Marfil, América Latina).⁸³ En realidad, Tschanen se enfoca en dos elementos: el espacio público, con referencia especial en el status legal de las iglesias (relación Estado-Iglesias), y en las mismas iglesias como formas de organización social. De esta forma, asume como premisa aquello que la “reacción” señala como insuficientemente probado (la secularización). Es decir, que la mayor presencia de iglesias en el espacio público implica menor secularización, y el caso contrario indica mayor secularización.

⁸² Tschanen, Olivier, (2004) *op cit.*, pp. 364-365.

⁸³ No se trata de demeritar a los tipos ideales como herramientas de investigación, pero su valor radica en ser una fase en la comprensión del objeto de estudio, un instrumento explicativo para proyectar tendencias del fenómeno bajo estudio. No es, según Weber, un reflejo de la realidad. Girola, Lidia G., (1985) “Sobre la metodología de Max Weber: explicación y comprensión” en Galván Díaz, Francisco, (coord.) *Max Weber: elementos de sociología*, México, UAM/UAP, p. 107.

Por lo tanto, la latinidad europea y americana sería menos secularizada que la Europa y América no latinas, según dicho autor correspondería al cuarto modelo, secularización parcial de la esfera pública acompañada de una fuerte comunitarización religiosa, a veces de tipo mundano, es decir, algo más preocupado por el bienestar material que por el espiritual.⁸⁴ De esta forma mantiene las tesis de Martin y Bastian sobre el *continuum* religioso sur de Europa y América Latina, así como de los pentecostalismos como agentes de modernización, en tanto exponentes de las fuerzas pluralistas.⁸⁵ Finalmente, reivindica el valor de las categorías dicotómicas y religiosas espirituales-materiales.

Posiblemente, sería más provechoso observar la secularización, y otros procesos del fenómeno religioso, como una tendencia de la interacción sociedad-campo religioso en una variedad de escenarios o espacios de interacción, y en sus respectivos agentes. Puesto que en el fondo la secularización significa el grado de influencia de lo profano en lo religioso (mundanización), los dos principales espacios de interacción entre el mundo y lo religioso serían las instituciones y las creencias. Es decir, en la forma de organización y gobierno de las iglesias, y en sus sistemas doctrinales y de prácticas religiosas.⁸⁶ En el siguiente apartado se abundará sobre la cuestión y sus implicaciones para esta investigación.

Por lo pronto, como punto de partida, puede decirse que la religión y la sociedad se han encontrado desde siempre en una relación de interdependencia. En este sentido, la religión es hasta cierto grado un reflejo de la construcción social, y a su vez, uno de sus

⁸⁴ Tschannen, Olivier, (2004) *op cit.*, p. 365

⁸⁵ Martin, David, (1990) *op cit.*, pp. 278, 279

⁸⁶ Si se observara la cuestión desde el punto de vista de la sacralización, se trataría de las instituciones y creencias de tipo no religioso, tales como las del Estado o la sociedad.

constructores. Por lo tanto, desde que las instituciones religiosas cobraron autonomía relativa, ha existido secularización en la religión y sacralización en la sociedad. Puede ser que el campo religioso no pertenezca a este mundo, pero se encuentra inmerso en él.

Por supuesto, replantear o rechazar la secularización implica necesariamente reformular el concepto de religión y de cambio religioso. Esto prácticamente obliga a una reorientación general de todo el bagaje teórico y conceptual del objeto de estudio en todos los niveles. De no hacerlo así, se corre el riesgo de arrastrar una gran cantidad de “fantasmas”, supuestos, malos entendidos y prejuicios heredados del paradigma impugnado y de otras fuentes menos rigurosas. En este trabajo se intenta replantear el enfoque general sobre un aspecto del cambio religioso en México, ensayar la reformulación de ciertos conceptos y su aplicación a la expansión del llamado “neopentecostalismo” en un caso específico.

1.3. Planteamiento teórico

Otro de los investigadores que reivindicaron la teoría de la secularización fue Pierre Bourdieu, quien elaboró el concepto de campo religioso, una de las nociones más originales e influyentes en los estudios sociales sobre la religión en México. Aunque para ser precisos, la influencia corresponde al término más que al concepto, pues no ha sido aplicado en forma generalizada y plena en el estudio del cambio religioso. Sin embargo, “campo religioso” se ha popularizado al grado de no encontrar un artículo, libro o ponencia sin una mención hacia éste. Por lo general sólo existen algunas referencias hacia algunos de sus aspectos, o en ciertos casos sólo se utiliza para designar la dimensión o panorama religioso de una sociedad.

En suma, este paradigma se ha utilizado en forma parcial, y una de las razones generales puede ser su difícil operacionalización. Según Émile Poulat, en la realidad social no existe el campo religioso, pues es sólo una “entidad teórica” inconsistente, la cual “...no se sabe como cernirla con la objetividad requerida”.⁸⁷ El problema comienza desde la forma en que se le nombra. Se le conoce generalmente como Teoría de campos, algunos le llaman Teoría General de la acción social.⁸⁸ El mismo autor le llamó Estructuralismo constructivista, o constructivismo estructuralista, debido a su reacción contra el determinismo del estructuralismo, pero cuidándose de no caer en el extremo de la elección racional.⁸⁹

Pueden mencionarse dos posibles limitaciones por las que dicho concepto no se ha aplicado con mayor profundidad en los estudios del cambio religioso. En primer lugar, en el esquema de Bourdieu no hay muchos elementos para explicar la **conversión**, elemento central de dicho proceso en América Latina. Si el campo religioso es el resultado de un proceso de despojo y concentración de capital religioso, significa que una de las relaciones principales es la dominación, entre especialistas y laicos, la cual estos últimos aceptan y no reconocen por el efecto del *habitus*.

En el campo religioso, esta relación parece prácticamente inalterable, pues dicho *habitus* es un “...principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones

⁸⁷ Poulat, Émile, (1986) “Léglise cest un monde; L’Ecclésiosphere”, Col. *Sciences humaines et religions*, Paris, Les Editions du Cerf, p. 17, citado por Blancarte, Roberto, (1994) *op cit.*, p. 7.

⁸⁸ Zalpa, Genaro, (2003) “El concepto de campo y el campo religioso” en Hernández Madrid, Miguel, y Juárez Cerdí, Elizabeth, (eds.) *Religión y cultura*, México, El Colegio de Michoacán, p. 29

⁸⁹ Bourdieu puede navegar entre estas dos aguas por medio del concepto de *habitus*. Resalta que habla de **agentes** y no de sujetos, pues la acción no es “la simple ejecución de una regla”. Tanto en sociedades arcaicas como en las europeas de su tiempo los agentes “no son ... autómatas regulados como relojes, según leyes mecánicas que les escapan. En los juegos más complejos...comprometen los principios incorporados de un **habitus** generador” que es fruto de la experiencia y no de un conocimiento pleno sobre las situaciones más redituables. Bourdieu, Pierre, (1996) “Fieldwork in philosophy” en *Cosas dichas*, Editorial Gedisa, Barcelona, p. 22

*conformados a las normas de una representación religiosa del mundo natural y del sobrenatural...”*⁹⁰ Resulta entonces que se “inscribe en los cuerpos”, pero no se realiza como una transferencia mecánica, ni es aplicada por el agente como tal. No obstante, presenta límites que no son precisados por el autor. Puesto que el agente tiene siempre alternativas para elegir, qué ocurre cuando lo hace en contra de los intereses del campo, cómo explicar esas elecciones problemáticas, como por ejemplo, abandonarlo. En general Bourdieu explica cómo se estructura el campo y permanece, más no la manera en que puede cambiar.

Según Zalpa, debe considerarse que en el momento en que Bourdieu escribe sobre el campo religioso se encuentra en una disyuntiva entre la objetividad y la subjetividad, y elige enfatizar el aspecto objetivo, lo que significa disminuir lo subjetivo en la acción de los agentes. Sin embargo, en *La lógica de la práctica*, Bourdieu incorpora con mayor fuerza el aspecto subjetivo.⁹¹ Es por eso que busca flexibilizar las relaciones entre los diferentes elementos o agentes de los diversos campos que estudia, aunque no volvió a reflexionar extensamente sobre el religioso.

Bourdieu posteriormente amplió el concepto de habitus, así como el de *illusio* y *nomos* (utilizado por Berger), reduciendo el determinismo estructural y el supuesto del conocimiento pleno. Esto lo hizo al considerar al habitus como las disposiciones y sentido del juego inculcado por el mismo campo, sin embargo, no plantea la forma de incorporar los procesos de movilidad entre diversos campos.⁹²

⁹⁰ Bourdieu, Pierre, (1971) “Genése et structure du champ religieux” en *Revue Francaise de sociologie*, vol. XII, #2, avril-juin, p. 319

⁹¹ Zalpa, Genaro, (2003),*op cit.*, p. 30

⁹² Bourdieu, Pierre, (1999) *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, pp. 133, 183, 188; (1996) *op cit.*, p. 22; (1999).

En cambio, otros autores, como Berger, sí lo hacen al hablar de resocialización. Podría pensarse que, en cierto sentido, el habitus se equipara a la socialización en dicho autor, pues existe un habitus primario que se adquiere en el seno de la familia, sobre el cual se construye el de los campos donde se mueve el agente.⁹³ Estas limitaciones dan como resultado que sea difícil explicar la movilidad religiosa en el concepto de campo religioso de Bourdieu.

Por un lado, se debe aclarar que esto no significa que el cambio religioso se limite sólo a la circulación de creyentes entre diferentes opciones religiosas. Pero es necesario reconocer que en México, un país casi exclusivamente católico por mucho tiempo, explicar la salida y la entrada a otras agrupaciones religiosas es un elemento clave para comprender otros procesos más complejos. Por lo tanto, analizar la conversión y otras formas de movilidad religiosa es indispensable para contemplar tanto los cambios de adscripción como las transformaciones profundas en la religión de nuestras sociedades.

Esto implica que Bourdieu, a pesar de reivindicar la agencia de los laicos, en realidad no puede hacerlo o lo hace en forma limitada, pues no explica en qué consiste exactamente dicha agencia ante el monopolio de los especialistas. Por ejemplo, en su esquema, la religiosidad popular no tiene mucho espacio de acción, debido a que hace énfasis en el aspecto político del campo religioso.⁹⁴ Sin embargo, para explicar esos casos de relación débil con los especialistas, que él veía rotos por la “disolución de lo religioso”, recurre a la secularización de la sociedad.⁹⁵

⁹³ *Ibid.*, pp. 217, 218, 219

⁹⁴ González, José Luis, (2005) “Entre la adhesión y la resistencia. El catolicismo popular frente a la propuesta institucional en el escenario de la globalización”, ponencia presentada en la *Conferencia Internacional sobre Religión y Política en la Era de la Globalización*, El Colegio Mexiquense, Toluca, 18 de marzo

⁹⁵ Bourdieu, Pierre, (1987) “La disolución de lo religioso” en *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa Editorial (colección El mamífero parlante), pp. 102-107

Tampoco analiza exactamente cómo funciona ese sector de “especialistas”, los cuales presenta principalmente como la extensión del poder político y de clase. Sin embargo, cómo dar cuenta de los desencuentros bastante frecuentes entre una jerarquía religiosa y el Estado, o cómo explicar que los laicos mantengan cierta autonomía frente a los dictados de los especialistas, por más recursos religiosos y políticos con los que cuenten para ejercer el control de la ortodoxia. Por eso es necesario analizar los diferentes sectores laicos y su relación con el núcleo de la ortodoxia y los especialistas, y no considerarlos como una masa isomorfa.

La segunda limitación en Bourdieu es que no contempla la variedad de características peculiares que matizan la organización del campo, tales como la dimensión regional o territorial, o su fragmentación, tanto como proceso y como rasgo estructural. Con respecto a la primera, es evidente que el campo religioso, entendido como una dimensión social no es homogéneo. Explicitar la escala de observación sobre el campo religioso o los límites de lo designado como tal, es una cuestión que aparentemente podría parecer menor, sin embargo, existen diferencias regionales que implican rupturas profundas dentro del mismo campo, ya sea entendido como una religión o como el territorio donde funciona.

Cuando Bourdieu habla de campo, lo hace en el contexto de una reflexión teórica, por lo tanto, no encuentra problema para referirse a este como el espacio de una actividad específica sin un ámbito geográfico explícitamente delimitado. Por eso habla del campo académico, del campo del arte, de los médicos, los psicoanalistas, los trabajadores sociales, etcétera.⁹⁶ El campo religioso en la obra de Bourdieu abarca toda la dimensión

⁹⁶ *Ibid.*, p. 102

religiosa de una sociedad, sin límites territoriales precisos, puede ser tanto nacional como civilizatorio.

Tal indefinición resta una dimensión de fundamental importancia para el análisis, pues existen rasgos dentro de una denominación o un tipo específico de iglesias que claramente varían de acuerdo a la región. Puesto que estas características pueden incidir en la forma como los diversos agentes se posicionan en el campo es necesario incorporarlas. Sin embargo, se debe reconocer que la delimitación espacial del concepto, para su operacionalización, recae principalmente en la decisión del investigador, quien puede aplicarlo a una localidad, región o nación, y así contemplar las relaciones entre las diferentes denominaciones y sus posiciones en el campo.⁹⁷

Con respecto a la fragmentación, en cierto sentido también puede entenderse como parte de esas diferencias territoriales y organización tanto de la iglesia católica como otras denominaciones. Pero asimismo, puede verse como un proceso de reciente fortalecimiento en México, es decir, el surgimiento de más opciones religiosas que se mueven en el panorama religioso. Ante tal situación, puede resultar poco funcional hablar de un campo religioso en general, pues es difícil analizarlo en niveles desagregados con una visión homogeneizante. En la práctica existen muchos “campos” en el panorama religioso de un país, por ejemplo, tantos como grupos de especialistas que “concentran” capital religioso y se presentan ante un grupo de laicos como tales.

Bourdieu sólo considera el dominio de una definición legítima de la religión en una sociedad en general. Por lo tanto, en su esquema, todo sistema religioso buscará realizar esta imposición. En última instancia esto puede implicar que sólo uno lo logrará,

⁹⁷ Zalpa, Genaro, (2003), *op cit.*, p. 45. De esta forma, es claro que el observador busca analizar qué iglesia o denominación se encuentra mejor colocada en el espacio social o red de relaciones sociales, para imponer su visión sobre lo religioso.

como el caso católico que tiene en mente. Sin embargo, esto no corresponde a la realidad observada, pues existen más que relaciones de competencia y dominio entre los agentes institucionales, algunos, por ejemplo, buscan pasar inadvertidos (como algunos pentecostales o los menonitas).

Por lo tanto, en el caso de los cristianismos es necesario pensar en un campo religioso subdividido en “subcampos”. Al interior de éstos encontramos las mismas relaciones de interacción entre especialistas y laicos que Bourdieu había identificado en su teoría, las cuales constituyen una de sus fortalezas indiscutibles. Pero también existen una gama variada y diferencial de vínculos entre especialistas, entre laicos, y entre estos agentes individuales con otros subcampos.

Finalmente, otra limitación de las ideas de Bourdieu sobre el cambio religioso es precisamente que comparte la idea de la secularización. Resultaría extraño que no fuera así, considerando que su principal punto de observación es Europa. En el mismo sentido, la misma definición del campo religioso lo presenta como una realidad separada, independiente del mundo, con excepción de las estructuras de poder político y económico, la cual debido a la secularización sólo le resta menguar en el mundo moderno. Este autor habla de la “disolución” del campo religioso por la aparición de los “nuevos clérigos”, profesionales de la salud mental y física que compiten exitosamente con los sacerdotes tradicionales.⁹⁸

Por lo tanto, considerando estas limitaciones del concepto, en esta tesis se propone reformularlo para estudiar el cambio religioso neopentecostal. Por campo religioso entenderemos el espacio social en el que se ubican un conjunto de agentes, institucionales o individuales, estructurados en un núcleo, constituido por creencias,

⁹⁸ Bourdieu, Pierre, (1987), *op cit.*, p. 102

prácticas y especialistas, y en sectores laicos, relacionados en mayor o menor intensidad al núcleo religioso localizado en una región o territorio determinado. Cuando el campo de que se trate se organice en una denominación o iglesia local se hablará de subcampo.

De esta forma, si se busca analizar los efectos de las diferentes tendencias y procesos de la relación entre lo religioso y la sociedad, los conceptos de campo y de institución resultan pertinentes, pues son instancias diferenciadas de dicho intercambio. Especialmente el de institución o iglesia, sin cuya referencia resultaría realmente difícil hablar de religión, aunque no de sagrado y numinoso. Como se mencionó al final del apartado anterior, dos de los espacios de interacción entre lo secular y lo religioso son elementos del campo religioso como ha sido definido: las instituciones y las creencias, a los cuales podrían añadirse los agentes (laicos o especialistas) como un tercero. Además lo anterior permite distinguir los diferentes ritmos de interacción con los otros campos sociales al interior del campo religioso, siendo el del núcleo el mas lento en transformarse debido a los procesos de institucionalización, mientras los diferentes sectores laicos alrededor de éste presentarían cambios más acelerados.

Podría aducirse que el concepto de campo, pensado para el catolicismo, no podría aplicarse al panorama diverso de las iglesias “protestantes”. Esta característica no corresponde al campo concebido como una estructura de permanencias, concentradora de autoridad y capital religioso. No se puede objetar al respecto, en verdad el concepto de Bourdieu tendría problemas para hacerlo, y por eso son necesarias las adaptaciones.

Sin embargo, cada denominación o iglesia evangélica funciona a su interior de esta manera, parcialmente al menos. Es decir, presentan su propio aparato establecido de especialistas, entrenados para administrar un cuerpo específico de creencias y prácticas

legítimas a los creyentes no consagrados, en tal sentido, laicos. Es decir, a fin de cuentas, cada iglesia o conjunto de iglesias sostiene su propio núcleo religioso, mientras la gran mayoría de creyentes no especialistas constituyen los sectores laicos.

Esto no significa que se piensen iguales católicos y no católicos, pero sí que se analizan aspectos comunes. Por ejemplo, el pastorado, aunque se piense de él como menos rígido que el sacerdocio católico a fin de cuentas cumple funciones sacerdotiales, y la mayoría de los laicos los consideran como tales. Precisamente a través de dichas similitudes se pueden observar también sus diferencias sin considerarlos necesariamente como dos entidades opuestas. Por esos elementos compartidos es posible hablar de campo religioso en México o en Tijuana, o bien de campo católico o pentecostal, para efectos de presentación y divulgación. Sin embargo, para el análisis y la observación del objeto de estudio, en este trabajo se hablará de subcampos religiosos en Tijuana.

Otro concepto a utilizar es el de cambio religioso. Este concepto se ha usado en general para designar el “regreso de la religión”, es decir, la surgimiento y crecimiento de opciones religiosas que antes eran minoritarias o prácticamente inexistentes. Por tal motivo, se asociaba a la explosión pentecostal y a la tesis de la precariedad, lo cual privilegiaba especialmente el tema de la conversión.⁹⁹ Esto significó que desde un nivel general pasó a un nivel individual, tomando connotaciones demasiado amplias, que lo volvían impreciso y ambiguo, pues en la práctica se abarcaban alternativas que podían ser excluyentes.

⁹⁹ Para otros autores el cambio religioso es una de las posibles respuestas individuales ante la anomia y la precariedad. Giménez, Gilberto, (1996)“El debate actual sobre modernidad y religión” en Giménez, Gilberto (coord.), en *Identidades religiosas y sociales en México*, Giménez, Gilberto, (coord.), México, UNAM, 1996, p. 19

Es decir, en algunos momentos designa el cambio de adscripción, y al mismo tiempo otros procesos más profundos, como la individualización de la creencia. Por ejemplo, un católico puede no cambiar nunca de adscripción religiosa y sufrir lo que se consideraría como una transformación radical en su subjetividad creyente si se “convierte” al movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo. Por tal motivo existen una multitud de conceptos accesorios para identificar sus distintas modalidades: diferenciación, pluralización, competencia y difusión religiosa.¹⁰⁰

Algunos autores han tratado de delimitar las dimensiones del cambio, de esta forma, Bastian distingue cuatro, pero se mantiene en una visión panorámica, por lo que concluye que el cambio estructural del campo religioso en México es el pentecostalismo anómico.¹⁰¹ Por otra parte, otros autores se percatan de la necesidad de hablar del cambio en diferentes niveles, especialmente en la diversificación y competencia en el campo, y en las transformaciones en la subjetividad individual, que involucra la adscripción pero no exclusivamente.¹⁰² En este sentido, Garma introduce el término de movilidad, para designar no sólo la conversión, sino los procesos de apostasía identificados por Bowen.¹⁰³

En esta tesis por cambio religioso se designarán los procesos y transformaciones estructurales y periféricas en los diferentes elementos del campo y en sus agentes: las instituciones y los individuos. En este sentido, se comprende tanto la expansión o declive de las opciones religiosas, como las diferentes formas de movilidad y trayectoria del

¹⁰⁰ Vázquez, Felipe, (1999) *La gran comisión: "id y predicad el evangelio" un estudio de interacción social y difusión religiosa*, México, CIESAS, p.24

¹⁰¹ Según este autor, se debe distinguir entre transformación superficial (cambio), y estructural (mutación); debe ser identificable temporalmente, estable y de efectos colectivos importantes. Bastian, (1997), *op cit.*, pp. 12-14

¹⁰² Fortuny, Patricia, (1999), *op cit.*, pp. 22, 40; Bowen (1996), *op cit.*, p. 71

¹⁰³ Garma, Carlos, (1999) *op cit.*, p. 141.

creyente, así como la adopción o desuso de determinado cuerpo doctrinal, estrategias de crecimiento y organización eclesial.

Según Bourdieu, el capital religioso se define como el conjunto de creencias y prácticas, sistematizadas y controladas, en un campo religioso, por un cuerpo de especialistas. Como ya se ha mencionado, para este autor el campo religioso es el resultado del monopolio de los especialistas sobre el capital religioso. De acuerdo al grado y manejo de capital religioso del creyente, y su consecuente posición en la institución y en el campo religioso, podemos clasificar a los agentes individuales en especialistas y laicos. Estos últimos a su vez se dividen en militantes, practicantes y nominales.

Como se mencionó con anterioridad, explicar la entrada, la movilidad y algunas veces la salida del campo religioso es fundamental para comprender los procesos de cambio religioso. Por lo tanto, para no limitar todos estos procesos a la noción de conversión, tradicionalmente utilizada, en esta tesis se busca analizar la trayectoria creyente. Por ésta se entenderá a los procesos de entrada, permanencia y ruptura que se presentan o caracterizan la movilidad de un creyente o agente individual dentro de un campo, subcampo religioso. Los momentos importantes son: la conversión, la consagración, la reubicación institucional, la apostasía (deserción y disidencia).

1.4. Planteamiento metodológico

Una vez explicado el enfoque teórico desde el que se partirá y algunos de los conceptos principales, comparados por algunos con el casco del navío, es necesario, en los restantes apartados, analizar los aparejos. Pero antes una aclaración sobre la el fundamento disciplinario de esta tesis. Haciendo caso omiso de cualquier pretensión de totalidad, la

presente busca inscribirse como una tesis en ciencias sociales. Claramente la declaración anterior puede tomarse como un medio para ahorrar explicaciones o para maquillar una ambición desmesurada, lo cual, en última instancia, sería equivalente a la pretensión, supuestamente superada, de cada una de las disciplinas del hombre por aprehender por sí solas la totalidad de la realidad social. Lo que una ciencia no pudo lograr durante siglos no podría hacerlo un grupo de personas o un individuo.

Por lo tanto, no se trata de invocar a todas las disciplinas y amontonar métodos para mostrar todo lo que cada una de ellos puede hacer para esclarecer el objeto de estudio, sino buscar superar las restricciones teóricas y metodológicas de una ciencia en particular por medio de un enfoque teórico reformulado, primero, y después de una selección de herramientas pertinentes, tanto cualitativas como cuantitativas. La ventaja principal de recurrir a técnicas y métodos de ambos tipos es que se multiplican las miradas sobre el objeto de estudio. La desventaja principal consiste en encontrar cierto equilibrio entre los alcances y limitaciones de cada uno de ellos, pues de lo contrario puede resultar en una cantidad abrumadora de información que resulte inmanejable. Las herramientas cuantitativas posibilitan una generalización siempre parcial, así como las cualitativas en una profundidad parcial.

Para evitar tal problema, en este trabajo se optó por la profundidad parcial, es decir, recurrir principalmente a la entrevista como medio de recolección de información, pero apuntalando o contextualizando con la observación participante y algunas herramientas y fuentes cuantitativas: tasas y porcentajes basados en los censos de población. Para su interpretación se utilizaron gráficas, tablas y mapas temáticos. Aunque no se puede aspirar verdaderamente a una visión total, pues a fin de cuentas tanto

comunidades científicas como individuos sólo alcanzan miradas parciales sin importar cuán ambicioso sea el planteamiento utilizado, es necesario considerar la complejidad hasta donde sea posible. Por lo tanto, se busca la profundidad en una serie de miradas parciales. Sobre esto se podría seguir discurriendo, pero se tratará de aclarar al regresar a los aparejos y ubicar las puertas disciplinarias desde las que se ensaya la relativa combinación de métodos y técnicas.

A pesar de que este no es un trabajo de historia, sino de ciencias sociales, iniciaremos la reflexión metodológica desde esta disciplina.¹⁰⁴ La imposibilidad de establecer la gran teoría sobre la realidad social llegó más lejos que la idea de afirmación de una sola ciencia de lo social. Como ha sido evidente, cada disciplina ha fracasado al buscar imponer una visión total, por más que explícita o implícitamente tiendan a mostrar sus métodos, teorías y conclusiones como una explicación universal del hombre. Pero el no lograrlo, y observar que otras avanzaban por caminos nuevos e inexplorados, se suscitó una crisis de las teorías de alcance global, y con ellas, el debilitamiento de las fronteras entre las ciencias del hombre.

La historia, como todas las disciplinas de las ciencias sociales, son, ante todo, un recurso, una forma de conocer. No constituye la forma esencial de conocimiento, y en tanto un medio, es susceptible, en principio, de combinar sus métodos, hasta cierto punto, con otros recursos, ya sean usados por diferentes disciplinas o ya sean cuantitativos o

¹⁰⁴ Se dejará de lado la discusión sobre la pertinencia para el historiador de plantearse problemas de investigación actuales, pues no es el caso en este trabajo. Sin embargo, a pesar de la polémica sobre el asunto, la llamada “Historia del Presente” es un enfoque en consolidación dentro de la historiografía contemporánea. De hecho, desde que la historia se acercó a las ciencias sociales por otras vías distintas a la afirmación de científicidad positivista, es evidente que la explicación del pasado siempre se ha realizado en función del presente y viceversa. Para una justificación concisa sobre el cambio religioso como objeto de estudio de la historia ver Galaviz Granados, Gloria, (2006) “Cambio religioso en la frontera norte de México, 1950-2000”, (Tesis de Licenciatura en Historia), México, UABC, pp. 14-15; Berg, Magnus, (1994) “Legitimación histórica de puntos de vista contemporáneos. Otro tipo de Historia Oral”, en *Historia y Fuente Oral*, Barcelona, Asociación Historia y Fuente Oral, N°11, pp. 129-144

cualitativos.¹⁰⁵ En verdad la perspectiva histórica puede dar algunas ventajas, pero toda investigación se encuentra con este obstáculo.

En este sentido, no existe ninguna razón teórica para que el historiador evite plantear problemas actuales, o el sociólogo investigue en las sociedades pasadas. Por supuesto, también sería ilusorio esperar que cada uno pueda resolverlos con sólo los recursos de su disciplina. Por eso debe recurrirse a las herramientas (teóricas y metodológicas) de las ciencias sociales en su conjunto, tanto a las que, como la historia, pueden proporcionar una visión de larga duración, como las que tienen mayor experiencia interrogando a los “documentos con pies”. Es decir, a los sujetos y protagonistas de los sucesos con quienes el historiador está acostumbrado a dialogar en forma indirecta. Indudablemente esto es algo que cada disciplina ha realizado a pesar del limitado trabajo multidisciplinario.

Por lo tanto, es posible incorporar los métodos de la historia para contestar una pregunta que atañe a la sociedad actual, precisamente por la cuestión de la perspectiva. La historia no sólo puede servir para relacionar el objeto de estudio con unos antecedentes que pueden abarcar una gran variedad de aspectos, desde climatológicos hasta políticos. Sino que puede reconstruir las formas pasadas de ese objeto de estudio, evitando los extremos de una visión demasiado panorámica o la concepción de un objeto de estudio ahistórico.

En este sentido, uno de los clásicos de la historiografía expresa lo anterior de una forma mucho más clara. A mediados del siglo XX Fernand Braudel señalaba que la colaboración multidisciplinaria y las investigaciones colectivas, eran la única solución

¹⁰⁵ Beltrán, Miguel, (1996) “Cinco vías de acceso a la realidad social” en Ferrando García *et al.*, *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, Ed. Alianza Universitaria Textos, pp. 35, 36

práctica para superar la crisis provocada por las impermeables fronteras disciplinarias de las ciencias del hombre. En este sentido, según este autor, la historia tenía algo que aportar: la duración social o el tiempo social. Es decir, la reflexión sobre “*...esos tiempos múltiples y contradictorios en la vida de los hombres, que no son solamente la sustancia del pasado, sino también el espesor de la vida social actual*”.¹⁰⁶

Considerar la “dialéctica de la duración”, es decir, las contradicciones entre estos tiempos y su pluralidad, es indispensable para establecer una metodología común en las ciencias sociales. Esto es ineludible debido a que de las diferentes temporalidades del objeto de estudio depende el valor explicativo del diseño metodológico. Para el investigador este asunto es esencial, pues es tan significativo analizar los puntos de ruptura como las estructuras profundas de la vida cotidiana. Súbitos o lentos, es necesario detenerse en los cambios provocados por las presiones contradictorias entre los diferentes tiempos sobre la realidad observada.¹⁰⁷

En resumen, puesto que la visión sobre el objeto de estudio y los modelos construidos para explicarlo corresponden a una temporalidad específica, la interpretación no puede transitar indistintamente por todos los niveles y dimensiones sociales. Para ello es igualmente indispensable identificar la duración aproximada de esas continuidades y rupturas, única forma de aprehender y distinguir el cambio a través de todos los tiempos

¹⁰⁶ En primer lugar, el tiempo corto del fugaz acontecimiento, de esas elecciones individuales que constituyen la vida cotidiana, compuesta tanto por sus aparentes nimiedades como por los sucesos que solemos llamar “históricos”. Según este autor, son usualmente utilizados por el cronista y el periodista, y por extensión, también del antropólogo y el sociólogo. Igualmente han sido la principal preocupación de los historiadores del acontecimiento político. Pero también existe el tiempo de ritmo lento. Es la historia de los grupos sociales, de sus “*...economías y los Estados, las sociedades, las civilizaciones...*” que envuelven y dan forma al acontecer cotidiano y que a su vez es soportada por la muy larga duración. Es decir, el ritmo casi inmóvil del tiempo “geográfico”, de la historia del hombre y su relación con el medio ambiente. Braudel, Fernand, (1991) “Historia y ciencias sociales. La larga duración” en Fernand Braudel, *Escritos sobre historia*, México, FCE, pp. 41, 43; Braudel, Fernand, (1953) *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*, Tomo I, México, FCE, p. xiii

¹⁰⁷ Braudel, Fernand, (1991), *op cit.*, pp. 41, 58, 64

multiformes de los acontecimientos, pues difícilmente se observan a través de los modelos explicativos, los cuales presentan la realidad aislada y procesada.¹⁰⁸

En este sentido, la historia, así como las dimensiones temporal y espacial, se encuentran en algunas obras de sociología y antropología, constreñidas a un apartado inicial que busca contextualizar el objeto de estudio, pero en realidad la mayoría de las veces tiene poca vinculación con el problema de investigación, o bien prestan mínima atención a una perspectiva de larga duración.¹⁰⁹ Andrés Medina, en el prólogo de una obra de María Ana Portal, toca indirectamente esta carencia al afirmar que la antropología de la década de 1990 se encontró “cautiva” por ciertos temas de moda, olvidando los procesos profundos de largo plazo.¹¹⁰ Existen dos consecuencias de este uso de la temporalidad en los estudios sobre religión.

La primera es un efecto de descontextualización sobre los estudios del cambio religioso, tanto católico como no católico, provocado por la preferencia del análisis coyuntural.¹¹¹ Lo anterior puede observarse en el término “protestantismo histórico”, en realidad “ahistórico”. Esta es una de las principales fuentes de confusión sobre las categorías más usuales en los estudios del cambio religioso. Términos tales como “evangélicos”, “protestantes” “paraprotestantes”, el mismo “neopentecostales” aparecen en toda la literatura de las ciencias sociales sobre religión, y sin embargo, son ambiguos

¹⁰⁸ Discutiendo sobre las diferencias entre el tiempo del sociólogo y el del historiador, Braudel confiesa que “*Lo que interesa apasionadamente a un historiador es el entrecruzamiento de esos movimientos [del tiempo social], su interacción y sus puntos de ruptura: todas ellas, cosas que sólo pueden registrarse en relación con el tiempo uniforme de los historiadores, medida general de todos esos fenómenos, no en relación con el tiempo social multiforme, medida particular de cada uno de esos fenómenos.*” *Ibid.*, p. 69

¹⁰⁹ Esta metodología estricta de la etnología se observa sobretodo en los trabajos de tesis, en la que una amplia visión contextual contiene toda la información climática, geográfica, económica e histórica disponible en fuentes secundarias sobre el poblado bajo estudio. Sin embargo, la inmensa mayoría de estos datos se encuentran ausentes de referencia y explicación en el resto del trabajo. El contexto histórico es un escenario que podría obviarse, y paradójicamente, sólo refuerza la sensación de que el objeto de estudio flota en el limbo de los acontecimientos y la atemporalidad.

¹¹⁰ Portal, María Ana, (1996) *op cit.*, p. 10

¹¹¹ Blancarte, Roberto, (1994) *op cit.*, pp. 5-6.

sobre lo que pretenden definir. Pueden simplificar en extremo la diversidad de los no católicos, o bien relativizar su aplicación, pues difieren según la disciplina, el país, e incluso el investigador.

Ahora bien, dichas diferencias no constituyen por sí una desventaja, pues cabe esperar tal variedad de acuerdo a las especificidades regionales o locales. Sin embargo, usualmente tal consideración no guía la aplicación de estos términos, pues se trata de agrupaciones o denominaciones que conservan prácticas y doctrinas similares, e incluso algunas mantienen relaciones administrativas, de organización o de cooperación. Algunos hablan de protestantes, otros de evangélicos, como si fueran sinónimos.

Elizabeth Brusco refiere que en Estados Unidos las categorías “protestante”, “protestante histórico”, “protestante evangélico”, o “pentecostal” distinguen a un universo “evangélico”. Pero son irrelevantes en Colombia o América Latina, donde no existen tales distinciones y todos ellos son evangélicos sin adjetivos.¹¹² De esto último no hay duda alguna, incluso en Tijuana se observa en el directorio de iglesias evangélicas, editado por la Alianza Evangélica municipal, la forma como se agrupan bautistas, pentecostales, metodistas, junto con una gama de iglesias independientes.¹¹³

Sin embargo, se debe tomar con reservas el que las distinciones en los Estados Unidos no tengan importancia para explicar la expansión de estos grupos en México. Por lo menos, es necesario considerar una perspectiva temporal y temáticamente amplia sobre esta cuestión antes de llegar a una conclusión tan definitiva. Por otra parte nótese que para esta autora como para los evangélicos, dicho término tiene un alcance general,

¹¹² Brusco, Elizabeth, (1995) *The reformation of machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*, University of Texas Press, USA, p. 15.

¹¹³ Alianza Evangélica de Tijuana (2004) *Directorio de las iglesias cristianas evangélicas de Tijuana 2004*, Tijuana, Alianza Evangélica.

comprendido dentro de “protestante”.¹¹⁴ Otros afirman que no lo son, sino que los evangélicos se identifican con pentecostales y neopentecostales en contraposición de los llamados “protestantes históricos” o “mainline” protestante.¹¹⁵

Este último término es usado como categoría analítica, aunque en la práctica es una forma elegante para referirse a las denominaciones más antiguas, como bautistas, presbiterianos, congregacionales, metodistas y luteranos que en Estados Unidos conforman el “mainstream”. Sin embargo, los que en realidad protestaron contra el edicto de la segunda Dieta de Spira fueron solamente los luteranos alemanes, con profundas diferencias en organización, doctrina y práctica con respecto a la mayoría de sus herederos en la Unión Americana. Al igual que “cristianos”, en un inicio el adjetivo tenía connotaciones peyorativas, y posteriormente fue apropiado por los mismos que sufrían la violencia verbal.

Algunos autores están concientes de lo anterior, sin embargo, prefieren continuar utilizando el término, pues cambiarlo haría difícil la comprensión para el público en general. Bastian afirma que el término genérico “protestantes” es inadecuado, es usado generalmente en forma acrítica, dando como resultado tanto una serie de juicios tendenciosos en diversos espacios de la opinión pública, como la incomprensión desde la ciencia social.¹¹⁶ Sin embargo, no propone una alternativa y mantiene su vigencia y circulación. Por su parte, Fortuny coincide que el término no es usado correctamente, pues se refiere a quienes objetaron la resolución de la Dieta de Spira en el siglo XVI. Sin embargo, también decide preservarlo, por el convencionalismo tan extendido en México,

¹¹⁴ *Ibid.*; INEGI, (2005), *La Diversidad Religiosa En México. XII Censo General De Población Y Vivienda 2000*, México, INEGI, p. 18; Bowen, (1996) *op cit.*, pp. 5,6

¹¹⁵ Berger, Peter L., (1999) *op cit.*, p. 6

¹¹⁶ Bastian, (1997), *op cit.*, p. 19.

y designa como tal a todas las doctrinas no católicas originadas en la Biblia y la figura de Cristo.¹¹⁷

Los elementos bíblico y doctrinal parecen centrales en la designación como protestantes, de hecho resultan indispensables para delimitar las fronteras entre los protestantes históricos y los indescifrables, al no calificar en dicha categoría, Testigos de Jehová, Adventistas y Santos de los Últimos Días. Éstos no son considerados protestantes porque no utilizan exclusivamente la Biblia como único texto inspirado por Dios, a pesar de compartir muchos elementos con los grupos designados como tales.¹¹⁸

Si se piensa que el término funciona para designar a todas aquellas doctrinas surgidas en la Reforma de Lutero y Calvin, existe el problema que muchas de ellas no iniciaron con los dos famosos reformadores, sino que pueden encontrarse en Juan Huss, Wycliff, Savonarola y otros considerados como sus precursores en Europa. A fin de cuentas los cristianos de todo el mundo dicen fundar sus doctrinas en la figura de Cristo y en la Biblia, y aunque no necesariamente sea así, el hecho innegable es que buscan hacerlo, por lo tanto estos no pueden ser los principales elementos de distinción. Así que desde mucho antes y después de Spira se pueden encontrar ejemplos semejantes sobre la gran circulación doctrinal y simbólica.

Además, autores como Harold Bloom han argumentado que las denominaciones e iglesias en Estados Unidos se han alejado en práctica y doctrina de las iglesias de la Reforma Protestante, luteranos y calvinistas. Por lo tanto, constituyen una rama diferente del cristianismo, con una matriz religiosa esencialmente distinta a la de las iglesias

¹¹⁷ Fortuny, Patricia, “Diversidad y especificidad de los protestantes” (manuscrito), p.13, citado por Tinoco Collantes, David, (1998) “Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neo-petecostales en Guadalajara” Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Guadalajara, Jal., Universidad Autónoma de Guadalajara, p.32

¹¹⁸ Bastian, Jean Pierre, (1983) *Protestantismo y sociedad en México*, México, CUPSA, p. 14

protestantes.¹¹⁹ Además, el término “protestantes” lleva una pesada carga peyorativa y generalizadora, lo cual no responde a las exigencias académicas, sino a reflejos heredados de la terminología de la Contrarreforma y de la Inquisición colonial.¹²⁰

En suma, tal parece que el paso del tiempo, su desarrollo en otras sociedades, y el contacto con denominaciones de diferentes tendencias no hubieran dejado huella alguna en las creencias ni en las iglesias. Todos son considerados “protestantes históricos”, por cuatro elementos doctrinales (sólo Cristo, sólo gracia, sólo fe y sólo Biblia) a pesar de que un siglo o más los separen sus respectivos orígenes. Incluso es posible identificar diferencias importantes en un período menor de tiempo entre congregaciones de una misma denominación, digamos veinte años.

En realidad, parece necesario replantear dichos términos como categorías analíticas generales, pues contienen algunos fantasmas, supuestos y prenociónes que oscurecen el objeto de estudio antes que explicarlo. Por supuesto, esto no significa que

¹¹⁹Se puede conceder el beneficio de la duda sobre estos polémicos argumentos, sin embargo, son una prueba de la relatividad de los elementos doctrinales como única base al definir estos grupos religiosos. Bloom, Harold, (1993) *La religión en Estados Unidos, el surgimiento de la nación poscristiana*, México, FCE, 1993, p. 29

¹²⁰ En los procesos seguidos contra los corsarios ingleses y holandeses durante los siglos XVII y XVIII se hermanaron los cargos por piratería, como una forma de invasión por parte de las potencias extranjeras que auspiciaban esta actividad, con el de “luterano” y “protestante”, una herejía ideada por un monje “libertino”. Por otra parte era inevitable, debido al conflicto entre el imperio español y el británico, que se imprimiera en el imaginario social colonial la diferencia religiosa como uno de los rasgos de construcción de la otredad. Más tarde, la Iglesia Católica ultramontana identificó a los protestantes con francmasones o liberales radicales, es decir, elementos que le disputaban la autoridad en el campo religioso. Por supuesto, algo parecido ocurrió en el sentido inverso. Puede decirse que la centenaria concepción sobre el mundo hispanoamericano, heredada por los estadounidenses y sus denominaciones desde el siglo XVII, fue el de una sociedad “pagana”, fanatizada por una iglesia católica apóstata bajo la férula de un “dictador romano”. Ésta las empujó a romper con la Conferencia de Edimburgo en 1916 y las lanzó prácticamente en solitario a la evangelización de la América Latina. Casillas, Rodolfo, (1993) “Religión y migración: dos procesos sociales en la historia de México” en Casillas, Rodolfo, (comp.), *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, México, FLACSO, pp. 109-110; Gruzinski, Serge, (2001) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México, FCE, p. 198; Dussel, Enrique, (1989) “Tensiones en el espacio religioso: Masones, liberales y protestantes en la obra de Mariano Soler (1884-1902)” en Bastian, Jean Pierre (comp.), *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE, p. 35; Bastian, Jean Pierre, (1997) *op cit.*, pp. 20-22.

deban desterrarse del diccionario de la lengua castellana, lo cual sería ilusorio e inútil. Pero para avanzar en el estudio de la religión como fenómeno social posiblemente sea necesario analizar con mayor profundidad las implicaciones de ciertas categorías de análisis tomadas del contexto religioso. También podría ser provechoso compaginarlas con los aspectos institucionales, como el tipo de organización. En este sentido, como se mencionó en el apartado anterior, deben revisarse las tipologías sobre la organización religiosa de tipo evolucionista.

La segunda consecuencia de no utilizar la perspectiva histórica y la conciencia del tiempo social es precisamente la dependencia de los estudios sobre la religión hacia dichos paradigmas de la modernidad y la secularización, de lo cual se trató en los apartados anteriores. En última instancia, es resultado de una visión lineal y mecanicista sobre las diferentes dimensiones sociales y sus relaciones.¹²¹ Se puede concluir como Braudel, que para ambas cuestiones la larga duración es la “línea más útil” para disolver el divorcio, algunas veces metodológicamente justificable, entre las ciencias sociales y las dimensiones temporales y geográficas de la realidad social.¹²²

Por lo tanto, en el aspecto metodológico los trabajos de Braudel, y sus tiempos en la historia, han servido para construir el objeto de estudio en tres niveles, a fin de considerar sus respectivas temporalidades y rasgos distintivos. Operativamente se puede visualizar el cambio en los campos religiosos de Tijuana en dos grandes grupos de factores: el referido a factores internos a los sistemas religiosos, y a los factores externos. Con respecto a los factores internos, se entenderá al cambio como las transformaciones estructurales y periféricas en tres dimensiones o niveles generales: el campo religioso

¹²¹ Martelli, Stefano, (1999), *op cit.*, pp. 155-158

¹²² Braudel, Fernand, (1991), *op cit.*, pp. 71, 73

(perspectiva macro), el institucional (perspectiva media) y el individual (perspectiva micro).

El primero, está formado por la dimensión religiosa nacional, con respecto a los otros campos sociales, y por el conjunto de subcampos religiosos denominacionales y eclesiásticos, regionales o locales, que lo integran, cuyas relaciones pueden ser de competencia, cooperación o inexistentes. El nivel institucional se refiere a un subcampo, pues se trata de una iglesia. Como tal se encuentra integrada por los sistemas de creencias, de ética, de expresiones religiosas y de organización.

El tercer nivel está constituido por las acciones y estrategias de los agentes individuales, las representaciones que los sistemas religiosos forman en ellos, y las disposiciones (*habitus*) que han interiorizado por medio de una nueva socialización o resocialización¹²³. Estos elementos se reflejan en las creencias, las prácticas (religiosas y cotidianas) y las emociones que los creyentes utilizan en su respectivo espacio dentro del sistema religioso. El lugar que el creyente ocupe en dicho espacio depende del capital simbólico y religioso que puede acumular y movilizar, y que a su vez, depende no sólo de las estrategias utilizadas para traducir, prácticas, creencias y emociones (junto con la trayectoria creyente) en participación, uno de los medios de acumulación de capital religioso más importante en las iglesias evangélicas y en la religiosidad actual.

Esta investigación se centrará principalmente en el análisis institucional, y en segundo lugar en el individual. El primero resulta particularmente relevante debido al papel de la denominación o la iglesia, como sistema religioso, tanto en la estructura del

¹²³ Este concepto de Berger y Luckmann designa el proceso por el cual el individuo debe reinterpretar su pasado debido a cambios drásticos, como la conversión religiosa. En cierto sentido es una segunda socialización realizada sobre la que recibió en su niñez. Berger, Peter; Luckmann, Thomas, (1995), *op cit.*, p.202

subcampo religioso como en la percepción individual de lo sagrado. El segundo es indispensable para conocer las motivaciones que llevan a los individuos a cambiar de religión, así como en la forma en que se relacionaban y comprometían con ella. No se puede dejar de lado el estudio del cambio en el campo religioso y en los agentes individuales, pues difícilmente se encontrará una respuesta satisfactoria sin considerar los tres niveles de análisis.¹²⁴ Sin embargo, debido a la enormidad de la empresa, fue necesario esbozar solamente el análisis del campo religioso, especialmente el aspecto histórico, que se abordará con detalle en un trabajo posterior. Por lo tanto, en el capítulo 2 solamente buscamos delinear las diferencias entre el campo religioso mexicano y el estadunidense, especialmente para definir las categorías religiosas.

Considerando lo anterior, y puesto que esta tesis parte de una “contradicción” teórica, la secularización y el cambio religioso según el modelo de la privación no contempla la expansión neopentecostal, es posible combinar técnicas cualitativas y cuantitativas buscando multiplicar las perspectivas sobre el objeto de estudio. Por supuesto, no se debe ignorar que cada grupo de métodos presenta ciertas limitaciones y alcances que necesariamente se deben considerar, los cuales por otra parte han sido esgrimidos como argumento de la imposibilidad de combinación. Sin embargo, considerando las experiencias de investigaciones han logrado lo anterior en forma aceptable,¹²⁵ en este trabajo se buscará realizar la “triangulación” de métodos, de la

¹²⁴ De hecho, debido a su estrecha interrelación es imposible estudiar con cierta profundidad uno de ellos sin considerar en alguna medida los otros dos: es necesario explicar lo que sucede en el campo religioso y en la percepción individual para comprender qué ocurre en la institución religiosa o iglesia.

¹²⁵Según Reese, Kroesen y Gallimore, es posible realizar una combinación de métodos bajo un “pragmatismo disciplinado”, es decir, con arreglo a un problema o pregunta de investigación bien estructurada. En la investigación que estos autores realizaron, se utilizaron métodos cualitativos en una función exploratoria de un problema específico (la causa por la que los hijos e inmigrantes hispanos bajaban su rendimiento escolar) y posteriormente se realizó una encuesta en dos ciudades de California para probar una hipótesis generalizada pero no probada (profesores y autoridades escolares atribuían el

manera siguiente: 1) Un análisis cartográfico exploratorio, basado en datos censales, sobre la población no católica, pentecostal y neopentecostal en México y en Tijuana. 2) El estudio de un caso específico, una iglesia neopentecostal, por medio de entrevistas semiestructuradas, a profundidad y observación participante.

Se eligió un estudio de caso porque, por un lado, permite la utilización de diversas herramientas metodológicas, tanto de tipo cuantitativos como cualitativos, condición necesaria para acometer un fenómeno multifactorial.¹²⁶ Por otra parte proporciona la profundidad relativa, mencionada con respecto a la cuestión del equilibrio entre las diferentes herramientas metodológicas y niveles de análisis. En este sentido, el estudio de caso permite una razonable validez con respecto a los rasgos internos del objeto de conocimiento, y al mismo tiempo puede funcionar como una base más confiable para la generalización, al relacionar las observaciones e interpretaciones de los diversos niveles de análisis con información de otras investigaciones en otras ciudades de la república mexicana.

El enfoque de estudio de caso se realizó en un sistema religioso clasificado como neopentecostal, la Iglesia Evangélica San Pablo en Tijuana. Esta ciudad resulta un campo de observación privilegiado, pues además de ser la ciudad más grande de la entidad, y la segunda de las ciudades fronterizas, su reciente formación resulta en una ventaja para la investigación oral. Además, llama la atención los espacios sociales y urbanos ocupados por las iglesias evangélicas, con mayor presencia y visibilidad que en otras ciudades de la

problema a que los padres, inmigrantes hispanos, tenían pocas expectativas sobre sus hijos). Reese, Leslie; Kroesen, Kendall; Gallimore, Ronald, (1998) “Cualitativos y cuantitativos, no cualitativos vs. cualitativos”, en Rebeca Mejía Arauz y Sergio Antonio Sandoval (coords.), *Tras las vetas de la investigación cualitativa: perspectivas y acercamientos desde la práctica*, Guadalajara, México, ITESO, pp. 41-42

¹²⁶ Sjoberg, Gideon, et al. (eds.), (1991) *A case for the case study*, The University of North Carolina Press, p.225.

república. Por otra parte, se eligió San Pablo por su importancia en la ciudad, pues es la segunda congregación neopentecostal más grande en Tijuana, porque fue una de las primeras de este tipo, y porque en su origen no se encuentra relacionada a Amistad Cristiana A.C., la organización que, sin ser una denominación, agrupa la mayoría de las iglesias neopentecostales en México y a la cual se hace referencia, casi obligadamente, al tocar este tema. Esto permitió considerar la dificultad al generalizar sobre el llamado neopentecostalismo, debido a la diversidad de tendencias y tipos de congregaciones en su seno. Sin embargo, esto no significa que no se pueda intentar, sólo presenta los alcances y limitaciones de dicha empresa y plantea un número no pequeño de preguntas.¹²⁷

En resumidas cuentas, puede decirse que esta investigación busca captar un panorama complejo del cambio religioso, para lo cual se debe considerar la relación de la institución religiosa con otros niveles de análisis, el campo religioso y el individuo. Por lo tanto, sin pretender agotar todos estos temas y sus interrogantes en una tesis, es indispensable intentar delinear las características principales del campo religioso tijuanense y las circunstancias que en el nivel individual influyen en los procesos de cambio y movilidad en las instituciones religiosas. Por un lado, el conjunto de las instituciones religiosas forman el campo religioso (el primer nivel) y por otro, constituyen el espacio principal donde se expresa la agencia individual (el tercer nivel).

1.5. Herramientas y fuentes

Por lo anterior, las unidades de observación, en la cual se analizaron los factores del cambio religioso en la institución y en la dimensión individual, fueron 44 congregantes de San Pablo. En primer lugar, se buscarán los rasgos principales sobre la institución (su

¹²⁷ Una de las principales sería si es posible, dada tal diversidad, hablar de la existencia del neopentecostalismo, o si es sólo una categoría academicista para referirse a los dragones o monstruos más allá de la comprensión, un ejemplo más de imposición verbal como el de “caníbales” o “indios”.

historia, su sistema de organización, su sistema de ética, su sistema de creencias, su sistema de prácticas o expresiones religiosas). Para esto se recurrirá a dos herramientas: la entrevista semiestructurada y la observación participante. En segundo término se analizará la importancia de la religión y la institución en la vida de los individuos, para esto se usará la entrevista a profundidad, especialmente para analizar los procesos de conversión y movilidad.

Por último, resulta de especial interés delinear someramente la historia y los rasgos generales del campo religioso en Tijuana. Para hacerlo se utilizará el análisis histórico y cartográfico. Con respecto al primero se recurre a:

A) Fuentes de archivo. Se consultaron expedientes del Archivo General de la Nación (AGN) cuyas fotocopias se encuentran en el Archivo del Instituto de Investigaciones Históricas en la Universidad Autónoma de Baja California (IIH-UABC), en los fondos General de Gobierno, Abelardo Rodríguez, Pascual Ortiz Rubio, Lázaro Cárdenas y Aduanas Marítimas y Fronterizas. En el primer fondo se encuentran los expedientes generados principalmente en la Secretaría General de Gobierno del Distrito Norte del Territorio de la Baja California, posteriormente entidad federativa en 1951, entre 1926 y 1962. Consisten principalmente en peticiones y consultas conforme a la reglamentación de ley concerniente a las diferentes iglesias ante la Secretaría de Gobernación. Sin embargo, cuando los canales administrativos no eran suficientes, las iglesias y sus representantes recurrieron al medio epistolar para apelar directamente al poder ejecutivo. Esta documentación se encuentra en los fondos presidenciales, Abelardo Rodríguez, Pascual Ortiz Rubio y Lázaro Cárdenas.

B) Libros de primera mano.- que se apoyan principalmente en archivos eclesiásticos. Tales como Oscar Baqueiro (*La conferencia anual fronteriza. Síntesis histórica*, México, La Dirección de Literatura y Comunicaciones de la Iglesia Metodista de México, 1990), Domingo Zugliani (*Noticias histórico-religiosas de Baja California*, La Paz, BCS, 1976) y Joy (*Las primeras iglesias de Tijuana*, B.C., México, Diócesis de Tijuana, 2004).

Aunque ninguna utiliza un aparato crítico riguroso, la más sistemática es la del Licenciado en historia y presbítero jubilado de la Iglesia Metodista de México, Oscar G. Baqueiro. Los autores de estas tres obras no rompen con sus limitaciones confesionales, pues escriben para sus respectivas denominaciones, sin embargo, el libro de Baqueiro logra una relación más estrecha entre la historia religiosa y la secular, así como una valoración más objetiva sobre las actas conferenciales en las que se apoya. Como ya se mencionó su limitación metodológica principal es que, como es usual al escribir para un público religioso (laico o especialista), prescinde del aparato crítico.

Por su parte, tanto Zugliani como Joy, se toman más libertades con respecto a algunas conjeturas, pues no pueden evitar el tono edificante al interpretar las actas parroquiales, que constituyen seguramente el grueso de sus fuentes. A pesar de lo anterior, es necesario utilizar a estas obras debido a que no existen suficientes estudios que traten con profundidad la historia eclesial en Tijuana y la Baja California. En obras sobre la historia de Tijuana, como la coordinada por David Piñera y Jesús Ortiz Figueroa (*Historia de Tijuana. 1889-1989. Edición conmemorativa del centenario de su fundación*) existen algunos capítulos dedicados a la historia reciente de la iglesia católica,

como la de Franco Pedroza y el mismo Jesús Ortiz, las cuales recurren a documentación eclesial en manos de particulares.

Sobre la Primera Iglesia Bautista de Tijuana existen más fuentes. Éstas van desde las generadas por algunos congregantes, como la muy breve “Reseña histórica” de Felipe de Jesús Morales y Ortiz, periodista y miembro de la iglesia, algunos de los expedientes del gobierno del Territorio en el Archivo General de la Nación, hasta la tesis doctoral de Denis Thurber Proffitt III (“The symbiotic frontier”). Buena parte del capítulo 3 versa sobre la Primera Iglesia Bautista, y otras iglesias no católicas.

Este es un enorme trabajo sobre la historia sociocultural de Tijuana desde 1769 hasta 1988. Proffitt registra el origen y crecimiento de la iglesia con lujo de detalle, basado en los archivos de la iglesia, en numerosas entrevistas a congregantes y pastores, así como tijuanenses y sandieguinos que tuvieron algún contacto con esta congregación. De hecho, su investigación trató de abarcar todo el panorama religioso de Tijuana. Su interés y competencia sobre la iglesia se explican no sólo por los objetivos de su trabajo, uno de ellos es probar la interdependencia transfronteriza entre Tijuana y San Diego, y la religiosa le viene bien, sino porque el mismo Proffitt es, o fue, un bautista con estudios teológicos.¹²⁸ De esta forma, en una época en que el tema religioso no era el más socorrido, el trabajo de un investigador profesional, con suficiente interés y conocimiento previo sobre el tópico, resulta tan inusual como relevante.

C) Entrevistas.- Por el mismo motivo, se recurre a los testimonios orales para reconstruir el surgimiento y desarrollo de las iglesias que pueden arrojar luz sobre el

¹²⁸ Estudió en el Seminario Fuller, de Pasadena, California, y entre las personas a las que les agradece su ayuda para realizar la tesis se encuentran muchos evangélicos. Proffitt, Denis Thurber, (1988) “The symbiotic frontier: The emergente of Tijuana since 1769” (Tesis doctoral en Historia) Los Angeles, California, University of California, vol. I, pp. x y xv

cambio religioso neopentecostal. En este sentido, las entrevistas buscan indagar sobre la historia eclesial por medio del testimonio oral. Testigos que estuvieron en la formación de la iglesia metodista y San Pablo en Tijuana, pues no existen registros o memorias sobre estos sucesos. Por lo tanto, se recurre a esta herramienta para conocer algunos aspectos del desarrollo de las congregaciones, así como estudiar las percepciones del creyente sobre la institución religiosa y sus motivaciones personales de su trayectoria creyente.

Puesto que en el campo religioso la posición de los agentes individuales presenta ciertas particularidades que no corresponden a un panorama homogéneo, es necesario diseñar las entrevistas buscando captar esta diversidad. En primer lugar la posición de los agentes se relaciona con su capital simbólico y su posición en el campo. En segundo término, el agente puede tener un grado de movilidad mayor que en otros campos. Esto se debe a que incluso los laicos tienen la capacidad, ejercida en alguna medida, de convertirse o de ser, en ciertos sentidos, productores de capital religioso. Es decir, por más que los especialistas ejerzan un control “monopólico” sobre el capital religioso, este está compuesto en grado importante, aunque no exclusivamente, por creencias.¹²⁹ Esto es principalmente evidente desde que el núcleo religioso no cuenta con el auxilio del brazo secular para garantizar su vigilancia sobre la ortodoxia.

Por lo tanto, para realizar las entrevistas se realizó una doble clasificación de los informantes que aceptaran participar. En primer lugar, se organizó a los informantes de acuerdo a la fecha en que ingresaron a la Iglesia Evangélica San Pablo. En segundo lugar, podemos clasificar a los informantes en especialistas y laicos, de acuerdo al grado y

¹²⁹ Zalpa, Genaro, (2003), *op cit.*, p. 45

manejo de capital religioso y la posición del creyente en la institución religiosa. A su vez los laicos se pueden subdividir en militantes, practicantes, nominales y disidentes.

1) Especialistas: forman parte del núcleo religioso, y por lo tanto, constituyen el grupo dirigente en el campo religioso. **2) Militantes:** es el que tiene una posición no informal, sino controlada y/o permitida por la institución religiosa, y que generalmente funciona como el brazo laico de los especialistas. **3) Practicante:** forma el grueso de la congregación, el que, como laico, sigue las reglas y preceptos que el sacerdocio o pastorado le exigen para mantener funcionando la institución religiosa **4) Nominal:** El que está perdiendo el habitus del campo religioso, tiene un capital religioso disminuido, sus referentes identitarios más importantes no cuentan al religioso entre ellos, y además no se interesa por el saber teológico. Puede asumirse como creyente, o reivindicar la pertenencia a determinada iglesia, pero no asiste regularmente. **5) Disidentes:** Es aquel creyente con un capital religioso abundante, interiorizado y fuertemente significativo, que se plantea explícitamente una posición crítica o reformista ante los especialistas. Generalmente tiene un capital simbólico igualmente rico, especialmente el educativo.

Por lo tanto, se tienen dos formas principales de información. La primera está formada por los datos o descripción más objetivos sobre la historia de la iglesia San Pablo y otras iglesias de Tijuana. En este sentido se trató sobretodo de precisar fechas, descripciones, datos que referidos sobre la trayectoria institucional o individual (en el caso de los especialistas) puedan ser corroborados por más de un informante o de otro tipo de fuentes. La segunda modalidad de información es la percepción personal, subjetiva, sobre las experiencias y motivaciones que marcan la trayectoria individual.

Se debe tener conciencia que los creyentes, como fuente de información, no la reflejan tal cual, por lo que no deben considerarse como hechos probados. Si esto no ocurre con las fuentes impresas, mucho menos con los agentes individuales. En este sentido, al igual que los documentos que se encuentran en un archivo gubernamental, los datos autobiográficos constituyen una especie de “historia oficial”.¹³⁰ Por lo tanto, para no caer en la omisión o inocencia interpretativa, se parte de la conciencia de que el informante no representa una visión de grupo homogénea (aunque ha asimilado una forma convencional de relato por parte del grupo), sino que imprime su propia carga subjetiva en lo que se dice, por lo que es en consecuencia un discurso narrativo. Por lo tanto, no sólo se busca interpretar lo que se dice, sino quién lo dice, en el contexto que lo dice y el cómo lo dice.¹³¹

D) Por supuesto, que se consultaron obras especializadas sobre el fenómeno religioso que trataban sobre el cambio religioso, en Tijuana, México o América Latina, acerca de pentecostales y neopentecostales (estas últimas escasas).

E) Finalmente, con la cartografía temática (técnica polietápica), se busca complementar el panorama general del campo religioso en Tijuana. El problema principal de la cartografía se relaciona con los datos, su presentación y su calidad.¹³² En este caso, las fuentes principales fueron los censos de población de 1990 y 2000 (XI y XII censos

¹³⁰ Sitton, Thad; Mehaffy, Goerge; Davis, O.L., (1995) *Historia Oral. Una guía para profesores (y otras personas)*, Reyes Mazzoni, Roberto, (trad), México, FCE, p. 12; Aceves, Jorge, (2002) “De la ilusión a la comprensión biográfica. (Pierre Bourdieu y la Historia Oral)” en *Revista Universidad de Guadalajara*, N°24, verano, (<http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu7.html>), fecha de consulta: 08/10/2006)

¹³¹ La entrevista, según la historia oral, no tiene una definición y método unívoco, sino que oscila, dependiendo de múltiples circunstancias alrededor del informante y el entrevistador, entre una “narrativa conversacional” o un “monólogo guiado”. Sin embargo, a fin de cuentas es resultado de una “actividad conjunta”, una “negociación” entre el entrevistador y el informante. De Garay, G. (1999) “La entrevista de historia oral: ¿monólogo o conversación?” *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 1 (1), (fecha de consulta:08/10/2005) en:<http://redie.uabc.mx/vol1no1/contenido-garay.html>

¹³² Suárez Meaney, Tonatiuh, (1997) “Aproximación a la geografía religiosa de México” (mimeo), México, p. 2

generales de población y vivienda). Los censos pueden ser una fuente valiosa para registrar la historia de la población según religión en México, pero principalmente sirven para proporcionar una visión general sobre el país y sus diferentes demarcaciones.¹³³

Pero es necesario señalar sus limitaciones. Para los propósitos de este estudio, éstas se pueden separar en generales, y se refieren a los rasgos distintivos de cualquier censo, y en específicos, respecto a ciertas características de la información censal, en este caso a la religión. Acerca de sus rasgos generales, la pretensión de cubrir el cien por ciento de la población, como lo indica el término, es al mismo tiempo una limitación y una fortaleza. El censo se define como un conjunto de operaciones tendientes a reunir, elaborar y publicar datos demográficos, económicos y sociales respecto al conjunto y totalidad de los habitantes de un país o territorio en un momento determinado.¹³⁴ Es difícil pensar en otro instrumento de recolección de información que pueda tener tal alcance de generalización para establecer los rasgos de los habitantes del país.

Pero también es su limitación principal, pues siempre existirá un tope impuesto por sus restricciones técnicas, como por ejemplo la desagregación de sus datos. Por lo tanto, es difícil utilizarlo para mostrar información muy detallada sobre tales características, sobre aquellas especialmente complejas (como religión, población indígena o discapacitada) o fuera de los límites administrativos que constituyen sus unidades de análisis. Hasta cierto punto es posible conceder que el censo es lo más cercano a la fotografía de la nación, sin embargo, no es posible asumirlo en una forma tan llana, pues también es un conjunto de categorías de clasificación, elaboradas por agentes

¹³³ En este sentido es notable el esfuerzo por capturar bases de datos censales de 1950 a 1970 a nivel nacional y municipal. Gutiérrez, Cristina; Pérez Márquez, Elizabeth, (2005) “Pasos para la realización de la base de datos de pertenencia religiosa en Jalisco, 1950-2000” México, (mimeo)

¹³⁴ Welti, Carlos (ed.), (1997) *Demografía I*, México, PROLAP/IIS UNAM, p.41

desde una cierta perspectiva y posición social, por lo tanto es un esquema de percepción legitimado desde tal instancia, en este caso el Estado.

De esta forma es una perspectiva relativa, donde a pesar de incorporar puntos de vista legitimados por otros campos, como el científico, no deja de constituir una forma de percepción que no necesariamente debe coincidir con la de los diversos sectores de la población que pretende describir o la de otros agentes interesados en su análisis. Sus criterios analíticos son demográficos y estadísticos, y marcan los límites de su interpretación. En el esfuerzo de síntesis buscado en el censo, inevitablemente tendrán prioridad cierto tipo de relaciones y categorías entre el Estado y la población. En este proceso, se legitiman unas y se minimizan otras, o incluso se llegan a crear.¹³⁵

Con respecto a los rasgos específicos sobre el parámetro religión, el censo del año 2000 fue el primero que recurrió en su preparación a la consulta de reconocidos especialistas en los estudios del fenómeno religioso en México. Es decir, los “censores” escucharon otras recomendaciones debido a que las cinco categorías tradicionales (católico, protestante o evangélico, judío, otra religión, y sin religión), resultaban insuficientes para captar la diversidad religiosa del país.

Entre estos, algunos autores señalan en primer lugar los relacionados a la desagregación de la información, es decir el reducido número de categorías, y su uso discontinuo de un censo al otro, lo cual dificulta la comparación.¹³⁶ Una “genealogía”

¹³⁵ En este sentido el censo no sólo es una operación técnica, sino la legitimización de un determinado juego de verdad, la de los censores, principalmente demógrafos, cuya autoridad les ha sido delegada por el Estado. Como agentes de determinado campo social y como cuerpo de “arbitros” socialmente legitimado, son productores de sentido, y por lo tanto, pueden ejercitar cierta forma de censura. Es decir, como constructores de categorías, poseen el poder de nombrar, otorgando existencia a aquello que designan. Astorga Almanza, Luis Alejandro, (1990) “Census, censor, censura” en *Revista Mexicana de Sociología*, Año LII, Núm. 1, enero/marzo, pp. 247, 251, 252.

¹³⁶ Intermítentemente se agregaba “No especificado”, que apareció en los censos de 1940, 1960, 1980, 1990 y 2000

censal de instituciones religiosas ayudaría a resolver este problema, lo cual resulta en una confusa taxonomía religiosa. En segundo lugar están los problemas relacionados con la calidad de la información, originados porque la persona que responde el censo puede no saber la religión de sus familiares, o no tenga claro las diferencias.¹³⁷ Un tercer problema es la presentación de la desagregación vertical de la información, es decir, con respecto a los niveles de análisis. En México sólo se encuentra disponible la información según religión hasta el nivel municipal, lo cual limita la interpretación, siendo usuales los análisis por décadas sobre la distribución territorial de la población según religión a niveles demasiado agregados, como el estatal.

En este sentido, la limitación principal es la forma como están construidas las categorías, pues debido a los requerimientos del censo, se trata de generalizar sobre un parámetro de la población complejo y variado. El ejemplo con el que se planteó el problema de investigación en la introducción ilustra esta limitación. El censo del 2000, diseñado para captar la mayor diversidad sobre el panorama religioso nacional, presenta algunas limitantes con la definición de las subcategorías “pentecostales y neopentecostales” y “otras evangélicas”. De entrada, en la subcategoría no se distingue entre pentecostales y neopentecostales, lo cual lleva a pensar que al elaborarla se tenía la idea de que no existían diferencias sustanciales de práctica y organización religiosas entre ambos, o bien que los pentecostales debían ser la mayoría y los neopentecostales la minoría, fácilmente asimilable a la primera.

Sin embargo, la subcategoría “otras evangélicas”, que supuestamente tendría la función de captar los grupos no autoidentificados como pentecostales, es más numerosa. En esta subcategoría se observa un problema de indefinición resuelto aparentemente en

¹³⁷ Suárez, Tonatiuh, (1997) *op cit.*, pp. 2-3.

un compromiso parcial.¹³⁸ Al parecer, la subcategoría busca captar a todos los evangélicos no pentecostales, pero, concientemente ubica dentro de ella las respuestas de individuos “Cristianos” o “Evangélicos”, lo cual involucra necesariamente denominaciones y creyentes pentecostales y neopentecostales.

No obstante, para el análisis, se ubican como “Otras Evangélicas”, aparentemente subordinando todas las consideraciones de la diversidad religiosa, y las subjetivas autoadscripciones, al criterio jurídico y administrativo de los registros de asociaciones religiosas. En otras palabras, si los congregantes de iglesias “neopentecostales”, sin ninguna autoidentificación con tal término de acuerdo a las entrevistas, interiorizaron su pertenencia como cristianos y evangélicos de acuerdo a los usos de la renovación independiente, entonces posiblemente muchos de ellos fueron registrados como Otros Evangélicos.¹³⁹ Por tal motivo, en el universo no católico, los llamados “Protestantes históricos” agrupan 1.57 por ciento, los “Pentecostales y neopentecostales” 31.16 por ciento, y “Otros evangélicos” 53.67 por ciento (Ver Anexo estadístico Tabla 1.1.).¹⁴⁰ Si la población que se identifica con el término “pentecostal” fuera la más numerosa, esto no sería así. Lo anterior puede responder a dos razones:

a) A pesar del evidente avance con respecto a los censos anteriores, las subcategorías censales fueron superadas por la complejidad del fenómeno que pretendían

¹³⁸ “En el agrupamiento de “Otras Evangélicas” se incluyen todas las religiones identificadas como Evangélicas no Pentecostales, así como todas las declaraciones correspondientes a “Evangélica” y “Cristiana”, esto es considerando que esa sola respuesta no permite diferenciar si es Pentecostal o no; sin embargo, para **hacer operativo el proceso de codificación**, las claves 1217 y 1219 correspondientes a estas descripciones **estaban ubicadas dentro** del grupo Pentecostal y Neopentecostal y por tanto inician con los mismos dígitos de los Pentecostales, para su explotación y análisis estas claves están ubicadas y deben considerarse como “Otras Evangélicas”. ” “Catálogo de Religiones Contar 2000”, en Anexo INEGI, (2000) XII Censo General de Población y Vivienda 2000, INEGI, CONTAR 2000.

¹³⁹ Al inquirir sobre cuál había sido su respuesta a la pregunta censal, o cuál hubiera sido si acaso no la contestaron directamente, la gran mayoría contestó “cristianos”. El resto contestó “cristianos evangélicos”, y dos precisaron que no tenían religión.

¹⁴⁰ *Ibid.*

captar, al existir una contradicción entre los criterios estadísticos y las autoadscripciones de los creyentes. Posiblemente dicho desfase ocasione las diferencias entre los grupos pentecostales y neopentecostales en México, posiblemente no se encuentren tan relacionados como generalmente se piensa.

b) Probablemente este desfase se deba principalmente a los cambios profundos y recientes al interior de los subcampos religiosos de la religión estadunidense, especialmente a los procesos de fragmentación que sacuden a las denominaciones, tanto las del mainstream (bautistas, presbiterianos, metodistas, etcétera) como a las pentecostales, que en México se escindieron de las Asambleas de Dios.¹⁴¹ En otras palabras, la diferencia numérica entre pentecostales y otros evangélicos es el resultado de un reciente cambio en las autoadscripciones, relacionado con el rompimiento de las denominaciones. En cualquiera de estos dos escenarios, aparentemente las subcategorías censales no han logrado combinar en forma satisfactoria y operacional las exigencias de definición académica y estadística, por lo que seguramente se introdujo cierta distorsión en el registro de la población pentecostal, neopentecostal y evangélica.

Con respecto al problema de la comparación entre los censos del 2000 con los antecedentes, se deben, como se dijo arriba, a que no siempre utilizan las mismas categorías, así como la variabilidad en el número de municipios o agebs¹⁴². Con respecto a las categorías, puede observarse con claridad el efecto del “protestantismo ahistórico”

¹⁴¹ Bowen, Kurt, (1996) *Evangelism and apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, London, McGill-Queen's University Press, pp. 150-151

¹⁴² Área Geoestadística Básica (AGEB). “Área geográfica que corresponde a la subdivisión de las Agem. Constituye la unidad básica del Marco Geoestadístico Nacional, y dependiendo de las características que presenta, se clasifica en dos tipos: urbana y rural. La primera es el área geográfica ocupada por un conjunto de manzanas que generalmente son de 1 a 50, perfectamente delimitadas por calles, avenidas, etc; este tipo de Ageb se asigna en áreas geográficas de localidades que tengan una población igual o mayor a 2 500 habitantes. La segunda (rural) es una extensión territorial que puede llegar a tener hasta 10 000 hectáreas y contener un conjunto de localidades con menos de 2 500 habitantes cada una, asentadas en terreno de uso generalmente agropecuario o forestal”. INEGI (2000) *op cit.*

sobre la concepción del los grupos no católicos. Puede pensarse que la indiferencia gubernamental hacia las iglesias, que la propició, fue fruto del largo conflicto con la jerarquía católica y el dominio de las corrientes marxistas y estructuralistas en la antropología y sociología en México durante las décadas de 1960 a 1980.¹⁴³ En los censos desde 1930 hasta 1990 la categoría “protestantes”, alguna vez suplantada por “evangélicos”, agrupaba a toda la diversidad desde luteranos, presbiterianos y metodistas hasta pentecostales y mormones.¹⁴⁴

Sin embargo, es posible apreciar un problema similar al de “pentecostales y neopentecostales” en el 2000, pues a partir de 1970 la categoría “Otras religiones”, diseñada para captar los “remanentes” que no encontraban cabida entre los protestantes, comenzaron a crecer a un ritmo mayor. Esto significaba que muchos creyentes, seguramente de los mormones, adventistas y Testigos (BNE), y posiblemente otros más, preferían declararse pertenecientes a “otra religión”.¹⁴⁵

Lo mismo puede ocurrir con otras categorías censales, como “Judíos”, y la población que no especificó religión y se declara “Sin Religión”.¹⁴⁶ Con respecto a ésta última probablemente muchos ocultaron su preferencia o pertenencia religiosa por temor, por ejemplo en algunos lugares de Chiapas, y no porque sean personas sin creencias

¹⁴³ Fortuny, (1999).*op cit.*, p. 13; Casillas, Rodolfo, (1996), *op cit.*, pp.67-101

¹⁴⁴ INEGI, (1980) *X Censo General de Población y Vivienda Estado de México 1980*, México, INEGI, p.105

¹⁴⁵ Jaimes Martínez, Ramiro, (2001) “Pentecostalismos urbanos en la Ciudad de México: el caso de Iztapalapa”, Tesis de Maestría, México, Maestría en Estudios Regionales, Instituto Mora, pp. 150-155; (2004) “Urbanización y cambio religioso en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, 1950-2000” en Collado, María del Carmen (coord.), *Miradas Recurrentes*, tomo II, Instituto Mora-UAM, México, p. 342; INEGI (2005) *op cit.*, p. 6

¹⁴⁶ Tonatiuh Suárez expone los problemas de la categoría “No especificado”, no aparece en todos los censos y cuando aparece muestra signos de aplicación discrecional de criterios o problemas en el levantamiento de la información. En 1980 aparece con cifras poco significativas, pero en 1990 muestra un incremento sustancial. Suárez, (1997) *op cit.*, pp. 2-3

religiosas.¹⁴⁷ Los resultados de INEGI muestran contradicciones con los supuestos que guiaron la clasificación, entre los cuales la tesis de la privación ocupa un lugar destacado.¹⁴⁸ Por un lado se caracteriza a los pentecostales con la precariedad rural, pero indicadores sociodemográficos similares aparecen en las categorías relacionadas con mejores niveles de ingreso y educación, como evangélicos, Santos de los últimos Días (mormones) y Sin religión.¹⁴⁹

Desde hace mucho tiempo era evidente que las categorías de 1930 ya no reflejaban la diversidad religiosa del país. Por un lado esto indica que los supuestos de las afinidades electivas, que subyace en la elaboración e interpretación de los datos censales, deben revisarse y tomarse con cuidado, como el mismo Weber lo señaló. Pero, por otra parte, se debe considerar las deficiencias en el levantamiento y organización de los datos.¹⁵⁰

Con respecto a esta última tarea, los problemas pueden ser graves y faltan estudios sobre la medida en que afectan a la información, pues las percepciones del entrevistador y del capturista juegan un papel crucial en el proceso. Es claro que sin un catálogo de religiones confiable será más difícil alcanzar categorías acordes al panorama religioso del país. A su vez, esto necesariamente depende de un padrón de asociaciones religiosas

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 9

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 50

¹⁴⁹ Los pentecostales se ubican preferentemente en localidades urbanas, son una población joven, y con alta incidencia de desempleo y analfabetismo. Existe un porcentaje relativamente alto de evangélicos, población urbana, con ingresos altos y nivel de educación, que hablan una lengua indígena. En México hay 1,795 personas que se declaran “judíos” y profesan una lengua indígena. Más de la mitad de la población Sin Religión reside en la región Sur-Sureste del país, la menos favorecida en cobertura educacional, la cual es considerada una condición necesaria para relativizar las creencias religiosas. *Ibid.*, pp. 44-50, 55, 87, 123

¹⁵⁰ Al problema de la desagregación se añade el de la calidad de la información, pues las personas censadas no necesariamente conocen las preferencias religiosas de quienes habitan en la misma vivienda, o deliberadamente contestan de acuerdo a la suya propia. Con respecto al primer caso, se puede observar en la correlación tan alta entre analfabetismo y religión no especificada para 1990. El segundo puede ocurrir cuando una persona contesta el cuestionario y no sabe el nombre de la religión de su familiar o contesta por su familia de acuerdo a su propia pertenencia religiosa. Suárez, (1997) *op cit.*, p. 3

continuamente actualizado, que contenga una mayor proporción del universo de iglesias, así como mecanismos y criterios más firmes para recolectar la información. Esto es importante debido a que en el censo del 2000 se abrió la pregunta y se utilizó el registro de asociaciones religiosas de la Subsecretaría de Migración y Asuntos Religiosos (antiguamente Subsecretaría de Asuntos Religiosos) para crear el Clasificador Censal de Religiones, un catálogo mucho más amplio, con nuevas categorías y subcategorías censales.¹⁵¹

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de la Subsecretaría, el registro de asociaciones religiosas tiene limitaciones que deben considerarse. Por un lado todavía existen muchas asociaciones que no han realizado ningún trámite ante las instancias gubernamentales, lo que significa que existe un subregistro.¹⁵² Éste se agrava ante la dinámica de los procesos de institucionalización y fragmentación de los subcampos no católicos. Muchas congregaciones son de reciente formación, otras se mueven de local, se dividen o desaparecen. Esta movilidad institucional ocurre especialmente en las congregaciones independientes, lo que las hace más difíciles de captar, seguramente muchas se ubican en las subcategorías “pentecostales y neopentecostales” y “otras evangélicas”. Por otro lado, algunas denominaciones consideradas históricas, como algunas iglesias metodistas, han adoptado prácticas consideradas como neopentecostales.

En este sentido, el problema en el catálogo de religiones del censo radica en su organización, la cual surge de la utilización del criterio administrativo en las categorías.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 7

¹⁵² En Tijuana los directivos de la Alianza Evangélica afirman que ésta agrupa a cerca de 1 200 iglesias, que representa, según su apreciación, 60 por ciento de las evangélicas existentes en la ciudad. Aunque cada vez son más las iglesias que se registran como asociación religiosa ante la Secretaría de Gobernación, no todas lo han hecho por desconfianza, falta de interés o de información. Entrevista con el Ing. **Carlos** Perea Zaldívar (2), 05/07/2005, (pastor y Coordinador General de la Alianza Evangélica de Baja California)

Esta se basa principalmente en denominaciones, aunque explícitamente las considera “religiones”. Pero los neopentecostales no son una denominación, como tampoco los evangélicos, por lo que equiparar denominaciones con corrientes religiosas, o movimientos culturales si se prefiere, resulta en una contradicción y en cierta confusión en las subcategorías censales.¹⁵³

A pesar de lo anterior y los problemas de subnumeración, no se trata de desechar el censo como fuente de información, sino de precisar la utilidad de los datos que presenta. Mucho se ha avanzado, comparando al censo de 2000 con sus antecesores, realizándose un esfuerzo demasiado grande para no esperar que los resultados sean mejores para los siguientes. Sin duda alguna, lo ideal sería actualizar los datos del registro de asociaciones religiosas y reformular las categorías basadas sobre este padrón. Sin embargo, posiblemente sea una medida de largo plazo. Por lo pronto, es posible revisar continuamente los alcances y limitaciones en los supuestos sobre los que descansan las categorías académicas y administrativas, pues necesariamente influyen en la reflexión sobre el fenómeno religioso.

¹⁵³ INEGI (2005), *op cit.*, pp. 16, 18

2 EL CAMPO RELIGIOSO MEXICANO Y LA RELIGIÓN ESTADUNIDENSE

Con toda seguridad, todo aquel interesado en estudiar el cambio religioso en México debe hacerse una pregunta similar a la planteada por Miguel Hernández Madrid: cómo es posible que formas religiosas tan extrañas al *ethos* católico mexicano lleguen a arraigar entre la población. Creencias e iglesias tan ligadas con las estructuras culturales y sociales de Estados Unidos, como las del metodismo, el presbiterianismo o el pentecostalismo, presentes en territorio nacional desde la segunda mitad del siglo XIX, han formado sus respectivas tradiciones indudablemente mexicanas.

También puede plantearse la cuestión desde la perspectiva católica, es decir, cómo se conformaron espacios sociales y territoriales de catolicidad tan arraigados como persistentes, lo cual se ilustra en el mapa 3.2. (Ver Anexo Estadístico). Si se deja de lado el supuesto mecanicista del tiempo transcurrido (asumir la larga presencia institucional católica como única explicación), es necesario buscar otros factores de catolicidad en el período más obvio: el colonial. La exclusividad del catolicismo por tres siglos hace evidente la elección, pero se tomarán precauciones para no dar por supuesto la integración entre la sociedad y el catolicismo, pues si ésta agotara toda la cuestión ¿por qué no todo el territorio nacional presenta la misma configuración de catolicidad?

Los dos cuestionamientos mencionados en los párrafos anteriores se relacionan estrechamente entre sí, y con el cambio religioso actual, cómo puede observarse en el mapa 3.2. Como se explica en el capítulo 3, religiosamente el país se configura por regiones concéntricas cuyo centro corresponde a las zonas de alta catolicidad, las cuales coinciden a su vez con las etapas de colonización y evangelización coloniales. Alta catolicidad y alta presencia no católica tienden a presentarse como proporcionalmente

excluyentes, lo cual es claro debido a que los grupos no católicos han tenido que expandirse en un país preponderantemente católico. Por tal motivo, para intentar una respuesta de cada una de ellas es necesario considerar los procesos en ambos ámbitos, católico y no católico.

El principal obstáculo para pensarlos en forma integral consiste en que parecen apuntalarse sobre el supuesto de esencias contradictorias y excluyentes. No es para menos, pues tienen tras ellas todo el peso de una historia de conflictos. Los elementos religiosos eran parte integral de culturas con una añaña rivalidad originada desde el siglo XVI, cuando España era el poder hegemónico en Europa. Desde ese momento, la identificación de la religión trasatlántica con la Reforma Protestante marcó y profundizó la percepción de la otredad anglosajona en los españoles y en sus colonias.¹ Posteriormente, los largos periodos de relaciones difíciles entre Estados Unidos y México fortalecieron la sensación de desencuentro religioso.

De allí la desconfianza hacia la llegada y la permanencia de agentes religiosos del “protestantismo”, primero desde la iglesia católica, y posteriormente de algunos sectores laicos, especialmente de aquellos con un nacionalismo forjado en los conflictos con Estados Unidos. Sin embargo, a pesar de la aparente incompatibilidad, las tradiciones de la religión estadunidense lograron penetrar en ciertos sectores emergentes y marginales en el siglo XIX.² Es más, puede hablarse de cierto arraigo, pues para la segunda mitad del siglo XX, sin importar el número de adeptos, han logrado un grado importante de

¹ El protestantismo se divide en tres patrones diferenciados, el del Norte de Europa, el de Gran Bretaña y el de los Estados Unidos, los cuales se encuentran muy relacionados. Martin, David, (1990) *Tongues of Fire, the Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Basill Blackwell, p. 19.

² Bastian, J.P., (1993) “Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz en México, 1877-1911”, en Bastian, (comp.), *Protestantes, liberals y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina*, siglo XIX, México, FCE, p. 135.

apropiación de los respectivos saberes teológicos y prácticos en las vidas de muchos de los mexicanos no católicos.

En este sentido existen diversas tradiciones evangélicas, tan mexicanas como la católica, pero no por eso libres de vínculos más o menos estrechos con la religión estadunidense. Presbiterianos, metodistas, bautistas, cuentan con una presencia añeja, desde el siglo XIX. Pentecostales, Santos de los Últimos Días, Testigos de Jehová, Adventistas, Iglesia Universal del Reino, Ciencia Cristiana y las diversas “*denominaciones autóctonas de neopentecostalismos*”, tienen una presencia creciente en México, especialmente desde la década de 1950. Todos ellos son considerados por Harold Bloom como expresiones de la religión poscristiana estadunidense.³

Por un lado, esto implica hablar del carácter general de dicha apropiación, la cual no ocurre en forma mecánica, o como un transplante, sino que involucra la reelaboración y el reacomodo en los creyentes entre las nuevas creencias y el capital religioso y simbólico previo. Lo anterior posibilita hablar de cierto grado de agencia por parte de los prosélitos, como individuos y como colectivo. Con respecto a la expansión de las denominaciones estadunidenses tal fenómeno se considera al hablar de los procesos de nacionalización de la multiplicidad de denominaciones. En los estudios sobre la evangelización católica pueden observarse elementos parecidos, mencionados usualmente como un proceso de aculturación, o in culturación.

³ Caracterizados por tres rasgos y pilares de la “religión estadunidense”: 1) El papel predominante de la experiencia personal como paradigma de revelación y relación directa con Cristo. 2) El papel fundamental en este paradigma de los sentimientos, actos y experiencias en detrimento de pensamientos, deseos y memorias. 3) La infalibilidad de la Biblia u otros libros paralelos. Bloom, Harold, (1993) *La religión en Estados Unidos, el surgimiento de la nación poscristiana*, México, FCE, citado por Hernández Madrid, Miguel J., (1999) “Migrantes y conversos religiosos: cambios de identidad cultural en el noroeste de Michoacán”, en *Fronteras fragmentadas*, ed. por Gail Mumment, El Colegio de Michoacán-CIDEM, p. 396

Sin embargo, no todo es reinventado por el agente receptor, ya se trate de un neófito de las misiones bajacalifornianas o de un pentecostal en Tijuana. Los especialistas o las instituciones religiosas, pertenecientes a un núcleo religioso, también son agentes, y no sólo buscan cierto grado de uniformidad, expresada en la ortodoxia, sino que procuran reproducirla en los sectores laicos. Ambas tendencias delinean una particular apropiación, por lo cual se debe considerar el cambio en la misma ortodoxia y en las instituciones donde se reproduce y administra.

Es decir, la formación de núcleos religiosos más o menos independientes en las nuevas tierras de misión, tras las primeras etapas de la evangelización católica o evangélica, mostraron desarrollos diferenciales, tanto con el catolicismo español como en las denominaciones de la religión estadunidense. Lo anterior puede observarse en el carácter barroco del catolicismo en México en algunos sectores laicos, o la supervivencia de ideas, valores y doctrinas del fundamentalismo denominacional de la década de 1950, por ejemplo entre iglesias bautistas del centro de México.⁴

Aunque Hernández Madrid no contesta en forma definitiva sobre la causa de la adopción en México de elementos religiosos de Estados Unidos, sugiere la existencia de elementos comunes entre lo que él llama las matrices religiosas de ambos países. Esto es, si acaso existe algo parecido en nuestro país como en los subcampos religiosos de Estados Unidos. En sus conclusiones deja sobre la mesa ideas sugerentes acerca del

⁴. Plática informal con el pastor Harold DeVilbiss, (misionero del Compañerismo Bautista Bíblico de México), México, D.F., 15/04/1998; el Lic Juan Velásquez Rossiki (congregante de la Iglesia Bautista De La Capital), México, D.F., 06/08/2003.

sentido y la causa global de la expansión “poscristiana” estadunidense hacia Latinoamérica.⁵

Resulta de interés considerar las dos preguntas de dicho autor junto con las planteadas al inicio del capítulo. En este sentido, en primer término se busca analizar los factores que conformaron una catolicidad colonial que ha llegado hasta nuestros días con una mayor resistencia a la atracción evangélica en algunas regiones, mientras en otras es mucho menor. Esto es interesante sobretodo si se tiene en cuenta que no fue hasta finales del siglo XIX cuando la Iglesia católica inició en forma institucional y generalizada la promoción del voluntarismo laico, traspasando el carácter institucional y ceremonial de las cofradías coloniales y festividades toleradas de diversas religiosidades laicas o populares.⁶ De esta forma, tener en mente la existencia y características de una matriz religiosa mexicana, como la que distingue Bloom en la religión estadunidense, podría resultar útil.

Para hacerlo es necesario comparar los rasgos principales de los campos religiosos de México y Estados Unidos, especialmente en sus respectivos períodos coloniales, por lo cual en el presente capítulo se le dará mayor espacio con respecto a los siglos XIX y XX. Esto no quiere decir que no tengan tanta importancia en la historia de los cristianismos en México, pero como se mencionó antes, en el período colonial se formaron las principales

⁵ Según este autor la **primera oleada de globalización o trasnacionalización religiosa** en América fue la del siglo XVI, de españoles, ingleses y otros europeos. Esta oleada se caracterizó por la conquista, la expansión imperial y la colonización, y en ellas la migración tuvo un papel importante. La nueva oleada, a fines del siglo XX y principios del XXI de **globalización religiosa** se da en el contexto de la disolución simbólica de las fronteras nacionales, y el derrotero de la “*siempre utópica evangelización es la conversión espiritual y social en nuevos entornos construidos por individuos y congregaciones*”, fenómeno que puede estudiarse bajo el lente del concepto de **trasnacionalización**. Para el caso de los movimientos poscristianos Hernández propone retomar la idea de la religión estadunidense, y al hacerlo esboza la misma pregunta del por qué de la conversión de católicos mexicanos a esta religión. Hernández Madrid, M.,(1999) *op cit.*, pp. 399-400

⁶ Meyer, Jean, (1989) *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*, México, Vuelta; Martin, (1990) *op cit.*, p. 106

características del campo católico, y los procesos más duraderos, como el rompimiento con el Estado y el relativo alejamiento de algunos sectores de la sociedad.

Volviendo sobre el segundo cuestionamiento de Miguel Hernández Madrid, es evidente la expansión religiosa cuyo centro ha sido la nación vecina, pero resta tratar de identificar las modalidades y rasgos principales de dicho proceso. La cuestión es distinguir algunas tendencias generales sobre cuáles elementos de la influencia religiosa estadunidense son incorporados, cómo y en qué medida son reformulados por los núcleos denominacionales mexicanizados y por sus sectores laicos (trataremos de observar este aspecto en los capítulos 3 y 4 en la Iglesia Evangélica San Pablo).

Por lo tanto, en este capítulo se trata de presentar una revisión somera sobre la formación y los rasgos generales de los campos religiosos de México y Estados Unidos. La inclusión de este último es necesario para comprender el cambio religioso en Tijuana debido a dos razones. En primer lugar, porque el factor fronterizo es fundamental para explicar la presencia de las iglesias neopentecostales en dicha ciudad, por eso es útil delinear cómo se han desarrollado los agentes religiosos institucionales en Estados Unidos para considerar su influencia en el cambio religioso en México y en Tijuana.

Por último, indudablemente lo que se podría llamar indistintamente religión “trasatlántica”, “americana” o estadunidense, de acuerdo a las denominaciones en mente, se encontraría en la base de muchas de las creencias y prácticas de la gran mayoría de las agrupaciones no católicas del cambio religioso en México.⁷

⁷ Según Aspinwall, prácticamente todas las denominaciones en Estados Unidos y Gran Bretaña integran un mismo circuito cultural y religioso. Debido a esto por mucho tiempo han mantenido procesos muy similares. Aspinwall, Bernard, (1992) *El Reino Unido y América: Influencia religiosa*, Madrid, Editorial MAPFRE, pp. 9-11, 13, 375

2.1. La formación del campo religioso mexicano

El campo religioso católico en México se estructuró, tanto en la formación de su núcleo como la construcción de sus relaciones con diversos sectores laicos, a partir de la conquista y la colonización española del siglo XVI. Es decir, en medio de un gran reacomodo social y cultural, tanto étnico, como económico y político. Si bien se ha discutido sobre el carácter progresista o no de la estructura colonial española en el Nuevo Mundo desde el paradigma de la modernidad, y sus implicaciones en el ámbito religioso, hasta el momento tales posturas no han comprobado que el religioso sea el elemento central en el desarrollo o subdesarrollo de las sociedades, o por lo menos, un factor de cambio unívoco en las percepciones y valores democráticos.⁸

Durante la colonia se pueden distinguir cinco rasgos generales en la formación del campo religioso en la etapa colonial y el siglo XIX. La historia de la iglesia novohispana se divide en tres períodos generales, los cuales pueden considerarse como otras tantas etapas en la estructuración del campo religioso: 1) construcción, 2) consolidación y 3) transformación.⁹ La primera, etapa de construcción, corresponde casi puntualmente con la consolidación de todo el orden colonial español. Comprendió desde la conquista de Tenochtitlán hasta la implementación de las medidas del Concilio de Trento, en la segunda mitad del siglo XVI, y estuvo dominada por las órdenes mendicantes que

⁸ Bastian sugiere que el campo religioso novohispano se cerró a la modernidad, por el declive del poderío español y la contrarreforma. Por lo tanto, la iglesia católica chocó contra ella, y en este sentido contra el progreso, durante las revoluciones liberales del siglo XIX. En una perspectiva general, sostiene que América Latina nació a la modernidad política antes que a la religiosa, situación que comienza a equilibrarse en la actualidad ante la expansión “protestante”. En este sentido, este autor y otros como David Martin, parece considerar el crecimiento de las denominaciones estadounidenses como un agente e indicador de la secularización y la modernización. Bastian, Jean Pierre, (1997) *La mutación religiosa de América Latina, para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE, pp. 33, 34; Meyer, Jean, (1989) *op cit.*, Martin, (1990) *op cit.*, p. 280

⁹ Pérez Puente, Leticia, (2005) *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la Ciudad de México, 1653-1680*, México, UNAM, p. 18.

asumieron las funciones del clero secular, lo cual tendría consecuencias importantes en prácticamente todos los aspectos del campo religioso.

La segunda etapa, de consolidación jerárquica, se caracterizó por la pugna entre el clero secular y el regular, y se considera al Concilio de Trento como uno de sus principales impulsores. En este período la jerarquía diocesana cobró mayor autoridad y presencia, volviendo paulatinamente a las catedrales como los ejes rectores de la religión y sociedad colonial. Sin embargo, el poder del clero secular se mantuvo por todo el siglo XVII, hasta el cambio de dinastía en el trono español. La tercera etapa, la de las transformaciones en la autoridad real, comenzó precisamente con los Borbones, cuyos monarcas provocaron la crisis de la tradicional convivencia entre el poder temporal y el religioso. La Iglesia se convertiría en un poder sometido a la corona.

La primera característica general en la formación del campo religioso colonial fue que al mismo tiempo que era uno de los ejes ordenadores de la sociedad, no podía sustraerse de la influencia de otros procesos y agentes sociales. De esta forma podemos observar el gran peso de la Iglesia como agente de colonización y pacificación, como elemento de integración entre conquistados y conquistadores, o como el organizador de la cultura barroca colonial. Pero de la misma forma, puede apreciarse su sometimiento, aunque desigual y con muchos matices, por la Corona española, o la manera como su núcleo y sus sectores laicos fueron atravesados por los elementos centrales de distinción, como el étnico. En este apartado se señalan algunos de éstos rasgos y elementos más específicos.

En **primer** lugar, fue un campo religioso, como el resto de la estructura social, con una evidente división étnica que se fue flexibilizando conforme la sociedad colonial

se fue reacomodando. Pero en principio, no sólo había barreras entre los dos grandes estamentos raciales, los blancos y los indígenas, sino que se extendía en el mismo grupo blanco, entre peninsulares y criollos. Las barreras étnicas atravesaban incluso las divisiones entre especialistas y laicos, pues el núcleo del campo religioso (la institución y agentes individuales encargados de la reproducción, legitimación y administración del capital religioso, y su conversión en capitales simbólicos) y su jerarquía estaban dominados por los peninsulares.¹⁰

Sin embargo, la separación racial no significó desarrollos completamente excluyentes entre la religiosidad indígena y las del resto de la sociedad novohispana. Es decir, aunque de origen era una sociedad polarizada racialmente y en lo jurídico separada (habitaban respectivamente villas de españoles y pueblos y congregaciones de indios), existían también procesos de reacomodo profundos. Para finales del siglo XVI la población indígena ya había caído a dos millones, y ante las epidemias y la debacle su economía, muchos miles de individuos emigraron hacia las ciudades españolas.¹¹

Esta vida cultural urbana impulsó la formación de la llamada **cultura barroca**, la cual religiosamente se manifestaba en las grandes procesiones y en su religiosidad pluriétnica, autos de fe y devociones populares. El culto guadalupano fue la principal de éstas, resultando en uno de los elementos más poderosos de unificación en la sociedad colonial. Esta cultura novohispana era moralmente puritana (especialmente con el sexo y

¹⁰ En 1555 se prohibió la ordenación de indios, mestizos, negros y castas. Sin embargo, existieron casos en los que indígenas y mestizos la recibieron, especialmente en el clero regular, durante el siglo XVII, la etapa de la síntesis novohispana de la cultura barroca. En general, los indígenas fueron tolerados como especialistas religiosos, pero el caso de los mestizos fue terminantemente prohibido, pues los consideraban nietos de idólatras. Además, tenían el estigma de ser el resultado de la unión pecaminosa entre un español y una mujer indígena. Margadant, Guillermo F., (1991) *La iglesia ante el derecho mexicano, esbozo histórico-jurídico*, México, Miguel Ángel Porrúa Grupo editorial, p. 154; Rubial García, Antonio, (1989) *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, pp. 27-29

¹¹ González y González, Luis, (1995) *op cit.*, pp. 65, 70, 75.

el vestido), pero exuberante en las artes (arquitectónicas, poéticas, y las culinarias). Combinaba la liturgia y la devoción corporativa con el incipiente patriotismo criollo.¹²

Esta síntesis cultural fue paralela al reacomodo provocado por el siglo XVII, el período de la bonanza económica de la Nueva España. La iglesia, como otras instituciones sociales como la hacienda, fue uno de los ejes de dicho reacomodo funcional de una nueva sociedad en todos sentidos.¹³ El declive de la España de los Austrias en Europa resultó en la imposibilidad de un mayor control sobre las colonias americanas. De esta forma, la sociedad novohispana encontraba su propia especificidad socieconómica y cultural.¹⁴

Otro aspecto particularmente interesante sobre la criollización de la sociedad colonial y la estructuración del campo religioso del siglo XVII se observa en los espacios alcanzados por los criollos en el clero regular novohispano. Relegados de los principales puestos directivos del gobierno civil y del clero secular, sin la posibilidad de revivir las encomiendas y de heredar haciendas (especialmente para los que no fueran primogénitos), encontraron en el clero regular los espacios para asegurar poder e influencia. Entre las órdenes mendicantes, en un extremo muy “secular”, se encontraba el

¹² Gruzinski, Serge, (2001) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México, FCE, p. 196; González y González, Luis, (1995) *op cit.*, pp. 65, 70

¹³ Meyer, Jean, (1989) *op cit.*, p. 24; González y González, Luis, (1995) “El barroco, primer estilo cultural de México” en *La magia de la Nueva España*, México, Clío-El Colegio Nacional, pp. 65, 70, 75; Romano, Ruggiero, (1993) *Coyunturas opuestas: La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, México, FCE-Colmex, pp. 166-167

¹⁴ Los reyes españoles dejaron el gobierno en manos de una compleja y lenta burocracia, que encontraba grandes dificultades en administrar las lejanas colonias americanas, separadas por el Atlántico, que comenzaba a ser un mar inglés. *Ibid.*

caso de la provincia agustina de México que durante el siglo XVII vivió la época dorada de la llamada “monarquía criolla”.¹⁵

La monarquía era la expresión de la emergencia social de los criollos como un sector racial en busca de espacios de influencia y construcción de una identidad propia. La criollización reflejaba la creciente importancia de este grupo en la sociedad colonial, y dentro de éste el desarrollo de la expresión ideológica de su identidad, el criollismo o patriotismo criollo. Éste se originó en el sentimiento de despojo que la creciente población criolla sentía hacia los peninsulares por impedirles ocupar los puestos dirigentes en la iglesia y el gobierno civil en su propia tierra natal.¹⁶

Sin embargo, este proceso chocaba con la legislación colonial y el ordenamiento político, el cual buscaba beneficiar a los peninsulares en los cargos más altos, tanto civiles como eclesiásticos. La criollización y el criollismo del siglo XVII tuvieron efectos variados en la formación del campo religioso. Puede pensarse que en cierto sentido, el criollismo implicaba la búsqueda de sectores laicos, inicialmente excluidos del núcleo, por lograr espacios de expresión e identidad. De esta forma, el culto guadalupano funcionó, tanto para criollos como para indígenas, como una forma de traducir en creencias y prácticas religiosas la búsqueda de dichos espacios.

Pero a diferencia de los indígenas, sin muchas oportunidades para traspasar las barreras del núcleo religioso, los criollos tenían más posibilidades para encontrar en éste influencia y movilidad social. El clero regular se distinguía por su necesidad de personal,

¹⁵ Con el mote de “monarcas” se designaba a una serie de frailes criollos que acaparaban por varios períodos el cargo de provincial de la orden, por lo que disponían a su antojo de los bienes y las personas bajo su cargo gracias a un hábil manejo de los puestos claves de la provincia de México. El monarca tenía, gracias a su puesto, la posibilidad de tejer una red de intereses con la oligarquía criolla y peninsular, lo cual reforzaba su posición dentro de la orden. Rubial García, Antonio, (1990) *Una monarquía criolla (La provincia Agustina en el siglo XVII)*, México, Conaculta, pp. 20

¹⁶ *Ibid.*, p. 19

pues era arduo traer frailes peninsulares. Pero también se caracterizaba por contar con grandes recursos materiales (haciendas, casas y capellanías). Muchos criollos encontraron en la carrera religiosa una oportunidad de acceder a la riqueza de los conventos, especialmente de los agustinos y los jesuitas, quienes administraron las haciendas más productivas del virreinato.¹⁷

En este sentido, el proceso de criollización de los agustinos durante el siglo XVII puede considerarse también como parte de la institucionalización de uno de los sectores más influyentes del núcleo religioso. En cierta forma se puede pensar en este proceso como una modalidad de secularización, no política ni totalmente eclesiástica, sino social, pues significó la apertura de instituciones religiosas hacia la sociedad y a una actitud mundana y profana.¹⁸ De esta forma algunas de las familias criollas más poderosas lograron controlar los puestos más altos de las órdenes religiosas, lo cual favoreció la formación de oligarquías que intentaron aprovechar todos los espacios de participación e influencia posibles.

La compañía de Jesús mostró el viejo celo misionero de la primera etapa de la colonización, y también constituyó una oportunidad de participación e influencia para

¹⁷ La riqueza de la Iglesia novohispana era tal que la convirtió en la principal propietaria de la Nueva España. Toda esta riqueza fue forjada en los siglos XVI al XVIII, principalmente por el clero regular (de allí una razón del interés de la Corona por someterlo), y es una muestra de la gran importancia del núcleo del campo religioso como estructurador de la sociedad colonial. *Ibid.*, pp. 69-78, 112; Margdant, Guillermo, (1991) *op cit.*, pp. 155, 156

¹⁸ Una actitud más racional que religiosa, y muy alejada de los objetivos y las reglas de las órdenes mendicantes novohispanos del siglo XVI. Por supuesto, ésta no era nueva en la iglesia católica, y se relacionaba con el proceso de institucionalización y burocratización del núcleo de los campos religiosos europeos de la Edad Media. En la colonia la pérdida del espíritu misionero y de la observancia a la regla tuvo múltiples causas (como las fricciones entre el clero regular y el secular, la lucha entre peninsulares y criollos por el control de las provincias y conventos, la falta de control de las autoridades españolas, la completa evangelización en los territorios coloniales, la indiferencia de los criollos agustinos hacia la labor pastoral en los pueblos indígenas, etcétera.). Sin embargo, es evidente que, como lo señala Antonio Rubial, muchas de las profesiones de los criollos no eran motivadas por la vocación misional, sino por la búsqueda de posición y poder por medio de la carrera religiosa. Rubial García, Antonio, (1990) *op cit.*, p. 20; (1989), *op cit.*, p. 73.

muchos criollos. Por lo tanto, en el siglo XVII se observó cierta apertura del núcleo del campo religioso para un sector de laicos (los criollos) ocasionada posiblemente por el debilitamiento de la monarquía española bajo la casa de Austria, resultando en un período de relativa autonomía para la iglesia y la sociedad de la Nueva España.¹⁹

Esta apertura tuvo muchas facetas y modalidades, desde la oportunidad de convertir capital religioso en capital material (como los monarcas agustinos), hasta la de entablar un nuevo tipo de relaciones entre especialistas y laicos. Por ejemplo, el de los ejercicios espirituales y otras prácticas de los jesuitas, los cuales no se dirigían exclusivamente a miembros de la orden, pues podían ser realizadas por laicos.²⁰

Pero existían vínculos fuertes que no se reducían al ámbito litúrgico o sacramental, pues se verificaban en la vida cotidiana, tales como las transacciones comerciales, o la vida familiar, para quienes tuvieran un pariente religioso. Posiblemente esto explique la centralidad de la religión en la sociedad novohispana. La religión impregnaba toda la vida social, tanto en la práctica religiosa institucional, la cual sancionaba todos los ritos de paso desde el nacimiento hasta más allá de la muerte, como en las relaciones establecidas fuera de la acción propiamente religiosa.²¹ Si se considera la limitada participación laica en el campo religioso, donde de hecho el voluntarismo era una cuestión secundaria, pues el nacimiento y el bautismo determinaban la pertenencia a la cristiandad junto con la condición de súbdito, entonces posiblemente tales relaciones extrasacramentales tuvieran mayor importancia que las usualmente reconocidas.

¹⁹ La debilidad de la Corona en sus relaciones con las autoridades coloniales afectaba tanto al poder real, como al religioso, que formaba parte integral de aquel. En este sentido, puede decirse que el núcleo del campo religioso flexibilizó el control que tenía sobre los sectores laicos, especialmente el de los criollos.

²⁰ Esto significa que tenían una mayor consideración hacia las necesidades espirituales laicas. Eliade, Mircea, (1999) *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Vols.II, III, España, Paidós Orientalia, p. 318

²¹ Meyer, Jean, (1989) *op cit.*, p. 24

La segunda característica del campo religioso novohispano, fue la integración del núcleo religioso al poder temporal.²² Tal condominio puede verse en cierta forma como sometimiento, pues el Patronato Regio en realidad supeditaba el núcleo del campo religioso a la autoridad real. Gracias al patronato, la iglesia española era una institución del Estado al servicio de la Casa de Austria, cuyos monarcas, a su vez, tenían la firme convicción de gobernar como protectores de la iglesia.

Cabría preguntarse si el campo religioso era realmente hegemónico, al igual que autónomo en la España del siglo XVI. Según Jean Meyer, la iglesia era muy influyente en la sociedad, pero no era tan poderosa como se supone, pues estaba sujeta a los designios de la Corona por el Patronato Regio. En ese sentido es posible responder que no era completamente ni lo uno ni lo otro, ni autónoma ni hegemónica. Sin embargo, a pesar de las restricciones, tenía muchas ventajas. Los monarcas españoles en efecto dictaban sus políticas pensando en los ideales católicos, sobretodo cuando no contradecían sus intereses coloniales. Por esa razón muchas veces apoyaron a los frailes en contra de los colonos españoles en asuntos como la explotación de la mano de obra indígena, como en las famosas Leyes Nuevas, consecuencia directa de la polémica entre fray Bartolomé de las Casas con Ginés de Sepúlveda, o en la prohibición de viajar a las colonias a todos aquellos que no fueran “cristianos viejos”, lo cual resultaba económicamente perjudicial.

Sin embargo, dentro de las restricciones reales, la iglesia tenía amplio margen de maniobra. Por eso los Austrias dejaron crecer una iglesia la cual los Borbones pudieron sangrar. A pesar de la facultad de los Habsburgo para utilizar los recursos de la iglesia en otros asuntos terrenales, no fue hasta los Borbones cuando se tocaron a gran escala las capellanías y otros fondos piadosos. Los monarcas de la nueva dinastía buscaban

²² *Ibid.*, p. 16

reformar la economía y la sociedad del Imperio con su proyecto de restauración hegemónica, siguiendo las medidas mercantilistas de la Francia de Luis XIV. La mejor manera de comprobar la influencia de la iglesia en la colonia se puede encontrar en la magnitud de las medidas borbónicas que la afectaron, especialmente la expulsión de los jesuitas, la cual tuvo repercusiones hasta la guerra de Independencia.²³

Por lo tanto, si bien puede verse como una iglesia sometida al poder real, esta situación era matizada por la peculiar militancia religiosa de los monarcas de la casa de Austria, como Carlos I y Felipe II, asumiendo con fervor su compromiso como defensores de la iglesia católica. Por otra parte, no fueron pocos los arzobispos y frailes al frente del gobierno colonial ante ausencias de virreyes y gobernadores. En el caso novohispano, el gobierno religioso fue consolidado antes del gobierno civil.²⁴ En cierta forma, debido al patronato, la iglesia católica era española más que romana, y su núcleo, considerando principalmente al clero secular, pues en el regular tenía un fuerte tono evangelizador, estaba más orientado a la burocracia y asuntos temporales que hacia aspectos pastorales.²⁵

Por supuesto, la iglesia católica tenía la exclusividad religiosa sobre los territorios españoles, lo cual deja la impresión que efectivamente se acercó mucho a un monopolio sobre el campo religioso. Cuando se habla sobre éste se puede entender en dos formas: 1) Que el núcleo religioso controlaba toda la producción de capital religioso en los sectores laicos. 2) Que era el núcleo religioso dominante, única entidad religiosa reconocida

²³*Ibid.*, pp. 24, 26.

²⁴ El primer obispado se formó en 1529, mientras que el virreinato, que puso fin a una serie de gobiernos despóticos y efímeros, se erigió en 1535. González y González, Luis, (1995b) “El entuerto de la conquista” en *La magia de la Nueva España*, México, Clío-El Colegio Nacional, pp. 41

²⁵ Aparentemente, ese era el motivo por el cual las órdenes religiosas formaban vínculos más fuertes con ciertos sectores laicos, especialmente indígenas, que los sacerdotes.

legalmente por el Estado. La primera fue, en la Nueva España como en todo el mundo, una ficción.²⁶

A pesar de la gran influencia de la iglesia en todas las dimensiones sociales, y de su papel como eje integrador de la cultura barroca, profundamente religiosa y practicante, institucionalmente no se puede hablar de un control total. Soldados, campesinos y artesanos europeos, esclavos africanos, inmigrantes ilegales judíos, y la población indígena, producían y consumían capital mágico y religioso a pesar del control eclesiástico e inquisitorial. Incluso existieron casos de luteranismo, erasmismo y otras “herejías” del siglo XVI.²⁷ Algunos llegaron al Santo Oficio, pero seguramente muchos corrieron con más suerte. Posiblemente los errores de algunos de los procesados, y entre los que no fueron denunciados, eran simples opiniones motivadas más por el razonamiento personal y la costumbre que por la militancia protestante, cuyo celo misionero en esa época era mucho menor del mostrado en siglos posteriores.²⁸

Sin embargo, la connivencia con la monarquía española comenzó a romperse en el siglo XVIII con la sucesión de la dinastía de Borbón, con ideas muy diferentes sobre el papel de la iglesia. Las Reformas administrativas de los borbones y sus ministros, guiadas por el regalismo del despotismo ilustrado, fueron el antecedente de las medidas laicistas del liberalismo decimonónico.²⁹ Los ministros de la nueva dinastía se propusieron sacar al imperio de la bancarrota, sometiendo a la Iglesia española y americana, los principales obstáculos de sus proyectos de restauración hegemónica en Europa. Uno de sus

²⁶ Masferrer Kan, Elio, (2000) “La configuración del campo religioso latinoamericano el caso de México” en Masferrer, (comp.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, ALER/Plaza y Valdés, p. 23.

²⁷ Gruzinski, Serge, (2001) *op cit.*, p. 198; González y González, Luis, (1995) *op cit.*, p. 75

²⁸ Greenleaf, Richard E., (1988) *Zumárraga y la inquisición mexicana, 1536-1543*, México, FCE, pp. 94-107.

²⁹ Ceballos, Manuel, (2000) “El siglo XIX y la laicidad en México” en Blancarte, Roberto (comp.) *Laicidad y valores*, México, Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, p. 89.

principales blancos fue el clero regular, en su poder temporal e ideológico. Por lo tanto, sus fundamentos religiosos y muchas de sus expresiones, como la religiosidad popular, se vieron afectados en muchas regiones. La Corona se había propuesto reducir bajo su control todos esos espacios que se habían desarrollado fuera de su influencia bajo los reinados de los Habsburgo.

El proceso de secularización de las misiones, fue una de las armas. Éste había sido fuente de discordia entre los dos cleros. En el proyecto colonizador español la labor del clero regular ocupando funciones del secular era una medida de emergencia, la cual tarde o temprano podía corregirse. Pero se vio retrasada por la crisis del Estado español y por la resistencia de las mismas órdenes religiosas a la secularización, invocando las mismas prerrogativas concedidas por papas y monarcas durante el siglo XVI.

En el enfrentamiento entre la Corona y los jesuitas, los ministros borbónicos encontraron un gran apoyo en el clero secular, con los obispos y los cabildos catedralicios al frente. Para 1735 el cabildo de la catedral de México se hallaba en medio de un debate con la compañía debido al cobro del diezmo. Durante el siglo XVII las catedrales y arzobispados habían logrado una difícil consolidación a pesar de la oposición de los virreyes y las órdenes religiosas.³⁰

Para el siglo XVIII tocó el turno a la compañía de Jesús. Su expulsión fue el golpe más espectacular, pero no el único de una serie de medidas destinadas a sujetar a las órdenes religiosas. Los borbones, buscando el control de las oligarquías locales en las

³⁰ Pérez Puente, Leticia, (2005) *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la Ciudad de México, 1653-1680*, México, UNAM, p. 15

colonias, sometieron a las órdenes mendicantes “criollizadas”, cediendo al clero secular las parroquias administradas por los regulares.³¹

La expulsión de los jesuitas, decretada en 1767 por Carlos III, tenía el sello de esta política y fue uno de los momentos álgidos del proceso de secularización de las parroquias bajo control regular.³² El Estado confiscó sus numerosos bienes (haciendas, casas y capital), y se deshizo de una orden poderosa e influyente en la sociedad colonial, obediente al Papa antes que al rey. Las consecuencias de esta medida afectaron profundamente la sociedad colonial. Como se dijo antes, los jesuitas sostenían relaciones cordiales con muchos pueblos indígenas y proveían espacios de criollización, lo cual fomentaba el resentimiento entre criollos y peninsulares. Muchos de los frailes eran criollos orgullosos de su origen, como Francisco Xavier Clavijero y Francisco Xavier Alegre, vinculados por sangre y amistad con hacendados y granjeros del mismo grupo racial, muchos de los cuales dependían del poder económico de las haciendas y colegios jesuitas.³³

Sin embargo, las consecuencias económicas más dolorosas para la sociedad colonial de estas políticas de sometimiento eclesial iniciaron con el intento de controlar el diezmo en 1786. Posteriormente se hizo un primer amague de desamortización y finalmente en 1804 se expidió la Ley de Consolidación de Vales Reales.³⁴ Este préstamo forzoso, disfrazado de rescate de la deuda de guerra, llevó a la ruina a muchos hacendados y rancheros novohispanos dependientes de los créditos de los fondos

³¹ Felipe V reafirmó todas las prohibiciones que los “monarcas criollos” habían desoído para convertir las órdenes religiosas en fuentes de poder y riqueza, reduciéndolas a una rigurosa observancia de la vida monacal. Rubial García, Antonio, (1990) *op cit.*, pp. 112-113; Brading, David, (1994) *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE, p. 20.

³² Desde 1749 se había decretado que las órdenes mendicantes entregaran al clero secular las parroquias en las diócesis de México y Lima. Ceballos, Manuel, (2000) *op cit.*, p. 92

³³ Meyer, Jean, (1989) *op cit.*, pp. 15, 17, 26; Brading, David, (1994) *op cit.*, p. 15

³⁴ Ceballos, Manuel, (2000) *op cit.*, p. 93

piadosos, y agravó aun más las carencias del bajo clero. Los borbones sujetaron a la iglesia a un mayor control de Madrid, pero esto implicó el debilitamiento del núcleo religioso, y de uno de sus sectores más cercanos a la sociedad laica novohispana.³⁵

La independencia de México agravó la crisis de la iglesia novohispana, afectando a los dos cleros por igual.³⁶ Al final, cuando parecía haber sido sofocado el peligro insurgente dirigidos por criollos y mestizos, muchos de ellos religiosos y sacerdotes (como Hidalgo y Morelos), la misma jerarquía eclesiástica, que había combatido la insurgencia, apoyó la separación de España para evitar una Constitución liberal. A la consumación de la independencia le sucedió un periodo de inestabilidad del Estado en formación. Uno de las cuestiones mas problemáticas fue la redefinición de las relaciones entre el Estado y la iglesia, y el papel de ésta en el nuevo país. Por un lado, algunos grupos, federalistas y luego liberales, pugnaron por continuar el Patronato Regio, solamente que no bajo la égida de un monarca católico, sino de gobernantes cuya legitimidad no emanaba del derecho divino.

Durante las primeras décadas de vida independiente, el naciente Estado buscaba tal objetivo con la intención de mantener a la Iglesia como parte del aparato político, incluso se declaró constitucionalmente al catolicismo como la única religión tolerada. Sin embargo, sin la Corona española ni su patronato el núcleo católico se encontró paralizado: por un lado la Santa Sede, asimismo asediada después de la tormenta de la Revolución francesa y Napoleón, se negó a reconocer a las nuevas naciones, y por otra parte, algunos federalistas liberales amenazaban con proyectos explícitos de

³⁵ Margdant, Guillermo, (1991) *op cit.*; De la Torre Villar, Ernesto, (1965) “La iglesia en México de la guerra de Independencia a la Reforma. Notas para su estudio” en Valero Silva, José (ed.), *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, México, UNAM-IIH-UABC, vol. I, pp. 9-34.

³⁶ Meyer, Jean, (1989) *op cit.*, p. 17

secularización política, laicidad y desamortización.³⁷ A mediados del siglo XIX el laicismo, especialmente en su sentido de separación entre la Iglesia y el Estado, fue la única alternativa para el Estado mexicano.³⁸

La resistencia de la iglesia y los grupos de centralistas y conservadores, que buscaban también el fortalecimiento del Estado, pero no a costa de la iglesia y sus bienes, dominó casi todo el siglo XIX.³⁹ Al final, la Revolución Liberal (1857-1872) significó el triunfo de los grupos más radicales. La nacionalización de los bienes eclesiásticos y la marginación de la iglesia en la educación, dos de las fuentes de su poder político y social, fueron dos consecuencias del divorcio entre el poder temporal y el religioso en México, por lo menos en términos formales y legales.

Sin embargo, los liberales “puros” (que al igual que los revolucionarios radicales, buscaban quebrantar no sólo el poder temporal de la iglesia, sino su influencia propiamente religiosa) sobreestimaron su victoria, así como los alcances de sus proyectos de laicidad y secularización. Despreciaron tanto la capacidad del núcleo como administrador de capital religioso, que permaneció intocado, como de los sectores laicos como reproductores y consumidores.

La derrota política de la jerarquía eclesiástica (sector esencial del núcleo del campo religioso) no significó un desastre para ésta ni para las religiosidades laicas. A

³⁷ A diferencia de los viejos significados del término, estos no provenían de un contexto eclesial, sino de la experiencia revolucionaria francesa, cuyo objetivo era la sumisión de la iglesia ante el poder del Estado. De la Torre Villar, Ernesto, (1965) *op cit.*, pp. 9-34; Staples, Anne, (1986) “Secularización: Estado e Iglesia en tiempos de Gómez Farías” en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, Matute, Álvaro, (ed.) México, UNAM-IIH, vol. 10, p. 109

³⁸ Blancarte, Roberto, (2004) “Laicidad y secularización en México” en Bastian, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, p. 47

³⁹ Durante el período que va de la Independencia hasta la Guerra con Estados Unidos, los federalistas y liberales “moderados” buscaron someter a la iglesia en su poder temporal, pero para lograrlo tuvieron que minar su influencia en las conciencias. Ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo con la Iglesia, después de 1848, en la segunda generación de liberales sobresalieron los radicales o “puros”, como Sebastián Lerdo de Tejada e Ignacio Ramírez, que buscaban disolver la influencia temporal de la iglesia junto con la religiosa en el país.

pesar de la separación constitucional entre la iglesia y el Estado, las relaciones entre ambas jerarquías pasaron por sucesivos períodos de conflicto y arreglo.⁴⁰ De tal manera que el campo religioso católico, salvo el intento de la Iglesia Mexicana que fracasó, no tenía un rival específicamente religioso, a excepción de la llamada religión civil. En este sentido no pareció sufrir en la adscripción habitual de los sectores laicos, especialmente en la región central del país.

No obstante, la práctica religiosa resultó muy afectada por las reformas borbónicas y liberales. Como se mencionó antes, la lucha entre la corona y los jesuitas se llevó a cabo también en el plano ideológico. Por medio del jansenismo español, los detractores de la compañía enfatizaban la superioridad pastoral del clero secular. Asimismo criticaban el ascetismo y la plegaria mística, tan cultivada bajo los Habsburgo en España y la Nueva España, con sus expresiones de piedad barroca. En su lugar, se promovía una sencilla piedad individual, contrapuesta a la piedad corporativa basada en una liturgia fastuosa. Por lo tanto, las expresiones de religiosidades laicas o populares fueron desalentadas, incluso la de la Virgen de Guadalupe. Arquitectónicamente el estilo neoclásico predominó sobre el barroco y churrigueresco, de los cuales los templos y catedrales novohispanos eran distinguidos exponentes. En suma, según David Brading, el jansenismo fue el ariete de un “movimiento de reforma y renovación” en el núcleo católico español. Por su parte, los jesuitas sus principales rivales, defendían las doctrinas escolásticas, fomentaban la religiosidad popular y erigían templos sumptuosos.⁴¹

Por lo tanto, por debajo de la identidad religiosa, los problemas arrastrados por el conflicto con la Corona y el Estado nacional se encontraban latentes en ciertas regiones.

⁴⁰ Blancarte, Roberto, (1992) *Historia de la Iglesia Católica en México*, México, FCE/El Colegio Mexiquense, pp. 20, 21

⁴¹ Brading, David, (1994) *op cit.*, pp. 24-25.

Una de las secuelas de la lucha y la derrota ante el Estado liberal fue el surgimiento de las organizaciones laicas de la acción católica. Es decir, que el activismo social y político, prohibido al clero, fue delegado a las organizaciones laicas y las congregaciones.⁴² En este sentido, el hecho de que el clero regular haya sido sometido en el siglo XVIII, y que el secular haya tomado la posición dirigente en el momento en que el núcleo del campo religioso había sido expulsado del poder temporal (siglo XIX), ocasionó un déficit de cobertura institucional y el alejamiento pastoral y cotidiano de sectores laicos en algunas regiones (como Chiapas y Baja California) atendidos anteriormente por el clero regular. Todo esto en un momento de apertura, por el nuevo clima de libertad de conciencia, y entrada al país del denominacionalismo misionero estadunidense.

El tercer rasgo general es que a pesar de la importancia de la iglesia en la sociedad esta no pudo controlar ni atender institucionalmente el campo religioso novohispano y mexicano en forma uniforme en sus diversos territorios, especialmente los más lejanos y los de reciente poblamiento. Ya se ha mencionado sobre el mito de una catolización completa, en el sentido de un control cultural y político. De todas las causas de tal imposibilidad deben señalarse los límites de personal especializado (clero), tanto físico como en su orientación pastoral.

Con respecto al escaso número de especialistas era evidente que a partir de la secularización de misiones y visitas, y del predominio de las catedrales y diócesis, sería muy difícil para el clero secular igualar la labor de las órdenes religiosas. Lo anterior era especialmente cierto en las regiones de frontera, sin minas y sin pueblos sedentarios lo suficientemente numerosos y civilizados para servir como base social, y como fuente de mano de obra y de tributos, para el aparato diocesano y parroquial.

⁴² Meyer, Jean, (1989) *op cit.*, pp.18, 19.

Sería interesante dilucidar en qué medida las zonas fronterizas novohispanas fueron insuficientemente controladas por el clero regular y secular debido a la falta de recursos materiales y humanos, por la pérdida del celo misionero, o porque no había una población indígena coaccionable como la del centro del país.⁴³ La institucionalización desigual de los catolicismos (y sus campos religiosos) representa un aspecto de especial complejidad.

Por un lado, una cobertura total sobre el campo religioso no era posible ni necesaria para el funcionamiento del núcleo religioso, sobretodo en situaciones de dominio, asegurado por el poder temporal.⁴⁴ Por lo tanto, tampoco era una prioridad el fomento generalizado del voluntarismo laico, fenómeno relativamente reciente en el catolicismo.

Sin embargo, los cambios políticos y sociales iniciados a partir del siglo XVIII transformaron las relaciones entre el núcleo y el campo religioso. El divorcio laicista entre el poder temporal y el núcleo del campo religioso, los conflictos con el Estado generados a raíz de la independencia, y el surgimiento de nuevas situaciones de competencia debido a la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia, dejaron al núcleo católico sin mucha capacidad de reacción ante la creciente importancia del voluntarismo laico. Esta se inició en Europa por la Reforma Protestante y alcanzó su máxima expresión en los subcampos religiosos de Estados Unidos.⁴⁵

⁴³ Es interesante la comparación entre las cristianizaciones de la Gran Chichimeca y la Baja California. En la segunda se encontraron también grupos indígenas nómadas en la que se buscó seguir el modelo misionero que tuvo éxito en la Chichimeca (colonizada con una estrategia de negociación, compra, poblamiento con tlaxcaltecas y otros grupos sedentarios del centro y el establecimiento de presidios y misiones). Powell, Phillip W., (1984) *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, FCE-SEP, pp. 213-217

⁴⁴ Ya de mencionó antes, al mencionar el mito de la cristianización, que este supuesto dominio no consistía en un control cultural y político total por parte del clero.

⁴⁵ La diferencia fundamental, desde el punto de vista de las relaciones del núcleo del campo religioso y el poder temporal, entre Estados Unidos y Europa fue que, con la excepción de Suiza, en Europa cada Estado

En México la competencia religiosa por las voluntades laicas fue consecuencia tanto de la revolución liberal, que permitió la apertura a la labor misionera de las denominaciones estadunidenses y británicas, como de la necesidad de romper el aislamiento social al que los sucesivos gobiernos liberales, porfirista y revolucionarios pretendieron reducir a la iglesia católica. La reacción de la Iglesia fue instrumentar el catolicismo social a partir de 1978 y la encíclica *Rerum Novarum* (1891), un intento del núcleo católico recién romanizado por recuperar posiciones ante el Estado.⁴⁶ En consecuencia el núcleo religioso católico comenzó a cerrar la brecha con ciertos sectores laicos, permitiendo la institucionalización de ciertas formas de participación laica (sindicatos, sociedades religiosas, congregaciones, etcétera), aunque no con el carácter ni autonomía de las denominaciones estadunidenses.

Un cuarto rasgo del campo religioso católico fue la separación paulatina entre el núcleo religioso y ciertos sectores laicos. Puede decirse que inició con el proceso de secularización eclesiástica desde el momento de la llegada del clero secular, pero cobró fuerza con el fortalecimiento de las catedrales y con la ofensiva de los Borbones contra las órdenes religiosas. Este proceso entraría en su fase más profunda con el divorcio entre la Iglesia y el Estado, consecuencia de las reformas liberales del siglo XIX y las políticas positivistas del porfiriato. Esto resultó en una relativa desventaja cuando en el siglo XIX la tolerancia de cultos permitió el reto religioso “protestante”. Estos lanzaron a la Iglesia

tenía su iglesia oficial, por lo que la apostasía religiosa implicaba la rebelión al orden civil. La unión entre los núcleos de los campos religiosos y políticos fueron los factores de mayor peso que desencadenaron las Guerras de religión. En cambio, el poblamiento y colonización de los territorios ingleses en América requerían de la tolerancia religiosa, pues solo los sectores marginados o perseguidos (en su mayoría por razones religiosas y políticas) tenían suficientes motivos para arriesgar el viaje trasatlántico. Los nobles ingleses del siglo XVI y XVII prefirieron invertir en la colonización en Irlanda o en el corso contra España. Sin embargo, con el tiempo las pobres y dispersas colonias se desarrollaron económicamente y una enorme variedad de inmigrantes arribaron a Norteamérica. Esta diversidad fue la causa por la que las trece colonias, una vez independizadas, elevaran a rango constitucional la separación entre el Estado y las iglesias.

⁴⁶ Meyer, Jean, (1989) *op cit.*, pp. 94-110; Bastian (comp.), (1993) *op cit.*, p. 13

católica a un terreno el cual no estaba acostumbrada a atender: el de las voluntades y participación laicas. Para explicar lo anterior es necesario precisar que la limitada cobertura institucional católica era indudablemente un factor importante, pero hasta cierto punto, resulta insuficiente para dar cuenta de la expansión no católica actual.

Como mencionamos antes, dicha cobertura en la Nueva España nunca fue total, ni físicamente ni sobre las conciencias, pero dadas las características del culto católico y el condonimio con el Estado, aparentemente tampoco era un rubro prioritario para el núcleo religioso. El largo proceso de separación con el Estado, primero con el sometimiento borbónico y después con las disputas con los gobiernos republicanos, agravó la falta de sacerdotes y obispos.⁴⁷ Para 1829 el arzobispo metropolitano, Fonte, se había autoexiliado en España sin renunciar, y dada la inexistencia de relaciones oficiales entre México y la Santa Sede, la catedral, como casi todas las diócesis, se quedaron sin prelados, aunque sí con cabildos. Lo mismo ocurrió en el nivel parroquial, los obispos, quienes podían nombrar sacerdotes y supervisarlos, abandonaron el país o murieron sin reemplazo. Finalmente el arzobispo renunció en 1833, Fernando VII murió, pero no fue hasta 1836 cuando el gobierno mexicano aceptó las designaciones del Papa a cambio del reconocimiento oficial.⁴⁸

Además de lo anterior, el proceso de secularización eclesiástica no sólo agregó motivos de resentimiento entre criollos y peninsulares, por la expulsión de jesuitas y la supresión de la criollización de las órdenes religiosas, sino que también volvió más precaria la cobertura institucional. En algunas regiones, como en el Septentrión

⁴⁷ Blancarte, Roberto, (2004) “Laicidad y secularización en México” en Bastian, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, p. 59

⁴⁸ Margadant, Guillermo F., (1991) *La iglesia ante el derecho mexicano, esbozo histórico-jurídico*, México, Porrúa, pp. 166, 167

novohispano, pocos sacerdotes debieron reemplazar a un número mayor de frailes, sin contar además con la economía misional, pues al ser secularizadas sus tierras y ganados fueron subastados y la mano de obra liberada. No existen muchos estudios sobre el impacto de la secularización de las misiones en la práctica religiosa laica, pero es indudable que las quejas de ciertos sectores de la sociedad mexicana del siglo XIX sobre la labor de los curas, su baja preparación y observancia, así como el elevado precio de sus servicios, eran numerosas.⁴⁹ Por supuesto, también existieron quejas contra los frailes, sin embargo, la identificación de los sectores laicos con las órdenes religiosas, especialmente en la zona central de alta catolicidad respondía a las características de un período inicial de evangelización, que los colonos de las regiones septentrionales, como las Californias, ya no vivieron.⁵⁰

Pero además de la cobertura insuficiente, es necesario precisar sobre las modalidades de la relación entre el núcleo religioso y los sectores laicos. A diferencia de España, la Iglesia en México tenía una cobertura menor en la sociedad, pero no menos significativa, pues se veía acompañada por otros rasgos.⁵¹ Entre éstos puede contarse las divisiones que la atravesaban, como la racial, entre blancos e indígenas, la cual en la época de consolidación de la iglesia, dominada por las órdenes mendicantes, no permitió el desarrollo de sectores laicos militantes o incluso especialistas entre los indígenas.⁵² Sin embargo, posiblemente la barrera racial entre criollos y peninsulares resultó de mayor

⁴⁹ Weber, David J., (1988) *La frontera norte de México, 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana*, México, FCE, 1988, pp. 118-119

⁵⁰ Ricard, Robert, (2004) *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, FCE, pp. 35-36.

⁵¹ Callahan, William J., (1995) “Una revolución eclesiástica en España, 1750-1850. El papel de la Iglesia y las finanzas estatales entre el antiguo régimen y el liberalismo”, en Martínez López-Cano, Ma. del Pilar, *Iglesia, estado y economía siglos XVI al XIX*, México, UNAM/IIH, pp. 215, 222.

⁵² Ricard, Robert, (2004) *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, FCE, p. 417.

relevancia para el funcionamiento de la Iglesia, por la relación entre el alto y bajo clero. Esta circunstancia tuvo consecuencias importantes, especialmente durante la guerra de Independencia:

“...La guerra de Independencia muestra una participación estrecha entre el pueblo y sus curas, mexicanos casi todos, y una oposición de los prelados, españoles en su mayoría, a los anhelos de autonomía de México. Importa mucho en este aspecto constatar el hecho de que cuando el estado eclesiástico se halla ligado al pueblo estrechamente en sus luchas sociales resultan aliados; mas cuando entre ellos se establece un divorcio, el movimiento social lo arrolla y destruye.”⁵³

El ejemplo anterior ilustra parcialmente el factor que seguramente relativizó la cobertura institucional. La identificación de ciertos sectores del clero bajo en la lucha insurgente, iniciada precisamente en El Bajío, el corazón de la actual zona de alta catolicidad, muestra la existencia de vínculos con los sectores laicos más allá de las relaciones litúrgicas. En este caso, la respuesta de algunos de los sacerdotes fue similar a la de los grupos criollos terratenientes, hacendados y rancheros, quienes después de la expulsión de los jesuitas y los embargos provocados por la Ley de Consolidación de Vales Reales desarrollaron un gran resentimiento hacia la Madre Patria.⁵⁴ Mientras hacendados y rancheros criollos y mestizos, familiares de muchos sacerdotes y frailes perdían la herencia familiar, los segundos vieron disminuidos sus fuentes de ingreso, pues las parroquias sin prebendas fijas recibían casi todo su ingreso de capellanías y fondos piadosos recién afectados.⁵⁵

⁵³ De la Torre Villar, Ernesto, (1965) *op cit.*, p. 21.

⁵⁴ Costeloe, Michael P., (1967) *Church Wealth in Mexico*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 110-115.

⁵⁵ Farris, Nancy M., (1968) “Crown and clergy in colonial Mexico, 1750-1821”, en *The crisis of ecclesiastical privilege, Historical Studies XXI*, Londres, London University Press, pp. 243-244, citado por Bazant, Jan, (1992) *Breve historia de México. De Hidalgo a Cárdenas (1805-1940)*, México, Premia Editora, p. 15

Todo esto se agregaba el descontento generado por la expulsión jesuita unas décadas antes. En ese momento la compañía de Jesús encabezaba una suerte de resurgimiento intelectual y religioso en su provincia de México. En la diócesis de Michoacán (comprendía los actuales estados de San Luis Potosí, Guanajuato, Michoacán, y Colima) ocurrieron motines de mineros, campesinos e indígenas, suprimidos vigorosamente por el visitador Gálvez. No extrañan debido a los vínculos que estos religiosos tenían con la población a través de sus colegios, obras piadosas, y misiones.⁵⁶

El quinto rasgo general en la formación del campo religioso novohispano fue su carácter sincrético, especialmente en los sectores laicos indígenas. Por si sola no es una peculiaridad exclusiva de un campo religioso específico, pues ha sido uno de los procesos universales de la producción religiosa. El cristianismo, desde su origen, es profundamente sincrético.⁵⁷ El mismo catolicismo español del siglo XVI tenía esta característica.

Por lo tanto, el sincretismo es una consecuencia y un vehículo del cambio religioso que responde al contacto entre dos o más sistemas religiosos. Dicho contacto solía ser violento en las sociedades donde el núcleo del campo religioso participaba en forma integral del poder temporal. Por lo tanto, las poblaciones conquistadas o colonizadas debían someterse no sólo al dominio de un Estado extraño, sino al de su religión, sus dioses y sus sacerdotes. La adopción de nuevas formas religiosas por parte de las sociedades colonizadas era, por lo tanto, involuntaria.

Puede considerarse que hasta las Guerras de religión en Europa (siglo XVII), el cristianismo participó de esta modalidad de expansión, lo cual tampoco fue inusual en las

⁵⁶ Ricard, Robert, (2004) *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, FCE, p. 320; Brading, David, (1994) *op cit.*, pp. 15, 17

⁵⁷ Küng, Hans, (2002) *La iglesia católica*, Barcelona, Mondadori, pp. 62, 64.

otras grandes religiones misioneras (Islam y budismo).⁵⁸ Por medio del sincretismo, las sociedades y sus religiones, como parte de la cultura, se adaptan a las necesidades de la vida o las diversas circunstancias, afortunadas o desafortunadas, a las que todos los grupos humanos están sujetos.

En este primer sentido es un mecanismo cultural que permite la permanencia, transformación y adaptación de creencias, símbolos y prácticas entre diferentes religiones. En el campo religioso de la Nueva España el sincretismo sirvió en primer lugar para recomponer los efectos anómicos provocados por el proceso de la conquista española, la colonización y la cristianización sobre las sociedades indígenas. Pero este rasgo permeó en el resto de la sociedad colonial formada bajo el modelo católico. En última instancia, fue una de las respuestas culturales de las sociedades conquistadas ante la aculturización, u occidentalización, de la sociedad conquistadora.⁵⁹

En un segundo sentido, el sincretismo fue aprovechado por las necesidades cristianizadoras de la iglesia y el Estado español, especialmente incorporando y tolerando algunas de las manifestaciones religiosas indígenas, por ejemplo, el culto guadalupano mantiene formas religiosas prehispánicas. Resultó ser un elemento fundamental como parte de ese reacomodo cultural y social entre las sociedades indígenas y la española.

⁵⁸ Las respuestas al contacto violento entre religiones puede ser muy variadas de parte de la sociedad colonizada. Desde el rechazo y la huida, la reafirmación y la revitalización (vuelta a las raíces). Diez de Velasco, Francisco, *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, Editorial Trotta, 1995, pp. 124-125.

⁵⁹ Como acertadamente señala Serge Gruzinski, la sociedad conquistadora pretende una completa colonización cultural, material y religiosa, la cual, no obstante, no puede serlo. Por lo menos en la Nueva España la occidentalización, fue un proceso desigual, que impactó en los indígenas, pero que a su vez permitió la influencia de éstos sobre la sociedad colonial en formación. Esto se debió a los espacios dejados por las contradicciones entre las medidas dictadas en la metrópoli y la realidad novohispana. Gruzinski, Serge, (2001) *op cit.*, p. 279. Por esto es posible decir que la religiosidad indígena (laica, de acuerdo a su posición en el campo religioso colonial) pudo integrar y reformular muchos de sus símbolos, creencias y prácticas en el campo religioso novohispano. Por otra parte, el que dominaba, el cristianismo católico, tenía una amplia tradición de asimilación y síntesis de las más diversas formas religiosas “paganos”.

Sin embargo, esto no significa que todas las formas religiosas sujetas a este intercambio sincrético fueran totalmente controladas por los especialistas. Como en toda sociedad humana, la producción de los actos y símbolos religiosos no es competencia exclusiva del núcleo del campo, aunque los especialistas lo quisieran así. En la práctica, el núcleo y la institución concentran la reelaboración y administración de estos símbolos. Sin embargo, posiblemente la mayoría de las representaciones religiosas tengan su origen en los sectores laicos y específicamente en su capital religioso, que preserva creencias y prácticas de otras tradiciones y confesiones.⁶⁰

En el caso novohispano, los sectores profanos de los campos religiosos fueron los escenarios de este intercambio sincrético. Además de que era tributario de múltiples fuentes raciales y culturales, españoles, africanos, judíos e indígenas. Principalmente de estos últimos, quienes resultaron ser de los más importantes. Entre éstas fueron las formas religiosas de los sectores no pertenecientes a la casta sacerdotal vencidos (los calpullis o barrios en el caso de Tenochtitlan), las sobrevivientes, no las del núcleo de especialistas religiosos mexica.

A pesar de no poder resistir la sustitución de sus *calpulteotl* por santos patronos, ni evitar el efecto de la desterritorialización anómica provocada por la política de congregaciones, resultado de la derrota militar y el desastre demográfico, la cristianización indígena, desde el punto de vista de la ortodoxia, no fue completa. Los ritos cristianos coexistieran con las prácticas religiosas o mágicas de la época de

⁶⁰ El mismo cristianismo en formación proporciona una gran variedad de ejemplos. El catolicismo romano incorporó muchos de los dioses paganos y sus festividades en el nuevo panteón del cristianismo imperial. Eliade, Mircea, (1999) *op cit.*, pp. 467, 469-473; Vol. III, pp. 70, 79-83, 127

Moctezuma, lo cual señala el conocido carácter sincrético de la religión y la cultura de los laicos indígenas.⁶¹

2.2. La formación de los subcampos religiosos estadunidenses

Existen dos ideas sobre la religión en Estados Unidos que interesa discutir porque se relacionan con la teoría de la secularización y la modernización de la sociedad y la religión. La primera es sobre la supuesta desinstitucionalización de la religión estadunidense, entendiéndose por esta como el declive de las estructuras eclesiásticas a favor de formas religiosas más individualizadas y libres. No se puede desechar que exista una crisis en las viejas denominaciones de la segunda oleada reformista, más estructuradas y adaptadas a sociedades menos móviles. Pero no parece correcto asumir que todos los subcampos religiosos estadunidenses deben seguir ese camino hasta que desaparezcan las denominaciones y una se convierta en la Iglesia dominante, en el sentido de Niebuhr.

La segunda es una idea sobre la religión estadunidense, que esta es esencialmente secular y más moderna (democrática, racional, libre) que las religiones sobre las cuales se expande. Esta idea implica que sus denominaciones son agentes o indicadores de modernización.⁶² En el capítulo I ya se ha expuesto una posición con respecto a la pertinencia del paradigma secularizador que contradice lo anterior, sin embargo, es posible señalar dos ejemplos de regresiones antimodernizadoras entre los grupos e

⁶¹ Las causas específicas de que no hubiera sido una evangelización completa son variadas. Según Gruzinski se debió al carácter masivo de la evangelización del siglo XVI, porque fuera de los sacramentos, no había forma que el indígena participara en el campo religioso de forma que estructurara su propio capital religioso, pues estaba excluido del sector especialista y la institución católica estaba imposibilitada estructuralmente para integrar al individuo. Por último, estaba la barrera de las lenguas y sobretodo, la traducción efectiva que garantizaran una comprensión completa de los conceptos teológicos y sacramentales. Gruzinski, Serge, (2001) *op cit.*, pp. 153, 154-155.

⁶² Martin, David, (1990) *op cit.*; Stoll, Eric, (1990) *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*, University of California Press, Berkeley

iglesias que conforman la mayoría de los cristianos no católicos en México y Estados Unidos en la actualidad. Es decir, entre las denominaciones de la segunda oleada reformista trasatlántica (el llamado protestantismo histórico o mainstream), las denominaciones de origen netamente estadunidense posteriores al segundo Gran Despertar (mormones, adventistas, testigos de Jehová) y las de las renovaciones del siglo XX.

Con respecto al primer ejemplo, algunos sectores de las denominaciones trasatlánticas tuvieron una fuerte orientación al evangelio social, especialmente antes de la Guerra Fría, y se involucraron con causas liberales (antiesclavismo, educación, asistencialismo, derechos civiles etcétera). Pero después de la década de 1950, especialmente entre los renovacionismos evangélicos posteriores (algunos pentecostales y los llamados neopentecostales), gradualmente dejaron de lado este activismo social por un énfasis salvacionista-evangelístico.⁶³

El segundo es la abolición de algunos aspectos del gobierno congregacional, que fue otra característica de muchas de las denominaciones desde antes de la segunda oleada posterior al primer Gran Despertar (segunda mitad del siglo XVIII). La mayoría de las viejas denominaciones institucionalizaron la práctica de la “sesión de negocios”, o una asamblea en la cual todos los miembros de la congregación acordaban, generalmente por votación, los planes de trabajo y la forma en que se administrarían los ingresos de la iglesia.⁶⁴ Actualmente la sesión de negocios ha caído en desuso en muchas de las congregaciones e iglesias, y algunas de las denominaciones de la segunda oleada

⁶³ Bastian, J.P., (1994) *Protestantismos y modernidad latinoamericana, historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, FCE, p. 233

⁶⁴ Observación participante en la Iglesia Siloé (MIEPI) 10/09/1999

reformista en la actualidad han suprimido o limitado este tradicional instrumento de gobierno.⁶⁵

Por otra parte, en la actualidad para algunos investigadores en Estados Unidos la existencia de una religión, o religiosidad, estadunidense (Religión Americana) está fuera de discusión. Dicha religión estadunidense podría ser entendida como un núcleo o una matriz compartida de creencias que subyace bajo la diversidad de diferentes denominaciones, iglesias, cultos y agrupaciones religiosas, semireligiosas y parareligiosas (y de la cual abrevan viejas y nuevas agrupaciones). A pesar de contar con sus respectivas instituciones, cuerpos de especialistas y doctrinas, comparten creencias y prácticas sobre lo sagrado, la divinidad y su relación con el hombre y la nación.⁶⁶

Para Harold Bloom, la matriz o núcleo de la religión estadunidense está integrada por el gnosticismo, el orfismo y el milenarismo. Los grupos religiosos nativos más importantes son los Santos de Jesucristo, los adventistas, Testigos de Jehová, pentecostales y la ciencia cristiana. Estas forman el corazón de la religión estadunidense, junto con el ala fundamentalista de la Convención de Bautistas del Sur. De acuerdo a este autor, dicha denominación es la única del llamado protestantismo histórico que se ha "transformado" hasta el punto de tener más en común con los pentecostales que con las otras cuatro denominaciones autóctonas o las nacidas en Gran Bretaña.⁶⁷

El origen de esta matriz debe buscarse en el periodo colonial en Norteamérica. Paradójicamente, es posible que la diversidad social, étnica y religiosa la hayan generado,

⁶⁵ Las denominaciones del Iglecimiento no practican esta costumbre “democrática” (pues a pesar de su existencia, puede ser una forma para imponer los designios de una jerarquía del núcleo), como tampoco Mormones o Testigos. Sin embargo, la existencia de esta práctica no indica necesariamente que las iglesias sean “escuelas de democracia” pues existen algunos casos entre los Bautistas que realizan versiones que no eliminan la coerción, la imposición, el nepotismo y la doble moral. (Platica informal con el Lic. Juan Velásquez, México, DF, 12-05-1998

⁶⁶ Bloom, Harold, (1993) *op cit.*

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 29, 164, 188

gracias a la desestatización de los diferentes subcampos religiosos ingleses, metropolitanos y coloniales. Es decir, ninguno de ellos funcionó como una iglesia oficial, que formara un núcleo de creencias y especialistas legítimos, o sagrados, y controlara de esta forma la administración del capital religioso. En consecuencia, mucho de la producción y circulación de capital religioso recayó, sin la coacción estatal, en los sectores laicos.

En este sentido, el primer rasgo general es que, desde su origen, los campos religiosos de las colonias norteamericanas fueron extensiones peculiares del campo metropolitano inglés.⁶⁸ Debido principalmente al poco control que la Corona ejerció sobre las colonias, y que fue necesario para la viabilidad del poblamiento. Las colonias fungieron además como un lugar para exiliar las disidencias religiosas, y todo tipo de marginados, ya fuera políticos o sociales. Las duras condiciones de vida en las primeras colonias del siglo XVI hacen pensar que sólo los grupos con fuertes motivaciones religiosas podían soportarlas.⁶⁹

Por esta razón, puritanos, católicos, cuáqueros, presbiterianos y bautistas encontraron en la migración a Norteamérica un alivio a las persecuciones sufridas en Inglaterra a fines del siglo XVI y durante el siglo XVII. Las libertades políticas y fiscales hicieron que los puritanos de Nueva Inglaterra, y los cuáqueros de Pennsylvania por un

⁶⁸ Éste se encontraba en un proceso de reforma: la monarquía inglesa, buscando consolidarse, había tomado el control total del núcleo del campo religioso (rompiendo con la iglesia católica) en un contexto de profundos cambios sociales y económicos. Esto no era algo nuevo, otras monarquías europeas, de una forma o de otra, habían sometido al núcleo de sus respectivos campos religiosos (España había arrancado el Patronato Regio, Francia diversos concordatos). Sin embargo, el cisma de Enrique VIII fue casi simultáneo con la Reforma protestante, lo cual implicaba, que en cierta forma, eran parte de un frente común contra España y Roma. De hecho, más allá de los vínculos religiosos, el equilibrio de fuerzas en Europa pronto los hicieron aliados. La corona inglesa no podía evitar que las ideas protestantes influyeran en el campo religioso recién “liberado” de la autoridad del Papa, que a pesar de su rompimiento con éste, se mantuvo dominado, por lo menos legalmente, por una iglesia oficial. Es decir, el núcleo del campo religioso estaba supeditado totalmente al Estado británico, pero a pesar de esto, perdió el control sobre muchos sectores laicos.

⁶⁹ Aspinwall, Bernard, (1992) *op cit.*, p. 21.

tiempo recrearan prácticamente sin restricciones sus ideales religiosos, sobretodo las concernientes a la participación laica. Sin embargo, esto no significa que tuvieran un desarrollo independiente de los puritanos, cuáqueros y bautistas británicos, quienes de alguna forma u otra se mantuvieron como los grupos rectores de los movimientos religiosos.⁷⁰

El segundo rasgo general de los campos religiosos coloniales en Norteamérica fue la existencia de una gran variedad entre cada una de las colonias, e incluso al interior de ellas. La colonia de Nueva Inglaterra tradicionalmente ha acaparado la atención, tanto en la historia oficial como en la percepción popular se le considera como el prototipo de la colonización norteamericana. Tanto en la religión civil estadunidense como en la identidad nacional, la figura de los “padres peregrinos” ha jugado un papel central.

Sin embargo, la realidad no era tan uniforme. Algunas de las colonias presentaban rasgos diferentes, como la indiferencia y apatía religiosa en sectores importantes de la población, en colonias como Virginia.⁷¹ Incluso al interior de Nueva Inglaterra podía observarse un panorama diverso.⁷² Por esta razón, si bien es cierto que en algunas colonias existía un porcentaje importante de población con motivaciones profundamente

⁷⁰ Nos referimos a estos tres grupos debido a que, como movimientos o denominaciones religiosas, consiguieron permisos para establecer colonias. Por otra parte, ejemplos de lo anterior se puede apreciar en que muchos de los puritanos coloniales regresaron a Inglaterra durante la revolución, pues entendían que sus objetivos religiosos dependían de los sucesos metropolitanos. Tanto los congregacionales como presbiterianos coloniales dependían de los predicadores y pastores ingleses. Los circuitos cuáqueros en Inglaterra tomaban las decisiones de la organización colonial. *Ibid.*, pp. 69, 76

⁷¹ Fundada en 1618, era social y religiosamente muy diversa. Poco atendida por la iglesia oficial era el hogar de anglicanos, puritanos, presbiterianos, bautistas, cuáqueros y hugonotes franceses. De diversos perfiles y trasfondos, galeses, prisioneros de guerra escoceses, entre los que se encontraban la mayor parte de los apáticos religiosos, criados, nobles y comerciantes. *Ibid.*, p. 56

⁷² El norte de Nueva Inglaterra presentaba, en efecto, una mayoría abrumadora de localidades puritanas, pero en el sur de la colonia, a principios del siglo XVII, la mitad de la población estaba constituida por criados. Entre 1624 y 1707 además de una migración masiva de servidores bajo contrato llegaron convictos y prisioneros de las guerras en Escocia e Irlanda. Según Bernard Aspinwall “...los móviles religiosos que inducían a esta gente a cruzar el Atlántico eran, por razones fáciles de entender, menos importantes que los de otro tipo.” *Ibid.*, pp. 12, 51, 52

religiosas, existieron también algunos grupos e individuos formados en ambientes con una práctica religiosa constante en Inglaterra, los cuales la olvidaron al llegar a las colonias y se convirtieron en creyentes nominales.

Muchos factores podían contribuir a esta situación: la falta de especialistas religiosos, el desarraigamiento de las costumbres y las creencias (como consecuencia de la migración), el proceso de reconstrucción de comunidades subsiguiente, el éxito en los negocios o en la carrera política podían hacer olvidar la práctica religiosa incluso a algunos pastores. Pero además, mucho más importante fue el efecto del nuevo ambiente, pues sin las instituciones y restricciones del Viejo Mundo, podía formar laicos menos dependientes religiosamente hablando, quienes podían elegir participar más en la religión o dejarla como prioridad secundaria.⁷³

De tal forma, junto con una mayor libertad y capacidad de los sectores laicos para reformular y elaborar su propio capital religioso, además de acrecentar su capital material, las colonias inglesas en Norteamérica presentaban fuertes contrastes de actitudes religiosas. Por un lado colonias e individuos con una profunda motivación religiosa, y por el otro, colonias e individuos con una gran indiferencia hacia la religión y sus especialistas. Esta es precisamente una de las situaciones que los revivalistas evangélicos buscaban remediar, pero al mismo tiempo no se debe olvidar que los sectores “apáticos” o nominales nutrían este tipo de movimientos, pues son ellos los atendidos por los predicadores revivalistas. Se tocará esta cuestión más adelante, en este capítulo.

⁷³ Los habitantes del pueblo de Sudbury, Massachussets restringieron mucho las atribuciones del pastor. Éste perdió la lealtad de muchos por ocuparse demasiado en los negocios de este mundo y tratar de reforzar su autoridad mediante su sola investidura pastoral, lo que provocó una reacción negativa de la grey. Los vecinos se volvieron “ovejas” independientes, maduros y con una “percepción individual y fuerte”. Powell, Sumner Chilton, (1963) *Puritan village. The formation of a New England town*, USA, Wesleyan University Press, p. 128

El tercer rasgo fue que, a pesar de las libertades religiosas de las colonias, la iglesia del Estado era la anglicana. Incluso muchos de los puritanos, críticos del sistema eclesiástico ritualista, se mantuvieron dentro del anglicanismo tanto como pudieron.⁷⁴ Sin embargo, la iglesia oficial presentaba una peculiar situación de desinstitucionalización, hasta cierto punto, similar a la de la iglesia católica en algunas regiones de la Nueva España, pero mucho más aguda en el caso de los núcleos religiosos de las colonias inglesas. La causa era que en la realidad estaban imposibilitados para perseguir hasta las últimas consecuencias a los No Conformistas. Aunque la anglicana era la religión del Estado, institucionalmente su presencia distaba mucho de cubrir efectivamente los territorios coloniales. Enviaba pocos ministros, y la mayoría de éstos eran incultos y disolutos, faltaban capillas, y no se nombró un obispo en las colonias, las cuales dependían directamente de Londres.⁷⁵ La falta de cobertura pastoral en las colonias, en un campo religioso con sectores laicos con un capital simbólico y religioso creciente, y tratados con cierta tolerancia por el Estado inglés, fue propicio para la heterodoxia, y en algunos casos, la disidencia religiosa.

Por un lado, un **núcleo religioso** anglicano en reorganización, integrado en forma dependiente al Estado, y por otro, sectores laicos con mayores niveles de capital simbólico y religioso (alimentado por la imprenta, la Reforma protestante y el nacionalismo antiespañol).⁷⁶ Para la monarquía inglesa, consolidada a finales del siglo

⁷⁴ Sus ministros siguieron estudiando en Oxford y Cambridge, y en las universidades coloniales formadas con esos modelos, como Harvard. Puede decirse que las otras denominaciones y corrientes religiosas inglesas (cuáqueros, bautistas, congregacionales y metodistas) buscaron acomodarse a la iglesia del Estado, y mantenerse dentro de ella tanto como fuera posible. Aspinwall, Bernard, (1992) *op cit.*, p. 40

⁷⁵ Incluso en Inglaterra presentaba lagunas de cobertura increíbles. Por ejemplo, la sede episcopal de Oxford estuvo vacante por cuarenta y un años. *Ibid.*, p. 31

⁷⁶ Esta característica es central para comprender cómo el núcleo religioso anglicano, a pesar de ser dominante en el campo británico, no se guiaba por una lógica interna (política y teológicamente) hasta cierto punto independiente de la Corona, como el catolicismo. Las necesidades del Estado británico tenían

XVII y libre de la amenaza española, la homogeneidad religiosa no era una prioridad, aunque era conveniente mantener cierto control sobre el campo religioso, que sólo se lograba con una iglesia oficial. Considerar lo anterior explica la razón por la que el núcleo religioso anglicano fuera incapaz de llenar las necesidades espirituales de sus sectores laicos con mayor capital religioso. Estas disidencias, que buscaron más la reforma del anglicanismo que la institucionalización de denominaciones rivales, encontraron mayor autonomía en las colonias que en Inglaterra.⁷⁷

De esta forma, como cuarta característica general, los campos religiosos coloniales surgieron desregulados y funcionaron como una válvula de escape, tanto de las disidencias religiosas, como de los marginados por los cambios sociales, económicos y políticos producidos por la formación del Estado nacional inglés.⁷⁸ Por estas características (independencia y variedad en las colonias) es difícil hablar de un campo religioso colonial, sino que cada colonia presentaba un campo religioso autónomo, en forma de gobierno y administración, estructurado desigualmente con respecto a las otras colonias, con respecto a la Gran Bretaña y entre las diferentes denominaciones inglesas.⁷⁹

En este sentido, algunos grupos y denominaciones en las colonias habían conformado un núcleo religioso más ligado al poder temporal (como puritanos-congregacionales y cuáqueros), el cual, aunque con ciertas libertades, estaba supeditado a Inglaterra. Pero a pesar de lo anterior, las denominaciones y grupos religiosos ingleses,

prioridad sobre las del campo propiamente religioso, y es por esa razón por la que la tolerancia fue la regla. A pesar de que la iglesia anglicana contaba con el Acta de Uniformidad (1668), también produjo el Acta de Tolerancia (1691, aunque no en términos de igualdad. *Ibid.*, p. 56

⁷⁷ Durante la primera mitad del siglo XVII la clandestinidad de los puritanos en Inglaterra se convirtió en disidencia abierta en Nueva Inglaterra. La distancia y la autonomía relativa les permitió rechazar a los obispos, la ordenación episcopal y el Libro Común de Rezos. *Ibid.*, p. 36

⁷⁸ Zoraida Vázquez, Josefina; Meyer, Lorenzo, (1995) *Méjico frente a Estados Unidos (Un ensayo histórico, 1776-1993)*, México, 3^a Ed., FCE, p. 17

⁷⁹ No sólo cada colonia tenía un origen diferente, sino que cada una tenía su propio gobernador, sus propias leyes, y su denominación mayoritaria.

metropolitanos y coloniales, comenzaron a compartir prácticas, doctrinas e ideas. Analizar cada caso en el período colonial con detenimiento, así como su desarrollo posterior a la independencia es un ejercicio interesante, pues muestra cuántos elementos religiosos se mantienen hasta la actualidad, pero está fuera de los alcances y objetivos de este trabajo. No obstante, desde el siglo XVI hasta el XX se pueden observar las siguientes características generales en los subcampos religiosos coloniales y estadunidenses:

La quinta característica general fue formación de varios núcleos religiosos denominacionales, que a pesar de presentar diferencias en sus respectivas organizaciones (sistema de gobierno y de representaciones religiosas), compartían doctrinas, prácticas y símbolos. Entre estos últimos las más importantes eran:

1) La Biblia la principal fuente de legitimidad y de capital religioso entre los disidentes del catolicismo, tanto las provenientes de las sucesivas oleadas reformistas del siglo XVI, como de muchas de las anteriores que no corrieron con tanta suerte. Entre puritanos, posteriormente congregacionalistas, presbiterianos, bautistas y metodistas, la Biblia era la fuente de autoridad y capital religioso, por lo que funcionaba tanto como ícono sagrado, así como regla de conducta para individuos e iglesias. En tanto Palabra de Dios y Verdad Revelada, junto con los recursos materiales y simbólicos que especialistas y laicos poseían, principalmente por medio del estudio (particularmente entre puritanos y congregacionales), posibilitaba la producción de capital religioso sin la mediación de los especialistas religiosos anglicanos.⁸⁰

⁸⁰ En general buscaban retomar la vivencia religiosa del cristianismo primitivo: “...una sola iglesia más pura, acceso a la Biblia, una relación más directa, inmediata y profunda con Dios, y prescindir de pomposas ceremonias y lujosas vestimentas...” características del anglicanismo en el período isabelino. Aspinwall, Bernard, (1992) *op cit.*, pp. 25, 30

2) El sermón. Puesto que la Biblia era la principal fuente de capital religioso, la práctica ritual, didáctica y evangelística más importante fue la predicación. Desde los puritanos del siglo XVI hasta las denominaciones surgidas en los reavivamientos evangélicos de la primera mitad del siglo XX, el sermón era el centro del culto. Por medio del sermón los indoctos escuchaban la misma Palabra de Dios, se evangelizaba, y el predicador, aunque fuera un laico, alcanzaba una condición muy similar a la del especialista religioso, particularmente si se incorporaba el elemento del carisma personal.⁸¹ En este sentido, al mantener la supremacía bíblica y rechazar la imposición de la teología y liturgia de los especialistas “ritualistas”, especialmente con los cuáqueros, aunque también en cierta medida los puritanos, se reivindicaban en diferentes grados,

3) El sacerdocio del creyente. Éste se reforzaba por dos rasgos centrales en las congregaciones puritanas y bautistas: el predominio de los elementos laicos y el voluntarismo.⁸² Estos dos rasgos alcanzaron sus niveles más altos con los metodistas y el primer Gran Despertar del siglo XVIII.

⁸¹ De hecho, la predicación se vuelve el centro de la liturgia y la devoción sacramental en la congregación puritana. Predicar era uno de los deberes centrales, sino es que el único, del especialista religioso, particularmente para aquellos puritanos que buscaban la reforma del clero. El ejercicio de la predicación otorgaba el mayor capital religioso, principalmente para el predicador, que a ojos de la audiencia era el mediador, el especialista religioso, por excelencia. Pero escuchar e interpretar el sermón era también una forma de apropiación de capital religioso, pues solía discutirse la predicación que era uno de los temas obligados de conversación. En última instancia, tanto el predicador, como los comentaristas requerían un ejercicio de exégesis bíblica, por lo que, el que lo hiciera mejor, y lo presentara en forma carismática, ganaba mayor prestigio ante los demás, con lo que mejoraba o reforzaba su posición en el campo religioso. La fama de los predicadores comenzó a volverse atractiva, se recorrián grandes distancias para escucharlos (se preparaba el terreno para los grandes evangelistas y revivalistas). En la Inglaterra del siglo XVII y el XVIII, ante la imposibilidad de reformar el clero y la estructura parroquial anglicana, algunos puritanos y clérigos anglicanos se desenvolvieron como “**predicadores itinerantes**” laicos, que dirigían sus mensajes a los sectores laicos marginados, descontentos o indiferentes del campo religioso. Estos formaron verdaderos circuitos trasatlánticos que en la metrópoli contribuyó a socavar la autoridad de la iglesia oficial y alcanzó a sectores marginados del sistema parroquial. En las colonias contribuyeron a llenar el vacío de especialistas y pastores. *Ibid.*, pp. 30, 32-33, 82

⁸² *Ibid.*, p. 37

4) Por último, durante el período colonial se realizó el rompimiento doctrinal y organizacional entre las denominaciones de la segunda oleada reformista trasatlántica con las denominaciones de la reforma protestante magisterial (Luteranismo y Calvinismo). En realidad el primer rompimiento se produjo en el momento en que el Estado inglés concedió la tolerancia (primero de hecho y posteriormente de derecho) a los grupos y denominaciones No Conformistas, disidentes del anglicanismo. El que el calvinismo, el luteranismo y el anglicanismo fueran, en casi todos los países europeos donde triunfaron en primera instancia, religiones de Estado, posiblemente indique una distinción importante entre las religiones de una primera oleada reformista con las de una segunda corriente. La primera sería la verdaderamente protestante, y es importante señalar también que en sus inicios no fueron religiones misioneras.

Pero esta situación cambió con el segundo rompimiento, la irrupción del arminianismo, identificado genéricamente como “evangélicos”, en el seno de las iglesias calvinistas.⁸³ La adopción de las doctrinas de Arminio en muchas de las denominaciones coloniales anteriormente calvinistas, o una mezcla de ambas, posibilitó el rompimiento o la gradual apertura de un modelo eclesial cerrado, con membresía exclusivista. Especialmente en las colonias los grupos sin núcleos religiosos que fueran efectivos censores, como lo podían ser usualmente en las religiones oficiales, realizaron el cambio sin mucha dificultad.

⁸³ En el siglo XVI se designaba como “evangélicas” a las iglesias que no compartían las creencias de las iglesias reformadas (Calvinistas). En el siglo XVIII el término también se usó para designar a los No conformistas (principalmente puritanos) en contraste con la iglesia anglicana. Después se designó así a los a los metodistas de Wesley, que heredaron el nombre de los puritanos (partido evangélico) y en las Colonias norteamericanas a los simpatizantes y participantes de los Grandes Despertares. Después se utilizó para designar a los fundamentales en su polémica con los modernistas. En la actualidad designa a fundamentales y moderados. <http://en.wikipedia.org/wiki/Evangelicalism> (consulta 15/07/2006)

Los congregacionales, sin influencia política y con cierto predominio de los sectores laicos sobre sus especialistas, tuvieron una amplia gama de doctrinas eclécticas entre el original calvinismo y la nueva corriente arminianiana. Bautistas y presbiterianos tuvieron fuertes divisiones entre los que apoyaban las nuevas doctrinas y los que preferían mantenerse calvinistas. Por ejemplo, durante el Primer Gran Despertar, los presbiterianos se dividieron entre dos facciones, el Lado Antiguo, calvinistas, recelosos del nuevo estilo de religiosidad entusiasta “evangélica”, y el Lado Nuevo, partidarios de los reajustes evangélicos, que fueron expulsados del sínodo de las colonias en 1741.⁸⁴

Aparentemente, quienes se resistieron más fueron los sectores más tradicionales de especialistas de los núcleos religiosos denominacionales, desconfiados también de las ideas Ilustradas, mientras que laicos de prestigio, y algunos predicadores, pugnaban por la apertura. En última instancia, lo que estaba en juego era cuáles denominaciones adoptarían las doctrinas y estrategias evangélicas, y en qué medida podrían adaptarse al rápido y continuo cambio social en las colonias.

Se puede considerar como sexto rasgo general la importancia de los sectores laicos. Ésta alcanzó grados nunca vistos en la cristiandad, por lo menos desde el siglo III. Los grupos puritanos, esencialmente laicos, fueron el primer y último intento en la religión trasatlántica en volver a controlar el campo religioso por medio del poder temporal. En Inglaterra con la Revolución de Cromwell los puritanos tuvieron su mejor oportunidad por “purificar” y dominar la iglesia oficial. En las colonias lograron controlar

⁸⁴ Aspinwall, Bernard, (1992) *op cit.*, pp. 67, 89-90, 99

algunos gobiernos locales e influir en forma importante en el gobierno de la colonia de Nueva Inglaterra.⁸⁵

Pero si tal situación fue generalizada no duró mucho tiempo. La gran diversidad de la migración, el desarrollo del comercio y la evolución de la estructura política colonial terminó con el sueño milenarista puritano de construir la Ciudad de Dios en Norteamérica. Lo mismo ocurrió con las otras denominaciones con injerencia directa en el gobierno colonial.⁸⁶ Con la Restauración de los Estuardo se eliminó toda posibilidad puritana en Inglaterra, a mediados del siglo XVII, y después de la Guerra de Siete Años en las colonias americanas el gobierno colonial fue controlado por la Corona. Por lo menos eso intentó en el breve lapso que medió entre la derrota francesa en Québec y la capitulación inglesa en Georgetown.

Durante el siglo XVII y XVIII, las denominaciones de la segunda oleada reformista inglesa habían formado núcleos más o menos estables en sus subcampos religiosos, pero al no contar con todos los medios de coerción no pudieron controlar las disidencias o apostasías de sectores laicos con mayores niveles de capital simbólico, fruto del desarrollo comercial y de la expansión de una mejor educación.⁸⁷

⁸⁵ Los núcleos de los diferentes subcampos religiosos puritanos locales, usualmente se asociaban también los órganos de gobierno de la colonia en sus diferentes niveles. En este sentido, las familias que controlaban la vida de la parroquia generalmente también lo hacían en la comunidad, por lo que más que una aristocracia formaban una oligarquía. Así como la parroquia ejercía una disciplina y orden férreos sobre la vida comunal, en el gobierno local se reflejaba esta misma actitud. Aproximadamente setenta por ciento de los funcionarios públicos de Nueva Inglaterra eran reelegidos constantemente, “...para defender el orden social establecido por ellos en 1630.” Bremer, F. J., *The puritan experience*, citado por Aspinwall, Bernard, (1992) *op cit.*, p. 46.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 12, 51, 52, 70, 76

⁸⁷ Los disidentes generalmente cambiaban de denominación, así hubo ejemplos de líderes cuáqueros que se volvieron anglicanos, o puritanos que abrazaron el presbiterianismo. Tolles, F.B., *Meeting house*, p. 49 y “Quakers and enthusiasm The Philadelphia Quakers and the Great Awkening” en *Pennsylvania Magazine of History and biography*, 69, 1945, pp. 26-49 citado por Aspinwall, Bernard, (1992) *op cit.*, pp. 75. Con respecto a las apostasías, estas fueron muchas, que engrosaban las filas de los sectores nominales. En el siglo XVII la asistencia a la congregación puritana o congregacional había caído sensiblemente. Tanto

Por otro lado, en las colonias no era inusual el prejuicio antieclesial, o antilitúrgico entre los laicos. Esta posible herencia puritana, se fortaleció especialmente en las colonias, que en cierto sentido eran religiones o campos religiosos de frontera. Al no haber especialistas calificados, especialmente en zonas sin cobertura pastoral o en los momentos iniciales de una denominación, los laicos encontraban mayores espacios de participación.⁸⁸

La independencia de las Trece Colonias agravó la situación, al romper o debilitar todo vínculo jerárquico entre los núcleos británicos y los subcampos religiosos coloniales. En adelante, éstos se encontraron en una situación inédita en la historia: un Estado formalmente laico y una variedad de iglesias y denominaciones desestatizadas y desinstitucionalizadas, al carecer de pastores suficientes y preparados.⁸⁹

El rompimiento con la Corona significó el fin de la posibilidad de una iglesia oficial. Ninguna denominación o subcampo religioso podía funcionar como tradicionalmente lo habían hecho, puesto que ninguna podía garantizar la unidad de acuerdo a las viejas fórmulas de los Estados (homogeneidad religiosa igual a unidad política). Debido a la independencia, fue necesario encontrar un modelo político que unificara a las colonias, tan disímiles entre sí, sin provocar la fragmentación. Por lo tanto, era inútil pretender una iglesia oficial.

presbiterianos, como congregacionalistas se quejaban de la apatía que parecía extenderse, tanto en Inglaterra como en algunas colonias. *Ibid.*, pp. 75, 67

⁸⁸ Este fue el caso de los metodistas, que en Norteamérica tuvieron algunos conflictos entre predicadores laicos americanos y misioneros ingleses. Conflicto acrecentado por los ánimos independentistas de los colonos ante un núcleo religioso británico que había tomado partido por la Corona. *Ibid.* p. 103

⁸⁹ Como se habla de iglesias que no tienen el apoyo oficial, y de hecho en la Constitución política de Estados Unidos se dispone de la separación entre las iglesias y el Estado, podría decirse que más que desinstitucionalizadas, que puede confundirse con el proceso interno de cada institución religiosa, debe referirse a iglesias “desestatizadas”.

El séptimo rasgo general es importante y se desprende de las particularidades de los sectores laicos y de los núcleos denominacionales. Como consecuencia de que en éstos últimos era imposible alcanzar la homogeneidad y el dominio, se vieron en la necesidad de alcanzar y convencer a los sectores laicos nominales igualmente diversos. Por lo tanto, surgió la necesidad de símbolos, prácticas, lenguaje, y fuentes de autoridad compartidas, y por lo tanto, de una especie de matriz religiosa común. En cierto sentido, eso es lo que distingue al evangelicalismo.

En este trabajo no se puede asegurar cuál fue la causa profunda, sin embargo, el hecho de que puritanos, cuáqueros, presbiterianos, bautistas y metodistas pudieran intercambiar ideas, creyentes y más adelante compartieran los entusiasmos Revivalistas, a pesar de la oposición de sus respectivos núcleos denominacionales, lleva a pensar que de nuevo cuenta la agencia del laicado tiene algo que ver. Ciertamente todos tenían doctrinas e interpretaciones propias, pero compartían elementos que dejaban la puerta abierta para una continua circulación de capital religioso. La Biblia, el sacerdocio del creyente, la predicación, el prejuicio antirritualista, pueden ser sólo algunos, que a su vez dejaron abierta la posibilidad de revivir muy antiguas formas religiosas, como las que menciona Harold Bloom.

En general, el evangelicalismo, o evangelicalismos, recuperaban en alguna manera los rasgos que hemos enumerado para los subcampos religiosos coloniales, pero con un mecanismo particular: las oleadas renovacionistas, o los reavivamientos, que aparentemente se reactualizan constantemente. Entre los motores de estos fenómenos religiosos y sociales se encuentra la agencia de elementos laicos al margen de los núcleos de los núcleos de los subcampos religiosos.

Aunque se considera que las corrientes evangélicas surgen a mediados del siglo XX, como una reacción fundamentalista en contraposición del protestantismo liberal, sus elementos centrales (énfasis en una experiencia personal con Dios, una fe orientada bíblicamente, y la creencia en la fe cristiana como valor cultural) se pueden encontrar desde los Grandes Despertares del siglo XVIII al XIX, y especialmente en Norteamérica.⁹⁰

Como se mencionó con anterioridad, el evangelismo trasatlántico y estadounidense es la ruptura doctrinal y organizacional más importante entre las iglesias y denominaciones de la Reforma Protestante y las de la segunda oleada reformista. Implicaba la necesidad para algunos laicos de cambiar el modelo eclesial, orientado al interior de la comunidad (y después de la congregación), fuertemente familiar, y buscar alcanzar a los cada vez más grandes sectores nominales que no encontraban espacios en las denominaciones calvinistas. Los núcleos denominacionales generalmente se resistieron a los cambios y a los renovacionismos evangélicos, por lo que no fue raro que cada Despertar ocasionara cismas que originaran nuevas iglesias y denominaciones. Es posible que el evangelismo sea un producto del mundo trasatlántico británico, pero encontró en los subcampos religiosos de las Trece Colonias un terreno fértil para desarrollarse más allá de las restricciones impuestas por el Estado inglés.

Por otro lado, los Despertares y Reavivamientos al parecer fueron un mecanismo plurifuncional, tanto al exterior como al interior de los subcampos religiosos. En primer

⁹⁰ En el siglo XVI se designaba como “evangélicas” a las iglesias que no compartían las creencias de las iglesias reformadas (Calvinistas). En el siglo XVIII el término también se usó para designar a los No conformistas (principalmente puritanos) en contraste con la iglesia anglicana. Después se designó así a los a los metodistas de Wesley, que heredaron el nombre de los puritanos (partido evangélico) y en las Colonias norteamericanas a los simpatizantes y participantes de los Grandes Despertares. Después se utilizó para designar a los fundamentales en su polémica con los modernistas. En la actualidad designa a fundamentales y moderados. <http://en.wikipedia.org/wiki/Evangelicalism> (consulta 15/07/2006)

lugar, realizaban la readaptación entre las denominaciones o iglesias con los sectores laicos de la sociedad, tratando de comunicar o atenuar la brecha natural entre la religión y el mundo profano, entre el núcleo religioso y la realidad sociocultural.⁹¹ Cuando los cambios sociales y políticos abrieron brechas amplias entre los núcleos denominacionales y los sectores laicos, crecientemente nominales, la revolución religiosa o los reavivamientos impulsaron la transformación que permitía volverlos a “alcanzar”. Tales desfases eran, y son, inevitables, debido a que los diferentes campos tienen ritmos y una dinámicas específicos, que no siempre coinciden entre ellos.

La transformación parece ser la constante universal, pero lo que difiere es el grado. Algunas denominaciones pueden mostrar más apertura que otras, y como pocos núcleos lo aceptan de buena gana, es normal que los grupos más radicales favorables a los avivamientos se separen por medio del cisma. Este es resultado de tensiones tanto externas, los sectores nominales, como internas, los sectores disidentes. Por ejemplo, como se comentó antes, el núcleo presbiteriano en las Trece Colonias se mantuvo resistente a los cambios súbitos y espectaculares de los avivamientos. Sin embargo, tuvieron muchos cismas que han originado múltiples denominaciones “hijas”, fruto de la

⁹¹ Algunos autores estadunidenses, especialmente defensores de la Teoría del Mercado Religioso, enfatizan la función de los Despertares como formas de innovación por parte de las instituciones encargadas de la oferta de los bienes religiosos. Desde su punto de vista, es la manera en que la denominación se mueve a otro “nicho” del mercado religioso para capturar más clientes, sectores de la demanda (a la que asumen como siempre constante). Stark, Rodney; Finke, Roger, (2002) “Beyond Church And Sect: Dynamics And Stability In Religious Economies” To appear in Ted G. Jelen, editor, *Sacred Markets and Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. Sin embargo, consideramos que en efecto, los Despertares fueron mecanismos de innovación, pero no exclusivamente de la oferta, sino principalmente de la demanda. La oferta, los núcleos del campo religioso, fueron menos propensos al cambio que la demanda, los sectores laicos. Estos se encontraban y se encuentran, sujetos a muchos procesos, como la migración, que los obligaba a la transformación, sobretodo en sociedades como las coloniales en Norteamérica. El hecho de que casi todos los especialistas y jerarquías de las denominaciones trasatlánticas fueran contrarias, o participaran con reservas del Primer Gran Despertar, contradice el cambio en la oferta. Los metodistas, que fue la denominación que surgió de este Despertar, se volvieron más reticentes con los siguientes avivamientos, sufriendo cismas como resultado, precisamente porque los núcleos religiosos cambian con mayor lentitud que los sectores laicos.

inflexibilidad del núcleo presbiteriano, que a pesar de todo fue incorporado gradualmente las ideas evangélicas. De esta forma, en la actualidad, los presbiterianos ya no sostienen una doctrina de predestinación como la que describía Weber en su obra clásica.

Por lo tanto, los grandes despertares y los renovacionismos evangélicos, con su cauda de denominaciones o nuevos movimientos serían, en última instancia, las continuas reediciones de la readaptación entre los núcleos religiosos y los sectores laicos, entre la religión institucionalizada y los agentes que le exigen moverse y mundanalizarse. Algunos autores han señalado que los avivamientos ocurren cuando el cambio social rebasa a la religión tradicional, que se vuelve gradualmente incapaz de contestar las contradicciones de la vida y llenar las necesidades de la vida contemporánea.⁹²

Esto se debe a que la brecha existente entre el núcleo religioso y la sociedad se profundiza. Al no poder cerrarla por los métodos y explicaciones institucionalizadas, surgen prácticas y doctrinas innovadoras, generalmente de sectores laicos o de especialistas muy cercanos a ellos de los mismos núcleos religiosos denominacionales que intentan llenar el vacío. Usualmente recurren al discurso de la vuelta a los fundamentos del cristianismo verdadero, el cual algunos ven en el Antiguo Testamento, como los mormones, adventistas y testigos de Jehová, y otros en el Nuevo Testamento, como algunas congregaciones de la renovación neopentecostal.⁹³

Los Despertares, en este sentido, son una forma en que las instituciones religiosas, comprensiblemente resistentes al cambio, introducen innovaciones para responder a las

⁹² Jacobsen, Douglass; Trollinger, William Vance, (eds.) *Re-forming the center. American Protestantism, 1900 to the present*, Cambridge, Eermands Publishing Company, 1998; Kaczorowski, Laura M., (1997) “Willow Creek: Conversion without commitment”, distinguished majors honor thesis paper, University of Virginia Department of Sociology, 11 May en <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/superch.html> (fecha de consulta: 21/07/2006).

⁹³ Como es el caso de liglesia estudiada en esta tesis.

necesidades de los sectores laicos nominales. En este sentido ¿no podrían considerarse al pentecostalismo y al neopentecostalismo como algunas de sus oleadas más recientes? Los grandes despertares de los siglos XVIII al XIX, así como los movimientos pentecostales y carismáticos han contado con la participación de los especialistas, pero usualmente son especialistas marginales, que logran convertirse en revolucionarios religiosos gracias a la atracción que ejercen principalmente en los sectores nominales, pero que también alcanza a practicantes, militantes e incluso a especialistas de jerarquía.⁹⁴

En segundo lugar, la renovación es la forma en la que algunos sectores del campo religioso (laicos y especialistas, algunos del núcleo) se “liberan” del control del núcleo sobre la circulación de capital religioso. Sus agentes son, en alguna forma, disidentes que llevaron a cabo su reforma, con la subsiguiente reorganización del subcampo. Pero los subcampos religiosos estadunidenses no sólo han presentado tensiones entre el núcleo y los sectores laicos, sino que estas también involucran variables sociales y territoriales. Esto es importante pues muestra la dificultad de concebir al campo estadunidense como una estructura homogénea, sino que puede semejarse más a un conjunto de estructuras, de subcampos con diversas funciones internas y diferentes. Estos subcampos deben convivir, no necesariamente competir o dominar, pues el dominio monopólico sólo podría ser una posibilidad más o menos real por medio de la alianza con el Estado. Por esta razón la competencia por mayor número de prosélitos difícilmente alcanzaría a la totalidad de la población.⁹⁵ En última instancia, el dinamismo de los subcampos religiosos en Estados

⁹⁴ Un estudio general sobre la historia de los avivamientos y del pentecostalismo muestran la forma en que los laicos juegan un rol importante en los cambios religiosos.

⁹⁵ Por otra parte, ¿tiene sentido la competencia entre símbolos y formas religiosas tan similares, que comparten una misma matriz religiosa? Por lo tanto, no se trata de imponer una versión particular de “lo religioso” al exterior de un subcampo religioso, tiene más sentido pretenderlo al interior. Si los laicos y especialistas creen con fuerza en la posesión de la Verdad y el favor de Dios como pueblo elegido se

Unidos muestra la importancia de los sectores laicos como productores de capital religioso y motor de cambios y mutaciones, así como la cada vez menor capacidad de las viejas estructuras o núcleos denominacionales por controlarlos o atenderlos. De hecho, en los Avivamientos, el productor religioso no fue precisamente un núcleo religioso, pues generalmente surgió durante la institucionalización de la oleada renovacionista. En este caso, el núcleo juega el papel de administrador y concentrador de capital religioso, anteriormente generado en los sectores laicos o especialistas disidentes. Esto se puede observar tanto en el caso metodista (siglo XVIII), como en sus secuelas pentecostales, nazarenos y Asambleas de Dios (fines del siglo XIX principios del XX).

Por último, en general, los escenarios territoriales de las renovaciones religiosas en Estados Unidos se trasladaron de Este a Oeste, es decir, siguiendo las rutas del expansionismo estadunidense y sus fronteras móviles. En el siglo XVI todo el territorio colonial era una frontera. Religiosamente hablando fue lo mismo durante el siglo XVIII, aunque sobresalieron el Distrito Efervescente y las regiones rurales de las colonias del sur. En el siglo XIX y principios del XX el Medio Oeste ganó notoriedad por sus reavivamientos, y el movimiento pentecostal surgió en California en expansión urbana, que fue además uno de los centros neopentecostales o del iglecrecimiento.⁹⁶

En la actualidad, aparentemente la sociedad estadunidense ya no tiene más territorios de frontera dentro de sus límites nacionales, pero eso no ha menguado los impulsos religiosos innovadores en los sectores laicos y en algunos especialistas de los

asegura la motivación para la expansión proselitista en busca del compromiso, algo que difícilmente se encontrará en las antiguas denominaciones de corte “liberal”.

⁹⁶ En el siglo XIX las regiones espiritualmente inventivas eran la región occidental de Nueva York, el “Distrito Efervescente”, entre las montañas Adirondack y el lago Ontario, y en general todo el Sur de los Estados Unidos. La población de la región era originaria de Nueva Inglaterra, que emigraron buscando mejores condiciones económicas. Espiritualmente estaban desencantados del congregacionalismo, calificándolo de decadente. A fines del siglo XIX y comienzos del XX, las regiones del movimiento de renovación de la fe fueron California, el sur y el medio oeste. Bloom, Harold, (1993) *op cit.*, p. 67

núcleos de los subcampos religiosos. Puede considerarse que las recientes oleadas migratorias provenientes de América Latina y Asia han construido algo parecido a una situación de frontera interna. En la práctica constituyen sectores laicos emergentes con una cobertura religiosa insuficiente. Por un lado, lejos de los núcleos religiosos del país de origen, y por el otro, han sido consideradas por las iglesias y denominaciones de los Estados Unidos como nuevos espacios de misión interna.⁹⁷ En la década de 1990 no era extraño el reclutamiento de pastores latinoamericanos para las crecientes congregaciones de habla hispana en las ciudades estadunidenses.⁹⁸

En **conclusión**, sin la estructura de una iglesia oficial, la característica histórica del campo religioso estadunidense ha sido su **desinstitucionalización**, es decir, ninguna de las denominaciones que lo integran fue favorecida como la religión oficial.⁹⁹ Esto propició la separación entre las denominaciones y el Estado, que para Marx fue la expresión más avanzada de su sistema político, y la formación de lo que muchos han denominado como un mercado religioso de competencia abierta entre las diferentes ofertas.¹⁰⁰

⁹⁷ Según Lindy Scott, tres de las condiciones que rodean la creciente conversión de inmigrantes latinoamericanos en el área de Chicago son la situación de minoría en el país receptor, la misma condición de inmigrantes y la misma sociedad mayoritariamente “protestante”. Por lo tanto, una cierta condición de indefensión, el “exilio geográfico”, el que los inmigrantes se encuentren en un país cuyos subcampos religiosos estén orientados por la corriente evangélica hace que sean más receptivos a cambios en sus vidas. Scott, Lindy, (1999) “La conversión de inmigrantes mexicanos al protestantismo en Chicago”, en *Fronteras fragmentadas*, ed. por Gail Mummert, El Colegio de Michoacán-CIDEM *op cit.*, p. 406

⁹⁸ Plática informal con el pastor David Martínez Medrano, (Iglesia Bautista De La Capital), México Distrito Federal, 15/03/2000

⁹⁹ Legalmente nunca hubo en Estados Unidos una iglesia nacional oficial, y las iglesias oficiales de los estados dejaron de serlo en 1833. Canadá también vivió un proceso parecido, pues la iglesia anglicana dejó de tener las prerrogativas por parte del Estado a mediados del siglo XIX. Aspinwall, Bernard, (1992) *op cit.*, p. 14

¹⁰⁰ Warner, Stephen, (1993) “Toward a new paradigm for the sociological study of U.S. religion”, en *American journal of sociology*, vol 98, Num. 98, pp. 1044-1093; Stark, Rodney and Finke, Roger, “Beyond Church And Sect: Dynamics And Stability In Religious Economies” en <http://www.harvard.edu/>, (fecha de consulta 04/09/2005) To appear in Ted G. Jelen, editor, *Sacred Markets and Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. O se puede considerar bajo el enfoque que estamos utilizando, que Estados Unidos se formó como una sociedad tan diversa que

Este mercado abierto propició la que Bloom considera uno de sus principales rasgos, la continua innovación religiosa, la cual reactualiza las creencias, las instituciones y la vivencia religiosa. En última instancia, dicha readaptación, manifestada en avivamientos periódicos, en reformas “internas”, en cismas y en la formación de nuevas iglesias y denominaciones, es el resultado de una continúa circulación del capital religioso y simbólico entre especialistas y laicos. Es decir, en efecto ocurre un proceso de institucionalización en las iglesias y denominaciones estadunidenses, esto es, la concentración de capital religioso y simbólico en los respectivos núcleos religiosos. Sin embargo, debido a la desinstitucionalización religiosa original (separación iglesias-Estado), garantizada por la Constitución política, los diferentes sistemas religiosos no pudieron desarrollar una estructura similar a la de la Iglesia católica en México. Por tal motivo, el elemento laico practicante, voluntario, y militante, con un compromiso parecido al de muchos especialistas, siempre puede optar por migrar a otra iglesia o iniciar una nueva por su cuenta, si tiene el capital religioso y simbólico necesario.¹⁰¹

2.3. Las oleadas del pentecostalismo y la renovación carismática

Aunque el pentecostalismo se originó en Estados Unidos, no se puede explicar cabalmente sin observarlo como una manifestación de la religión trasatlántica. En este sentido, se le encuentra relacionado con los movimientos de Santidad del metodismo en Estados Unidos, y el movimiento católico apostólico de Edward Irving, y el de Alta Vida (Higher Life) de Keswick en Inglaterra. No obstante, el primero es el directamente

hubiera sido imposible, para mantener la unidad, elevar una de sus denominaciones al rango constitucional. Por otro lado, ninguna aseguraba una base social lo suficientemente grande.

¹⁰¹ Los ejemplos son numerosos: Joseph Smith, Mary Baker, y una larga lista de pastores y laicos desde el siglo XIX han mostrado una gran capacidad de innovación y carisma. El campo religioso desinstitucionalizado, desregulado, les confiere ese carácter empresarial de la religión, que en Estados Unidos no es nuevo. Otra rasgo necesario para explicar el carácter empresarial de la religión estadunidense es que en el campo religioso estadunidense, después de 1800, el proceso para convertirse en especialista es menos riguroso. Tanto Smith como Baker no eran pastores o ministros ordenados.

vinculado con el pentecostalismo. Muchas ideas acerca de la experiencia vital de la santidad de John Wesley fueron la inspiración para que los algunos metodistas estadunidenses del siglo XIX desarrollaran la doctrina del Bautismo del Espíritu. Más tarde el inglés Edward Irving, pastor presbiteriano londinés, sugirió su manifestación por medio de los carismas, de acuerdo a la narración del Libro de los Hechos de los Apóstoles.

Sin embargo, fue en las iglesias y los *camp meetings* de los Grandes Avivamientos, así como en las zonas fronterizas rurales estadunidenses, desbordantes del evangelismo arminianista, donde el movimiento de santidad comenzó a manifestarse por medio de la glosolalia y otros carismas. Poco después de la Guerra Civil, en 1867, el metodismo estadunidense originó el Tercer Gran Despertar, el mayor reavivamiento del movimiento de santidad, que reunió multitudes de hasta 20 mil personas en Vinland, Nueva Jersey, convocados por el "National Holiness Camp Meeting Association".¹⁰²

Entre 1867 y 1880 el movimiento se fortaleció en las iglesias metodistas y otras denominaciones. Del otro la del Atlántico, la Santidad recibió la influencia de Keswick, que enfatizaba el poder del Espíritu Santo para servir por medio del "bautismo del Espíritu Santo", y la idea de los carismas como señales premilenialistas. Sin embargo, después de dicho período, el entusiasmo de algunos radicales levantó las sospechas de muchos pastores. Después de 1901 el movimiento de santidad produjo las primeras congregaciones que pueden considerarse pentecostales, agregando al Bautismo del Espíritu la glosolalia, y estas a las enseñanzas de la santidad (como la segunda bendición). Todas fueron congregaciones y especialistas formados en el metodismo de

¹⁰² Synan, Vinson, "The origins of pentecostal movement", Holy Spirit Research Center, (fecha de última actualización: 17/04/2006; fecha de consulta: 18/10/2006), <http://www.oru.edu/university/library/holyspirit/pentorg1.htm>

santidad, incluidos los pioneros del movimiento pentecostal, Charles Fox Parham y William Seymour.¹⁰³ Según Bloom, la santidad se fue desprendiendo del metodismo a fines de la década de 1870, y en 1890 era un sistema diferente.¹⁰⁴

El 1° de enero de 1901 en Topeka, Kansas, Charles Fox Parham inauguró en la Escuela Bíblica de Santidad "una celebración extática de bautismo del Espíritu", el cual llegó acompañado de glosolalia.¹⁰⁵ En 1906 Parham consiguió la ayuda de un predicador afroamericano, William Seymour, quien llevó "la nueva visión" a Los Ángeles, California. Seymour tuvo un tremendo éxito en la iglesia de la calle Azuza, sobretodo después del terremoto de San Francisco, y proyectó al pentecostalismo a escala nacional y mundial.¹⁰⁶

En esta iglesia, se convirtió doña Romanita Valenzuela, quien introdujo el pentecostalismo en México. Para el otoño de ese año, el pentecostalismo se encontraba expandiéndose por Estados Unidos principalmente entre la población desheredada y marginada, mientras se separaba del metodismo, donde se había originado. En 1914, las iglesias que habían abrazado la nueva oleada renovadora se formaron como denominación en las Asambleas de Dios, la más antigua y grande de las pentecostales.¹⁰⁷

¹⁰³ Bloom (1993) *op cit.*, p. 187

¹⁰⁴ Como parte del proceso de transformación religiosa por el cual las iglesias de la segunda oleada reformista, heredadas de Europa, se convirtieron en la religión estadounidense. Una religión que según este autor ya no es cristiana estrictamente hablando, pues parece dominada por el entusiasmo, el orfismo y el gnosticismo, lo cual es indicado por la ausencia de doctrina formal cristiana "protesante", que es substituida por una doctrina de la experiencia. *Ibid.*, pp. 44, 48-49, 52

¹⁰⁵ Glosolalia, o hablar en lenguas, es una forma de vocalización, la cual, según los pentecostales, es una manifestación del Espíritu Santo, por medio de la cual se trámite un mensaje divino. Garma, Carlos, (2000) "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano" *Alteridades*, México, año 10, número 20, julio-diciembre, UAM Iztapalapa, p. 86.

¹⁰⁶ Bloom, (1993) *op cit.*, p. 187

¹⁰⁷ *Ibid.*; Parker, Cristián, (1993) *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*, México, F.C.E., p. 254; Little, Tiffany, "Assemblies of God" for New Religious Movements, 1997, (fecha última modificación: 10/14/2001; fecha de consulta: 05/0/2006), <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/AofGod.html>

Por otra parte, las primeras noticias sobre lo que en 1963 el editor de la revista “Eternity” llamó “neopentecostalismo” surgieron entre 1940 y 1950. Sin embargo, sus practicantes preferían el término “renovación carismática”. En múltiples iglesias, creyentes y algunos pastores denominacionales estadunidenses adoptaron el ejercicio de los dones del Espíritu. No obstante se negaron a salir de sus iglesias para unirse a las denominaciones pentecostales. Por ejemplo, los pastores de una iglesia episcopal en California comenzaron a sanar enfermos por el poder del Espíritu Santo.¹⁰⁸

Con esta actitud iniciaron una reforma, en algunos casos considerada peligrosa por parte de los núcleos denominacionales. De acuerdo a Edward O’Connor, el comportamiento usual de los creyentes denominacionales practicantes del Bautismo del Espíritu era migrar hacia alguna iglesia pentecostal. Aparentemente algunos prefirieron no congregarse en las congregaciones entusiastas pero poco preocupadas por los negocios de este mundo. En 1953 la Asociación de Hombres de Negocios del Evangelio Completo, fundada por un empresario, Demos Shakarian, alentaba a los creyentes a abrirse al Espíritu sin dejar de permanecer fieles a sus iglesias.¹⁰⁹

Entre 1958 y 1960 se multiplicaron los casos en las iglesias denominacionales, como en la iglesia luterana y entre los presbiterianos en 1968.¹¹⁰ En 1966 entre profesores y alumnos universitarios católicos en 1966. Sin embargo, en los inicios de la década de 1970 este tipo de prácticas se consolidaron en forma separada de las iglesias

¹⁰⁸ Tinoco Collantes, David, (1998) “Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neo-pentecostales en Guadalajara” Tesis de licenciatura en antropología social, Guadalajara, Universidad Autónoma de Guadalajara, p. 45; O’Connor, Edward Denis, (1974) *La renovación carismática en la Iglesia Católica*, (Tr. Mario B. Cantolla), México, Lasser Press Mexicana, p. 23

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Estos realizaron el estudio más minucioso, y que además se pronunciaron favorablemente a una “posición de apertura” hacia sus miembros neopentecostales. *Ibid.*, pp. 13, 23-24; Tinoco (1998), *op cit.*, p. 45

denominacionales, dando origen a iglesias independientes.¹¹¹ Algunas de éstas se convirtieron en las llamadas megaiglesias, como Willow Creek en Illinois y Saddleback Church, en California. Actualmente en Estados Unidos más de la mitad de estas congregaciones son independientes, es decir, no pertenecen a ninguna de las denominaciones tradicionales.¹¹²

Se consideran una megaiglesia aquella capaz de reunir en un servicio una asistencia de 2,000 ó más adoradores. Las primeras de estas iglesias se fundaron por especialistas o laicos militantes de las denominaciones tradicionales, quienes tenían una actitud más abierta hacia la renovación carismática. Pero además, como Bill Hybels, el iniciador de Willow Creek, una de las megaiglesias más grandes y famosas de Estados Unidos, estaban dispuestos a incorporar métodos y estrategias para volver atractivo los servicios dominicales. Recurrieron a la música y cantos con ritmos e instrumentación contemporánea en lugar de los himnos tradicionales,¹¹³ obras de teatro y, rompiendo con la vieja primacía del sermón (la cual venía desde el Primer Gran Despertar), lo sustituyeron por enseñanzas cortas, informales cuyo centro era el mensaje del evangelio adaptándolo a una idea de salvación cercana a la experiencia de los oyentes: menos teológica.¹¹⁴

¹¹¹ *Ibid.*, p. 46

¹¹² Hay algunas denominacionales, como en Convención Bautista del Sur, como Saddleback Church de Vick Warren. <http://en.wikipedia.org/wiki/Megachurch>; Scott, Lindy, (1999) *op cit.*, pp. 405-417

¹¹³ Este proceso es similar al observado por Felipe Vázquez en Xalapa y en San Pablo en Tijuana, el caso que estudia esta tesis y se tratará en los siguientes capítulos. Vázquez, Felipe, (2000) “El caso de Amistad de Xalapa A.C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad”, en Masferrer Kan, Elio, (comp.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, ALER/Plaza y Valdés, p. 319

¹¹⁴ Willow Creek, “History” en <http://www.willowcreek.org/history.asp>, (fecha de consulta: 21/03/2006); Robinson, Anthony B., (1991) “Learning from Willow Creek Church” en *Christian Century*, enero, pp 68-70, reproducido con permiso en http://religiousmovements.lib.virginia.edu/articles/willow_learn.html (fecha de consulta: 21/03/2006); Entrevista al Doctor Abel Mellado Prince (8), (pastor), Tijuana, B.C. 22/06/2005

Mientras la mayoría de los denominacionales mantenían un esquema litúrgico solemne y una comunidad excluyente, las iglesias como Willow Creek lograron interesar a amplios sectores laicos nominales. Estos estaban formados principalmente por la generación de la gran abundancia posterior a la Segunda Guerra Mundial, los “Baby Boomers”. Muchos de ellos, habitantes de suburbios clase mediana, con trabajo y sustento asegurado, se habían alejado de las iglesias y prácticas religiosas de sus padres conformando una nueva y numerosa población laica “sin iglesia” (unchurched). Era un sector laico de buscadores-consumidores de emociones, entretenimiento y sentimientos de comunidad sin compromiso profundo. Generalmente el sector laico comprometido provenía de una iglesia donde ya se había involucrado en algún ministerio. Especialistas como Hybels se propusieron rejuvenecer el mensaje evangélico y los métodos eclesiales para este singular tipo de buscadores de experiencias e ideas, y también para los laicos en busca de compromiso y participación.¹¹⁵

Las adaptaciones entre los objetivos del evangelio y los métodos de enseñanza y administración de empresas del mundo secular, llevaron a la sistematización de una corriente de pensamiento de eclesiología conocido como iglecrecimiento, cuyo aporte más importante a la renovación evangélica independiente fue la organización del trabajo de las iglesias en células.¹¹⁶ El iglecrecimiento tuvo su formulación más influyente en el Seminario Teológico Fuller de California. Fundado por el radioevangelista Charles E. Fuller, el pastor Harold Ockenga, Carl Henry y Harold Linsell. Los objetivos principales eran reformar el viejo fundamentalismo de 1920-1940, antiintelectualista y socialmente

¹¹⁵Kaczorowski, Laura M., (1997) “Willow Creek: Conversion without commitment”, distinguished majors honor thesis paper, University of Virginia Department of Sociology, 11 May, en <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/superch.html> (fecha de consulta: 21/07/2006); Robinson, Anthony B., (1991) *op cit.*

¹¹⁶ Scott, Lindy, (1999) *op cit.*, pp. 405

aislado, y que el seminario fuera el equivalente teológico de las mejores universidades del país.

Sin embargo, a pesar de ser pensado como un semillero del fundamentalismo, en las décadas de 1960 y 1970 estallaron tensiones entre profesores fundadores y una nueva generación de estudiantes y docentes de tendencia más liberal. En la actualidad da cabida a ambas corrientes y se ha convertido en uno de los centros impulsores del “nuevo evangelicismo”. Cuenta con siete campus y tres carreras (Teología, Psicología y Estudios Interculturales), convirtiéndolo en el seminario multidenominacional más grande del mundo. Atiende a 4,300 alumnos de 120 denominaciones y 70 países.¹¹⁷

En la actualidad la estrategia o visión celular presenta una gran cantidad de variantes, pero en general consiste en dividir la congregación en pequeños grupos que se reúnen en casas para compartir una enseñanza, alabanzas y esparcimiento. Su objetivo general es romper la barrera de los 200 miembros de una iglesia denominacional promedio (en Estados Unidos), repartiendo el trabajo pastoral de atención personalizada. Como es fácil advertir, esta estrategia depende de la disposición de suficientes líderes de células lo suficientemente preparados para realizar una labor eficaz.

Por lo tanto, es necesario sintetizar lo anterior. En primer lugar, el surgimiento de la actitud neopentecostal, en la década de 1960, tuvo como base de identificación su distinción del pentecostalismo. Las nuevas congregaciones independientes incorporaron el entusiasmo carismático, pero sin darle toda la primacía. Tal lugar no fue ocupado por una doctrina en especial, que se convirtiera en un referente identitario como había ocurrido antes con las renovaciones precedentes como el pentecostalismo. Pero el centro

¹¹⁷ “Fuller Theological Seminary” en http://en.wikipedia.org/wiki/Fuller_Theological_Seminary (fecha de consulta: 21/03/2006); <http://www.fuller.edu/> (fecha de consulta: 21/03/2006)

de la oleada de renovación no fue sólo una nueva reactualización del viejo mensaje evangélico, sino que en la década de 1970 se integró al iglecrecimiento. Es decir, el énfasis no estuvo sólo en el mensaje, sino en la forma cómo se trasmitía éste.

Por supuesto, detrás del iglecrecimiento existe un sustento teológico, pero el corazón de tal reflexión continúan siendo, con variantes, las mismas posiciones generales del amplio evangelismo estadunidense (fundamentalistas, moderadas o liberales). Entre los conferencistas más famosos se encuentra Billy Graham., quien se ha mantenido con un mensaje fundamentalista.¹¹⁸ Por lo tanto, resulta evidente la adaptación de la renovación carismática y el iglecrecimiento en lo que actualmente se sigue llamando neopentecostalismo.

La similitud del iglecrecimiento con estrategias empresariales aplicadas en restaurantes de comida rápida y ventas de catálogo no es gratuita. Incluso se pueden encontrar los comentarios sobre el iglecrecimiento en revistas de negocios, libros de autoayuda, por supuesto de carácter no religiosos. Pero también se les halla en la variante literaria evangélica de superación personal. Tal es el caso del libro del pastor Rafael Holland, director de International Missions Network.¹¹⁹

En realidad la industria literaria evangélica es parte de un mercado del entretenimiento y del entrenamiento cristiano formado por conferencistas y músicos que en sus congresos y conciertos solían llenar iglesias. Posteriormente utilizaron auditorios, salas de teatro y actualmente estadios. Además deben contarse en este mercado las aportaciones de los evangelistas de los medios masivos de comunicación (radio y tele-

¹¹⁸ Cardín, Alberto, (1986) *Movimientos religiosos modernos*, España, Aula Abierta Savat, p. 43; Bastian, J.P., (1994) *Protestantismos y modernidad latinoamericana, historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, FCE, pp. 241, 242.

¹¹⁹ Holland L., Rafael, (2003) *Ocho maneras seguras de fracasar...y cómo evitarlas*, Publicaciones Casa Creación

evangelistas). Es difícil suponer que tal mercado del entretenimiento cristiano se hubiera desarrollado sin relación alguna con las estaciones de radio y televisión evangélicas en los Estados Unidos. En este sentido, es claro el vínculo entre la renovación evangélica independiente y este mercado cristiano, actualmente globalizado con la participación dentro de grandes industrias culturales-religiosas.¹²⁰

El comportamiento de una de estas industrias culturales cristianas, la música evangélica o cristiana, es muy similar al de la música latina en los Estados Unidos en tres aspectos: 1) Ambas crecieron con la inmigración que ha engrosado la población hispana a dicho país. 2) Las más importantes tienen su sede en Miami, la “bisagra geocultural” integradora entre las industrias de América Latina y Estados Unidos. 3) Las dos se mueven en los circuitos de mercado alternativos, es decir, no controlados por los grupos empresariales del mercado dominante.¹²¹ Lo mismo ocurre con las industrias de los congresos evangélicos latinoamericanos, actualmente dominado por el pastor colombiano César Castellanos quien actualmente trabaja con su agrupación (Visión Carismática Internacional ó G-12) en Miami. Esta agrupación reunía cerca de 150 mil adherentes en 2003, y su método se basa en células, pero no tienen ministerios o grupos más grandes (como jóvenes, matrimonios o iglesia), y se congregan periódicamente en estadios de fútbol.¹²²

¹²⁰ Estas grandes industrias de música y conferencistas no pueden desligarse de su base eclesial, aun cuando ésta difícilmente pueda identificarse como tal, como la del famoso G-12 del pastor César Castellanos.

¹²¹ Yúdice, George, (1999) “La industria de la música en la integración América Latina-Estados Unidos” en García Canclini, N. y Moneta, Carlos J. (coords.), *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*, México, Ed. Grijalbo, pp. 215, 229.

¹²² Entrevistas al Maestro Joel Ordaz Martínez, (pastor en Tijuana), Tijuana, B.C., 09/06/2005; al doctor Abel Mellado Prince, (pastor), Tijuana, B.C., 01/06/2005; Holland, (2003) *op cit.*, pp. 82-83. Caribello, Andrés, “Multinacionales de la fe. Así son las iglesias colombianas que exportan fe a todos los rincones del mundo” en *El Tiempo*, Colombia, 01/03/2006, http://eltiempo.terra.com.co/vidadehoy/2006-03-05/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR-2775442.html

La oleada de la renovación carismática evangélica independiente se consolidaba en Estados Unidos cuando llegó a las denominaciones en México. Aparentemente éstas opusieron una mayor resistencia que sus hermanas mayores al norte del Bravo. Sin embargo, los metodistas no se mostraron tan enérgicos y no tuvieron mucho éxito desde un principio. En 1972 surgió la renovación dentro del metodismo mexicano en la Conferencia Fronteriza. La primera vía de entrada, según Oscar Baqueiro fue Nuevo Laredo, Tamaulipas. De allí se esparció por todo el norte, particularmente en Monterrey, el centro más importante del metodismo en el norte de México.¹²³ Para principios de la década de 1980 llegó a Tijuana, a la Iglesia Metodista San Pablo de Playas de Tijuana.

2.4. Campo religioso y renovación carismática evangélica

Asumiendo que existe la religión estadunidense, en el sentido que utiliza Bloom, ¿podríamos hablar de una matriz compartida en el campo religioso mexicano? Desde nuestro punto de vista, con la información y el enfoque empleados hasta este punto, la respuesta no puede ser concluyente, por lo menos no con la claridad como se presenta en la religión estadunidense.¹²⁴ Pero se pueden plantear algunas cuestiones que podrían ser exploradas posteriormente. Si puede pensarse en el evangelicalismo como una matriz religiosa, en tanto un conjunto de creencias y prácticas compartidas por la población, que desbordan los límites de los núcleos religiosos denominacionales, entonces se trata de elementos que se encuentran bajo el dominio de los sectores laicos.

En este sentido, como algunos autores lo han señalado, en México lo que se llama la religiosidad popular podría comparársele. Sin embargo, las diferencias entre ambos son

¹²³ Baqueiro, Oscar G., (1990) *La conferencia anual fronteriza. Síntesis histórica*, México, La Dirección de Literatura y Comunicaciones de la Iglesia Metodista de México, p. 57

¹²⁴ Sin embargo, volveremos sobre este tema en el capítulo 3 y 4 al analizar los elementos comunes entre instituciones católicas y las neopentecostales, y en la conversión-movilidad religiosa de individuos católicos hacia el neopentecostalismo.

importantes. Mientras los evangelicalismos se manifiestan en casi todos los estratos sociales en Estados Unidos, la religiosidad popular se reduce sobretodo a sectores muy ligados a la comunidad tradicional, pueblo o barrio. De esta forma, sería tan cerrada y excluyente como las antiguas denominaciones de las Trece Colonias. Por tal motivo, no parece existir una matriz religiosa compartida que atraviese los sectores laicos y los diferentes cuerpos del núcleo católico, con excepción del mismo catolicismo. El núcleo católico es el elemento común, el punto de referencia por el que se define la práctica y la vivencia religiosa de los sectores laicos y de los mismos especialistas.

Lo que existió, hasta fechas recientes, fue un campo católico, no homogéneo ni controlado totalmente por el núcleo religioso, pero alrededor del cual se expresaban diversas manifestaciones de religiosidad laica en forma dependiente. Durante la colonia, siglos XVI y XVII las regiones atendidas por las órdenes religiosas tuvieron procesos de integración cultural, étnica, económica y religiosa con los frailes. Pero conforme el proceso de secularización eclesiástica se consolidaba, el papel rector en la sociedad fue asumido por el clero secular. Las catedrales, obispos y sacerdotes reemplazaron a las misiones, conventos y visitas. Paulatinamente la visión evangelizadora fue cediendo lugar a la administración religiosa.

Las reformas borbónicas llegaron a acelerar este proceso, y la expulsión de los jesuitas fueron la prueba del sometimiento del clero regular, y también del secular. La secularización política y el laicismo iniciaron la difícil separación entre el núcleo católico y el Estado. Hasta finales del siglo XIX, la Iglesia católica fue dependiente de la Corona española, y en este sentido, autónomo de Roma. Sin embargo, a raíz del divorcio con el

Estado, se fue “romanizando”, es decir, que se acercó mucho más al papado, en una relación de subordinación.¹²⁵

Los procesos de secularización eclesiástica y política tuvieron el efecto de un relativo rompimiento o desfase entre el núcleo católico y los sectores laicos. Por supuesto, no fue homogéneo ni unidireccional, sino diferencial en el territorio y en la sociedad, con diversos matices, especialmente en aquellas regiones con una cobertura institucional escasa o reciente, como Baja California. Esta característica podría explicar en principio el arraigo católico en ciertas regiones de México, y por lo tanto la apertura o el rechazo hacia las denominaciones de la religión estadunidense en el siglo XIX y XX.

Otra consecuencia de la separación entre los núcleos religiosos y temporales en el siglo XIX fue la entrada de las denominaciones tradicionales de la religión estadunidense en México, las cuales ensayaban sus primeros pasos en la labor misionera en países extranjeros. Formadas en un campo religioso “desestablecido” o desinstitucionalizado, de inicio separado del poder temporal, esto suponía cierta adaptación en la atracción y fomento del voluntarismo en los sectores laicos. Sin embargo, en realidad no siempre era así. Las denominaciones dependían mucho de un pastorado preparado y una cobertura efectiva. Esta condición era difícil de cumplir en los territorios de frontera; puesto que la sociedad estadunidense se encontraba en constante expansión, muchos individuos quedaban fuera de la cobertura denominacional.

Esta situación tenía dos efectos, por un lado obligaba a las congregaciones de los nuevos territorios a aceptar creyentes de otras denominaciones, fundamental para el surgimiento de una matriz e identidad evangélica. Por otra parte, creaba espacios para la participación laica, necesario ante las limitaciones de los especialistas. Por lo tanto, no

¹²⁵ Meyer, Jean, (1989) *op cit.*, p. 92

era raro que la innovación religiosa fuera frecuente, lo cual se expresaba en diferentes escalas, pero las más impresionantes fueron los grandes despertares o avivamientos evangélicos. Estos movimientos funcionaban como mecanismos de atracción sobre amplios sectores laicos nominales, que habían salido de una práctica religiosa constante y una relación estrecha con un núcleo religioso. Los avivamientos generalmente desembocaban, después de períodos de controversia religiosa al interior de las denominaciones establecidas, en la formación de nuevas denominaciones que iniciaban el proceso de formación de un subcampo religioso.

Aquí interesa estudiar las dos últimas oleadas de estos grandes despertares. La primera fue la pentecostal. Surgida del metodismo a principios del siglo XX, sus primeros territorios de expansión fueron Kansas y California en los Estados Unidos. Sin embargo, casi simultáneamente surgieron congregaciones en América Latina, países como Chile y México. A mediados del siglo XX surgió una segunda oleada, la llamada neopentecostal, en realidad un movimiento de renovación carismática que como el pentecostalismo germinó en el seno denominacional y evangélico. Sus territorios de frontera fueron muy parecidos, California fue uno de ellos, pero no se limitó a una influencia regional, pues se esparció por todas las grandes urbes surgidas del seno denominacional. Las diferencias en fechas y agentes, así como en prácticas y doctrinas, permiten afirmar que son dos oleadas evangélicas, o del evangelicalismo, distintas, aunque estrechamente relacionadas, como lo habían sido las anteriores del siglo XVII al XIX.

Algunos investigadores dividen al pentecostalismo en tres oleadas: la primera correspondería al pentecostalismo tradicional, la segunda al neopentecostalismo dentro de las denominaciones del mainstream estadunidense, y la tercera al neopentecostalismo

independiente.¹²⁶ Sin embargo, Tinoco registra que los primeros neopentecostales de la década de 1960 preferían identificar su movimiento como renovación carismática. Al no integrarse a una denominación pentecostal, y no aceptar la primacía del Bautismo del Espíritu como su manifestación incontrovertible, estaban rompiendo con una de los referentes de identidad denominacional pentecostal fundamentales. Por lo tanto, podría mantenerse lo anterior como principio de distinción entre ambas oleadas renovacionistas.

Si se concibe al neopentecostalismo como una extensión pentecostal, por ejemplo como la tercera oleada del pentecostalismo, entonces debería observarse en forma generalizada que en sus inicios las iglesias pentecostales se hubieran convertido en neopentecostales. O bien que aquellas, de alguna forma, influyeran por medio de agentes, individuales o institucionales (como pastores, laicos, músicos, seminarios, asociaciones misioneras, etcétera) en las viejas denominaciones del cristianismo estadunidense. Sería interesante analizar qué patrón de crecimiento han tenido en México, en general, y qué tan parecido resulta con los Estados Unidos. Estas son cuestiones que se tratarán más adelante en el caso de Tijuana, en los capítulos 4 y 5, sin embargo, por los estudios realizados en otras ciudades de México, como Guadalajara, Tuxtla o Xalapa, existen similitudes en ambas direcciones.¹²⁷

¹²⁶ Tinoco se apoya en Schafer, quien afirma que la tercera ola del pentecostalismo forma iglesias independientes, que surgieron por la iniciativa de una persona o grupo que combina elementos de las denominaciones tradicionales con los de las manifestaciones carismáticas, crecen en forma explosiva y son tolerantes y adaptables. Tinoco, (1998) *op cit.*, pp. 44-46; Bastian, Jean Pierre, (1997) *La mutación religiosa de América Latina, para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE, pp.134-137

¹²⁷ Vázquez, Felipe, (2000) “El caso de Amistad de Xalapa A.C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad”, en Masferrer Kan, Elio, (comp.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, ALER/Plaza y Valdés, pp. 317-329; Vázquez Mendoza, Lucia, (2005) *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa “Impacto Juvenil”*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, San Cristóbal Las Casas, Chiapas; Tinoco, (1998) *op cit.*

Pero también se puede explicar al neopentecostalismo como una de las oleadas renovacionistas que durante la década de 1980 ha inundado los subcampos de la religión estadunidense en ambos lados de la frontera. Lo anterior no excluye necesariamente la influencia pentecostal, pero es muy distinto asumir que es la fundamental para explicar la expansión de la renovación carismática evangélica en México. Esto implicaría que los agentes de las denominaciones, individuales e institucionales, funcionaron como los conductos de la nueva oleada que ha resquebrajado el sistema de organización denominacional. Éstos no existían en México en forma generalizada durante la oleada pentecostal, de principios del siglo XX, y estaban totalmente ausentes durante las primeras oleadas misioneras de las denominaciones estadunidenses en el siglo XIX.

Sin embargo, la diferencia principal para esta tesis radica en sus respectivas organizaciones. La renovación carismática evangélica rompió con el esquema denominacional, y parece adaptarse mejor a la fragmentación social en los Estados Unidos. Si esto ocurre también en México es otro de los temas centrales de los siguientes capítulos. Por lo pronto, puede decirse que como sus antecesores denominacionales, en México estos grupos pueden aprovechar las brechas abiertas entre los núcleos religiosos establecidos y los sectores sociales con una creciente movilidad.

3. FORMACIÓN DE UN CAMPO RELIGIOSO FRONTERIZO

En este capítulo se analizará sucintamente el proceso de formación del campo religioso y los diferentes subcampos religiosos de Baja California y Tijuana, tanto en sus núcleos religiosos (institucional), como en sus respectivas zonas de influencia. En el primer apartado se presenta la especificidad regional del panorama religioso de Baja California en el contexto nacional, se analiza la configuración nacional de la población no católica y se contemplan sus implicaciones para las hipótesis de este trabajo (especialmente la concerniente a la cobertura institucional católica). Para ello se utiliza la cartografía temática y la información censal de 1990 y 2000.

En el segundo apartado se introduce la tesis principal del capítulo: la característica principal del campo religioso del norte de la Baja California, que se encuentra en el fondo de sus procesos de cambio, es la reciente institucionalización de sus núcleos religiosos. Finalmente en el tercer y cuarto apartados se explican las características más sobresalientes del campo religioso católico y de los subcampos denominacionales en el norte de la Baja California.

3.1. La geografía del cambio religioso en México

Este término ha sido usado en el ámbito de los estudios sobre el fenómeno religioso casi exclusivamente en forma metafórica más que geográfica.¹ Bajo esta forma se generaliza la relación entre la tesis de la precariedad (marginación y pentecostalismo) y el cambio religioso. Sin embargo, algunos autores han intentado una explicación con base en la

¹ Bastian, Jean Pierre (1997), *La mutación religiosa de América Latina, para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE, pp. 7, 49

cartografía temática como instrumento de análisis. El trabajo más consistente, desde el punto de vista geográfico, es el de Tonatiuh Suárez Meaney.²

Suárez Meaney destaca principalmente dos conclusiones: 1) La diversidad religiosa se relaciona con una vida moderna “*que deja de prever castigos a los disidentes*”, pero persiste una zona donde la diversidad no ha desterrado los conflictos (Chiapas). 2) El descenso del catolicismo “*...es un fenómeno que dibuja regiones*” con un patrón de círculos concéntricos, desde el centro del país, tradicional y católico, sucesivamente “*abrazado*” por regiones que gradualmente bajan sus niveles de población católica hasta las fronteras norte y sur, donde el indicador de población católica cae a su escala más baja: “*...Como si el catolicismo estuviera radiando desde el centro.*”³

Como puede observarse en el primer punto, Suárez recurre al enfoque de la modernidad para interpretar el resultado del estudio cartográfico. Puesto que en este trabajo se buscan explicaciones alternativas (ver capítulo 1), se obviará la primera conclusión para centrar la atención sobre un centro católico en cuyas márgenes

² “Aproximación a la geografía religiosa de México” publicado como “Apuntes para una geografía religiosa de México”. El artículo que se publicó, en forma demasiado esquemática, se distingue de los demás al utilizar principalmente los censos de población como fuente de información, junto con otras bases de datos, para delinear en forma bastante consistente lo que son, hablando con propiedad, las bases de una geografía del cambio religioso en México. En dicho artículo, Suárez Meaney aplicó una técnica de análisis cartográfico, la polietápica o recurrente, para estudiar el cambio de adscripción entre 1970 y 1990 en México, en diferentes niveles de agregación (desde un nivel continental, pasando por el nacional, estatal, municipal y finalmente una delegación del Distrito Federal utilizando los AGEBS como unidad de análisis).

³ Suárez Meaney, Tonatiuh, (1997b) “Apuntes para una geografía religiosa de México”, *Eslabones*, Revista Semestral de Estudios Regionales, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Núm. 14, pp. 272; (1997) “Aproximación a la geografía religiosa de México” (mimeo), México, pp. 7, 11. Esta lectura de Suárez Meaney sobre un centro católico que paulatinamente se torna en una periferia menos católica, correspondería, desde la perspectiva histórica, con las primeras regiones de evangelización colonial. Son los escenarios principales de la conquista y la colonización española, en el Altiplano Central y en la región conocida como El Bajío, entre los siglos XVI y XVII: las regiones donde se concentraron la mayoría de las ciudades de españoles y criollos. Los territorios donde los conventos, las parroquias y las haciendas cerealeras, fueron las principales unidades de producción material, social y cultural que conformaron el corazón (las zonas criollas y mestizas) de la Nueva España. Muchos autores han señalado esta correspondencia. Bowen, Kurt, (1996) *Evangelism and apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, London, McGill-Queen’s University Press, pp. 39, 217.

gradualmente se forma un escenario con mayor pluralidad religiosa. Dicho centro o zona de resistencia hacia la expansión de los grupos de la religión estadunidense correspondería, desde una perspectiva de largo alcance, con las primeras regiones de evangelización católica.

Entre los siglos XVI y XVIII fueron los escenarios principales de la conquista y la colonización española, en el Altiplano Central y en la región conocida como El Bajío. Eran zonas donde se concentraron la mayoría de las ciudades de españoles y criollos, territorios donde los conventos, misiones, parroquias, minerales, y su cauda de centros comerciales, haciendas ganaderas y cerealeras, constituyeron las principales unidades de producción material, social y cultural de una sociedad “barroca”. Dichas regiones conformaron el corazón (las zonas criollas, mestizas e indígenas del Altiplano central) de la Nueva España y la Nueva Galicia.

Pero además, Suárez afirma, desagregando y diversificando más los datos y bajando la escala de observación (para el caso del Distrito Federal y la delegación Benito Juárez), que dos factores podrían explicar el cambio de adscripción para el caso de la capital del país: la falta de atención institucional católica y la marginación. Las zonas marginadas, más pobres y con bajos niveles en indicadores de educación y bienestar, han sido las menos atendidas por el catolicismo institucional, y por lo tanto, escenarios de mayores posibilidades para la expansión no católica.⁴

⁴ Suárez Meaney, Tonatiuh, (1997) *op cit.*, pp. 9-11

Con base en los mapas 3.1.,⁵ 3.2. y 3.3 (ver Anexo estadístico).⁶ Se puede observar que en general las zonas con cambio religioso (entendido solamente como cambio de adscripción) alto son:

- 1) Sureste, el Istmo y región sur, junto con algunos municipios del centro. En términos generales, los estados de la frontera sur, Tabasco, Oaxaca y parte de Guerrero.
- 2) El Golfo. En esta región resalta Tamaulipas, que también forma parte de la frontera norte.
- 3) Frontera Norte. Es una franja delgada, debido a que las ciudades más pobladas se encuentran a poca distancia de la línea fronteriza.⁷ Este factor puede ser el que más pese en Tamaulipas, pues es la región fronteriza la que tiene rangos altos de porcentaje de población no católica.⁸

⁵ Para 2000 es la población calculada por la suma de las categorías censales Protestantes y BNE, pues interesa analizar los grupos mayoritarios entre los no católicos y que además son producto de la influencia del protestantismo denominacional y autónomo angloparlante o británico-estadunidense. Para 1990 la categoría no católicos se formó con la suma de las categorías Protestante y Otra Religión. Esto obedece a la necesidad de hacer comparables la categoría protestante de los censos de 1940 a 1990 con el XII censo de población del año 2000. Es decir, antes de la reformulación de las categorías de la variable religión en el censo del 2000, lo más seguro es que los llamados BNE preferían ubicarse en la categoría Otra religión. Esta es la explicación más factible de la caída en la respuesta de Otra religión para el censo del 2000, muchos de los que se ubicaron en dicha categoría en 1990 eran para-evangélicos que en el XII censo se clasificaron como BNE. Jaimes, Ramiro, (2004) “Urbanización y cambio religioso en la Ciudad de México y la Zona Metropolitana, 1950-2000” en Collado, María del Carmen, (coord.) *Miradas recurrentes. La Ciudad de México en los siglos XIX y XX*, tomo II, México, Instituto Mora-UAM, pp. 341-342.

⁶ Este análisis cartográfico (técnica polietápica, rangos construidos por el método de rompimiento natural) se apoya en Suárez Meaney, Tonatiuh, (1997b) *op cit.*, pp. 264-276

⁷ Elaborando sus rangos con base en sextiles, Gloria Galaviz identificó tres polos de expansión no católica en la franja fronteriza que se mantienen crecientes entre 1950 y 1980, cuando se convirtieron en 4, hasta el año 2000 (Baja California y el noroeste de Sonora, el norte y centro de Coahuila, Tamaulipas y el sur de Nuevo León, y toda la franja fronteriza que en forma discontinua ve descender su preeminencia católica). Estos polos o núcleos se delinean también en los mapas A y C. Galaviz Granados, Gloria, (2005) “Cambio religioso en la frontera norte de México 1950-2000” México, (Tesis de Licenciatura en Historia), UABC, pp. 63-69

⁸ Es posible considerar como un factor importante que desde el siglo XIX Tamaulipas ha sido una de las zonas preferidas por los misioneros texanos y del sur de Estados Unidos.

En general, puede decirse que las zonas de expansión no católica y las de resistencia a las denominaciones (o regiones de alta catolicidad) siguen un patrón prácticamente inverso y proporcional (Ver Anexo estadístico Mapas 3.1 y 3.2.). Las regiones de resistencia forman un corredor amplio con diversos núcleos, siendo los principales El Bajío, Sonora y el norte de Durango-sur de Chihuahua (noreste de Sinaloa y sur de Chihuahua, y norte de Jalisco son dos zonas donde esta relación no aparece. Es decir, son territorios de baja catolicidad y baja expansión no católica. Posiblemente se relacione con las religiones tradicionales indígenas). Sin embargo, en el sur, centro y sureste se mantienen algunos de importancia, que si bien no son notables en tamaño, si lo son en cuanto a número de habitantes (debemos recordar que los municipios del norte son más grandes y con menor densidad de población que los del centro y sur).

En cuanto a las regiones de expansión (municipios de reciente presencia denominacional evangélica) y consolidación (municipios en los que tienen mucho tiempo establecidos) denominacional-evangélica y la llamada paraevangélica o Bíblica No Evangélica (BNE), puede decirse que son pocas y en las primeras el crecimiento sigue siendo de un ritmo bajo. A pesar de esto, es posible señalar que ambas clases de municipios se localizan principalmente en el frente Franja Fronteriza Norte-Golfo-Sureste. Dentro de todo este frente, con un análisis de las cifras absolutas de la población no católica, junto con un estudio que combine las perspectivas histórica y etnográfica, se podría distinguir los núcleos de población protestante.

Si además se añadieran los datos (como lo hicieron Suárez y Molina,) censales desde 1940 hasta 2000, posiblemente se podría apreciar mejor la forma en que desde puntos muy concretos de este frente, similares a cabezas de playas, se han ido

extendiendo paulatinamente las zonas de influencia evangélica y paraevangélica (un término más preciso que el de Bíblicos No Evangélicos) hasta tomar la forma que se puede apreciar en los mapas 3.1. y 3.3. En este sentido, la dirección de la expansión y crecimiento no católico evangélico y para-evangélico ha alcanzado y está consolidándose en los municipios del Sur (los estados de Morelos, Guerrero y Oaxaca), que entran, en mayor número en los rangos medios a alto. Es decir, que en este momento la población no católica aumenta su porcentaje en muchos de los municipios sureños como posiblemente lo hiciera en el Sureste durante las décadas anteriores a ritmos más acelerados. Oaxaca es un caso particular, pues presenta cuatro municipios con porcentajes de 50% o más de población no católica,⁹ pero se observan también muchos municipios con alta catolicidad. De esta forma, es una de las entidades con un panorama religioso con mayor fragmentación y polarización.

Dicho frente tiene forma de media luna y entre los rasgos comunes que puede presentar, destaca los problemas de la cobertura institucional católica y que contiene localidades tradicionalmente fuertes en el intercambio con Estados Unidos o con zonas de hegemonía estadunidense, como es el caso de Centroamérica.

¿Qué ocurre con la migración y la condición fronteriza? Con respecto a la segunda, los mapas parecen confirmar que los municipios con fronteras internacionales son los que presentan los porcentajes más altos de población no católica (ver Anexo estadístico, Mapas 3.1., 3.3. y 3.4.). En ese sentido, aparentemente en este nivel de

⁹ Según los datos del censo del 2000, ocho municipios en México presentan este comportamiento: Riva Palacio en Chihuahua, con 71.5%; San Juan Numi (52.58%) San Juan Bautista de Tlacoatzintepetec (60.40%), Mixistlán de la Reforma (65.44%), Santiago Texcalcingo (60.11%) en Oaxaca, y en Chiapas: San Andrés Duraznal (56.17%), Tumbalá (50.93) y El Porvenir (53.03%).

observación y con estas herramientas no es posible decir en qué forma incide la migración en el cambio religioso.

¿La vecindad fronteriza de las denominaciones estadunidenses explica suficientemente la expansión no católica? Posiblemente la frontera no explique por sí sola el cambio religioso, aunque claramente sus espacios de interacción serán los primeros afectados. Sin embargo, el caso del Distrito Federal necesita mayor atención, pues muestra que las fronteras no son los únicos espacios de interacción. Como el viejo “ombligo” del país, y actualmente, como ciudad global, ha recibido la influencia religiosa por vía misionera desde épocas tempranas. Enclavada en la zona de antigua cobertura católica, la población no católica de la Ciudad de México ocupa un rango medio-bajo. Sin embargo, tiene la concentración de no católicos más numerosa del país, fue de las primeras ciudades que albergaron a casi todas las denominaciones del siglo XIX, y actualmente es sede de las iglesias más fuertes, numerosas e influyentes, tanto de las viejas denominaciones, como de las nuevas megaiglesias neopentecostales.¹⁰

Parte de la explicación se encuentra en la migración. La ciudad de México presentó por mucho tiempo la movilidad migratoria, nacional e intraurbana, más importante del país. De esta forma, aunque tuvo una cobertura católica centenaria y masiva, su importancia y continuo crecimiento convirtieron a muchas de sus delegaciones y colonias en espacios productores de sectores laicos nominales.

Sin embargo, la migración por sí sola tampoco puede explicar lo observado en los mapas. La frontera norte, principalmente Baja California, presenta un porcentaje alto de

¹⁰ Las megaiglesias del Centro Cristiano Calacoaya, con aproximadamente 12 mil congregantes, y Amistad Cristiana en la colonia Xoco, con 8 mil, son posiblemente las mayores de México. Entrevista con el ingeniero. **Carlos** Perea Zaldívar (pastor de San Pablo y Coordinador General de la Alianza Evangélica de Baja California), Tijuana, B.C., 05/07/2005; “Amistad Cristiana” en *Mapa religioso de Chihuahua*, <http://www.uacj.mx/UEHS/Mapa/AmistadCristiana.htm>, (consulta: 17/02/2007)

población no católica y población no nacida en la entidad. Pero la frontera sur, para 1990, no tiene esta relación, con la excepción de Cancún, Quintana Roo. Por lo tanto, en este nivel de agregación no es posible decir con exactitud en qué forma la migración y la condición fronteriza se relacionan con el cambio religioso, aunque es evidente la existencia de un vínculo entre estos procesos (ver mapa 3.2.).

En **conclusión** existe una zona de resistencia al cambio religioso, o, utilizando los términos de Suárez, de alta catolicidad que parece irradiar desde el centro hacia las periferias. En escala nacional se observa la coincidencia entre las regiones con una antigua cobertura institucional colonial. Pero, como se mencionó en el capítulo anterior, este factor no parece suficiente para explicar la alta catolicidad. La antigüedad de la cobertura cobra mayor sentido al considerar el tipo de relación establecida entre los agentes del núcleo religioso y los sectores laicos.

Posiblemente la sociedad colonial en formación tuvo vínculos más variados y estrechos con los especialistas e instituciones del núcleo cuando era dominado por las órdenes religiosas (siglo XVI y parte del XVII), que bajo la rectoría social, cultural y religiosa de los prelados y las catedrales. No significa que con el clero secular la religión perdiera su función y prestigio como eje estructurador de la sociedad colonial, pero después de la secularización eclesiástica del clero regular los prelados y catedrales sufrieron la secularización política del laicismo liberal.

En la actualidad la Baja California no católica presenta un panorama diferente al del conjunto de México (Gráfica i.iii). A pesar de las limitaciones en las categorías censales, sobre las que se construyen las gráficas y mapas, puede decirse que predominan entre dicha población las tendencias evangélicas más recientes de la renovación

evangélica, en detrimento de las denominaciones tradicionales de origen estadunidense.¹¹ Para explicar estas tendencias se recurre al estudio del proceso de formación del campo religioso en Baja California.

3.2. Desinstitucionalización del campo fronterizo de Baja California

Para entender la conformación del campo religioso es necesario estudiar la historia de la evangelización cristiana en la península de Baja California. Esto implica considerarla en sus dos vertientes, tanto católica como protestante. No es posible explicar esta última sin considerar la primera, por la sencilla razón que los evangélicos se expanden principalmente sobre creyentes de filiación católica. Además es necesario analizar ambas para encontrar los rasgos generales del campo religioso actual y dar cuenta de los procesos de cambio en los diversos niveles de análisis (en los núcleos religiosos y sus sectores laicos).

En este sentido, considerando una perspectiva amplia, en la Baja California se encontraron los dos campos religiosos en expansión en dos momentos diferentes. En el primero, del siglo XVI hasta inicios del siglo XX (segunda década), el territorio fue escenario exclusivo de la acción religiosa del catolicismo. Sin embargo, en ese lapso, el norte de la Baja California se encontraba prácticamente despoblado. En el segundo, de la década de 1920 hasta la actualidad, se agregan las denominaciones e iglesias de los subcampos religiosos originados en el mundo angloparlante trasatlántico. Puede decirse también que en los subcampos religiosos del norte de la Baja California y Tijuana,

¹¹ A pesar de los problemas en las categorías censales (pentecostales, neopentecostales y otras evangélicas), es evidente que los grupos más numerosos son los relacionados con las renovaciones evangélicas. Les siguen los Bíblicos No Evangélicos y la Luz del Mundo, que sin embargo, presentan niveles ligeramente menores a sus agregados nacionales, y muy por debajo los “protestantes históricos” (ver **Anexo Estadístico Gráfica 3.1.** y Tabla i.i.).

aproximadamente en la segunda década del siglo XX, la característica general fue su relativa desinstitucionalización.¹²

En este sentido, no existía un campo religioso propiamente dicho (dominado por un núcleo religioso), sino una serie de avanzadas denominacionales (católicas o no católicas) sin un aparato institucional consolidado y, por lo tanto, con una base social poco numerosa y compuesta principalmente por sectores laicos nominales.¹³ En cierto sentido, y con las debidas reservas, era una situación parecida a la encontrada por los inmigrantes ingleses en las colonias norteamericanas: un territorio nuevo, sin una cobertura suficiente de la iglesia oficial, y con una población inmigrante con bagajes culturales heterogéneos, sin referentes ni tradiciones ancladas en el nuevo territorio.

Por desinstitucionalización se puede entender: 1) El paradigma elaborado por Stephen Warner, que designa la formación de una especie de libre mercado religioso en Estados Unidos, “desestablecido” porque no tiene una iglesia oficial, favorecida por el Estado.¹⁴ 2) El proceso que ocurre cuando la religiosidad del creyente se torna más independiente de la institución o el sistema religioso y de su teología.¹⁵ Sin embargo, a pesar de que la institución católica sea más centralizada y jerarquizada, tanto las denominaciones de la segunda oleada reformista, como sus ramificaciones

¹² Jaimes Martínez, Ramiro, (2005) “La formación del campo religiosos en Baja California y en Tijuana”, ponencia presentada en *Congreso Internacional de religión y política en la era global*, organizado por International Sociological Association, Research Committee on Sociology of Religion y El Colegio mexiquense, Zinacantepec, Estado de México, 17 y 18 de marzo, pp. 3 -5

¹³ Se ha definido a los nominales como aquellos sectores que no tienen una práctica religiosa constante (en los católicos son aquellos con una asistencia escasa o nula a las actividades religiosas, poca participación en los sacramentos y en otras actividades parroquiales.

¹⁴ Warner, Stephen, (1993) “Toward a new paradigm for the sociological study of U.S. religion”, en *American journal of sociology*, vol 98, Num. 98, pp. 1044-1093.

¹⁵ Giménez, Gilberto, (1996) “El debate actual sobre modernidad y religión” en Giménez, Gilberto (coord.), en *Identidades religiosas y sociales en México*, Giménez, Gilberto, (coord.), México, UNAM, pp. 4-5

estadunidenses posteriores, fruto de las innovaciones evangélicas revivalistas, no estaban exentas de estos procesos de institucionalización y desinstitucionalización.

3) Pero es necesario considerar una tercera postura, una variante bajacaliforniana: la desinstitucionalización promovida por la imposibilidad del núcleo religioso y sus especialistas por controlar a los sectores laicos y la mayor parte del capital religioso. La diferencia con las primeras dos posiciones estriba en que a pesar de que la institución es altamente jerarquizada y organizada, se encuentra sin fuerza para establecer un control efectivo debido a factores que no necesariamente tienen mucho que ver con la tolerancia estatal ni la religiosidad del laico.

Es decir, cierta incapacidad de las instituciones religiosas para sostener un aparato de especialistas capaz, no solamente para cubrir las indefinidas “necesidades espirituales” de la población, sino de lograr la institucionalización de la ortodoxia en doctrinas y prácticas.¹⁶ Pero no sólo el catolicismo institucional tuvo una presencia tardía en Tijuana. La formación de tradiciones de religiosidad popular es igualmente de reciente formación, como los casos de Juan Soldado y la fiesta de la Santa Cruz en el Cerro Colorado.¹⁷

En este trabajo se utiliza desinstitucionalización en el tercer sentido, aunque posiblemente para evitar mayor confusión resultaría mejor referirse a ella como “institucionalización incompleta” o “insuficiente cobertura institucional”. Finalmente es pertinente preguntarse si esta situación general de desinstitucionalización o institucionalización incompleta, tanto católica como denominacional, ocasionó que ambos “despegaran” en condiciones más equilibradas. No de igualdad, lo cual hubiera

¹⁶ Que sólo se logra por medio de la concentración de capital religioso, y de un ejercicio sacerdotal legítimo sobre la administración y circulación de este capital.

¹⁷ Mojica, Ariel, (2005) “Religiosidad en declive o nuevas formas de expresión de la fe. Análisis del proceso histórico de la secularización en Tijuana a través del festejo de la Santa Cruz en el Cerro Colorado”, Tesis de Licenciatura de Historia, UABC, (copias), México

sido imposible, y existen algunos ejemplos que muestran que las autoridades civiles en los territorios de la península, tomaron una actitud diametralmente opuesta hacia la iglesia católica que la de los funcionarios bajo los gobiernos de los sonorenses y de Cárdenas. De hecho favorecieron abierta o veladamente la institucionalización católica en el distrito norte de la península.¹⁸

3.3. Rasgos generales del campo religioso católico en la Baja California

Es necesario entender la formación del campo religioso bajacaliforniano en el contexto de las sociedades del Septentrión novohispano (siglos XVII y XVIII) y el noroeste mexicano del siglo XIX. En este sentido, es posible hablar de campos religiosos de frontera, muy distintos al del centro del país. Estos campos fronterizos se caracterizaron por la baja práctica religiosa de sectores laicos (nominales), y la deficiente cobertura de la religión institucional (núcleo religioso).

Con respecto al primer rasgo, la baja práctica religiosa de sectores laicos implicaba que la observancia e identidad católica ocupaban un lugar secundario.¹⁹ En otros casos, algunos sectores laicos, al parecer fueron los menos, mostraron mayor interés en la producción de capital religioso como para originar movimientos religiosos independientes del núcleo religioso. En Nuevo México ocurrió el caso más radical en cuanto a la autonomía religiosa laica, con el surgimiento de Los Penitentes. Los obispos condenaron repetidamente dicha agrupación, así como al clero “desaprensivo” en plena

¹⁸ AGN, Fondo: Abelardo L. Rodríguez, Ref.:Serie 2.342(30)11 Caja 58 Exp.15, fotocopia en IIH-UABC, exp:[24.14], fs.1-7; Ref.:Serie 2.342(30)7 Caja 58 Exp. 11, fotocopia en IIH-UABC, exp:[24.11], fs. 1-3; Ref.:Serie 2.340(30)24848 Caja 121 Exp.12, fotocopia en IIH-UABC, exp:[23.49], f. 25.

¹⁹ Según David Weber en todo el país mucha gente se quejaba de los abusos de los curas en el cobro de derechos, por lo caro, así que una cantidad importante preferían estar sin sacramentos, como bautismo, matrimonio. Weber, David J., (1988) *La frontera norte de México, 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana*, México, FCE, p. 119

relajación moral, que los toleraba²⁰. Posiblemente en algunos casos no fueran más que sacerdotes que mostraban la flexibilidad necesaria para mantener con sus congregantes una relación funcional, pero aún bajo la autoridad religiosa del clero católico.

En algunos territorios la identidad regional incidía también en el abandono de la práctica religiosa, la oligarquía californiana era tan antimexicana que les hacía despreciar al catolicismo como institución de control del centro del país. Cuando Fray Francisco García Diego llegó como primer obispo en 1841 escogió a Santa Bárbara como sede, en lugar de San Diego, que estaba en declive y que había sido elegido por el Papa. El obispo, de piel oscura, no pudo ganar el respeto de la grey, para quienes los mestizos del interior eran inferiores. Uno de estos californios, Mariano Guadalupe Vallejo, lo llamaba “cura indio”²¹

La deficiente cobertura institucional de los campos religiosos de frontera era un reflejo de la escasez de sacerdotes y frailes. Además de su número y recursos exigüos, los especialistas presentaban una baja observancia de la regla, en el caso de frailes, y de los deberes y obligaciones en los seculares. Las distancias, falta de recursos, población poco numerosa y dispersa, no acostumbrada a la sumisión espiritual, y una relación conflictiva con el Estado mexicano contribuyeron a una crisis aguda de la iglesia secular en muchas localidades de la frontera norte. Esto dio como resultado una iglesia sin liderazgo, a raíz de la secularización, y de los conflictos entre el gobierno mexicano y la Santa Sede.²² La

²⁰ El abandono del clero en **Nuevo México** contribuyó al *auge de una hermandad laica: Los Hermanos de Nuestro Padre Jesús, conocida como Los Penitentes. “Los penitentes crearon su propia liturgia y ceremonias, que incluían severos castigos corporales, como latigazos, para expiar sus pecados. Sigue siendo motivo de disputa y conjectura el origen de los penitentes en Nuevo México. La mayoría de los autores creen que la hermandad se propagó rápidamente a comienzos del siglo XIX como resultado del abandono de los padres de la Iglesia Institucional”* *Ibid.*, pp. 123, 124.

²¹ *Ibid.*, p. 113

²² La regla general era que los habitantes de la frontera nunca vieron un obispo, y cuando lo tuvieron, como el caso de las Californias, se vio totalmente inmovilizado. Al llegar el obispo García Diego no pudo vivir en

moral relajada de los especialistas, y su poca preparación podría ser una característica más del campo de frontera.²³

Por supuesto, existe semejanza entre los campos religiosos de frontera en México con los de Estados Unidos, revisados en el capítulo anterior. En cierto sentido, en la Baja California la iglesia oficial mexicana vivió una situación de falta de cobertura, similar a la de la iglesia anglicana y los presbiterianos en las Trece Colonias. Por supuesto, no sugerimos que dicho panorama por sí sólo ocasionara una explosión de disidencias religiosas. Incluso en los territorios fronterizos mexicanos el catolicismo era la opción exclusiva, un sistema religioso que para muchas naciones y pueblos había sido la “única” iglesia de Cristo.

Sin embargo, desde el punto de vista de la institución, el catolicismo, al igual que la iglesia de Inglaterra, no pudo controlar de la misma forma el capital religioso en los territorios más alejados de sus núcleos institucionales, donde los sectores laicos estaban acostumbrados a no ver un sacerdote por largos períodos. Finalmente, mientras la iglesia anglicana tuvo que convivir con una multiplicidad de grupos dominados por una religiosidad laica y reformista, el catolicismo sin especialistas de la frontera bajacaliforniana no contó con su presencia continua hasta la segunda década del siglo XX.

Desde el período colonial hasta la primera mitad del siglo XX pueden identificarse tres rasgos generales en el campo religioso en toda la península, pero

la sede de San Diego, por estar en franca decadencia, y prefirió hacerlo en Santa Bárbara. Tampoco encontró sustento, y el gobierno, que se había comprometido a ayudarlo le dio sólo 603 pesos. El obispo no pudo construir residencia oficial, ni inspeccionar la diócesis, ni abrir un seminario eficiente. Incluso, el cura que envió a Monterrey desertó por falta de apoyo monetario de los vecinos de la propia capital californiana. (Weber, *Writtings of Francisco García Diego*, 6 de sept 1844, p.164, ver en *Ibid.*, p. 118.

²³ *Ibid.*, pp. 120, 121

particularmente en el norte. El primero es precisamente la desinstitucionalización o insuficiente cobertura institucional. Tres factores propiciaron esta situación: el aislamiento de la península, la escasez y dispersión de la población, y los conflictos con el Estado.

El aislamiento de Baja California con respecto al resto del territorio, novohispano, y posteriormente mexicano, se debió a las difíciles condiciones de vida en el norte de la península. En términos prácticos la península fue durante casi toda su historia una isla lejana e inaccesible. Por mucho tiempo se pensó que este lugar era el hogar de la reina Calafia, lleno de riquezas pero ocupado por amazonas despiadadas. Se equivocaban en cuanto a los tesoros, pero no respecto a su naturaleza inhóspita para los españoles.²⁴ Sin oro, plata, encomiendas, caballerías o labores, la única motivación para visitarla era la pesca de perlas, además de las visiones de las novelas caballerescas que los exploradores quisieron ver en California y el noroeste.²⁵

Como Don Quijote, por mucho tiempo no vieron las rocas desoladas, sino lo que su imaginario construía detrás de la yerma realidad. Las perlas no eran suficientes como para construir asentamientos y colonizar. Ni siquiera lo lograron las apremiantes órdenes de los reyes españoles, desde Felipe II hasta Carlos II, para fortificar la costa de la península ante el peligro de los piratas y de las potencias europeas. En más de una ocasión los incipientes establecimientos fueron abandonados.²⁶ Desde el siglo XVII hasta

²⁴ Más de una vez tuvieron que abandonar sus presidios y misiones, y con mucho esfuerzo lograron consolidar el sur de la península y la Alta California, pero la región yumana fue generalmente olvidada, por lo difícil y pobre del terreno, para jesuitas y franciscanos. Clavijero, Francisco Xavier, (1982) *Historia de la antigua o Baja California*, México, Ed. Porrúa, pp. 72-85

²⁵ Clavijero relata que esta actividad era sumamente perjudicial para los indios, pues los empresarios cometían muchos abusos contra ellos. *Ibid.*, pp.43, 78.

²⁶ El primer español que desembarcó en la península, un piloto amotinado de la primera expedición despachada por Cortés en 1534, Ordoño Jiménez, fue muerto junto con muchos de sus hombres por los indígenas. El mismo Cortés llegó en 1535 a lo que se llamó el puerto del “Seno de la Cruz” y abandonó la

la tercera década del siglo XX, la población fue alarmantemente escasa ante la amenaza de las potencias extranjeras.

La escasez y dispersión de población. En términos de la definición de campo religioso implicaba una pobre integración entre un núcleo religioso, con pocos especialistas, y los sectores laicos, igualmente escasos. La escasez y posterior desastre demográfico llevaron al fracaso del sistema misional, pues éste era impracticable sin una mayor densidad de población.²⁷

Podría decirse que la brecha entre el núcleo religioso y los laicos, europeos e indígenas, significó el fracaso del proyecto de poblamiento borbónico y la descapitalización simbólica y religiosa del campo religioso en formación. Es decir, al fallar las misiones en promover el poblamiento europeo e integrar a los grupos indígenas y asimilarlos, se inmovilizaron tanto al sistema religioso como al socio-económico. Por lo tanto, la Iglesia bajacaliforniana, especialmente en la zona dominica, se vio privada al mismo tiempo de feligreses y de mano de obra, uno de los factores de producción más importantes. Por un lado, ésta era acaparada por las misiones, en prejuicio de los colonos. De hecho, lo mismo ocurría con el agua y las tierras, por lo cual las misiones eran consideradas un obstáculo para el poblamiento, por lo cual en la Alta California fue la razón principal para proceder a la secularización de las misiones.

empresa en 1537. Una y otra vez la falta de provisiones y de ciudades de oro hizo retornar a los exploradores. En 1596 y 1599 las tentativas del general Vizcaíno sólo permitieron un conocimiento más preciso de las costas, pero no pudo establecerse asentamiento alguno. Durante la mayor parte del siglo XVII todo el contacto con la península se limitó al comercio de perlas y a intentos frustrados de poblamiento y evangelización. Entre 1677 y 1680 el Almirante Isidoro Atondo y Antillón, con 100 hombres y 3 jesuitas, uno de ellos Eusebio Kino, permaneció en California, pero eventualmente tuvo que regresar por las dificultades de aprovisionamiento. *Ibid.*, pp. 72-85

²⁷ Garduño, Everardo, (1994) *En donde se mete el sol ... historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*, México, Conaculta, p.32; Proffitt, Denis Thurber, (1988) "The symbiotic frontier: The emergente of Tijuana since 1769" (Tesis doctoral en Historia) Los Angeles, California, University of California, vol. I, p.101

Por otra parte, las misiones enfrentaron problemas para integrar y mantener la fuerza de trabajo indígena, como lo muestran las rebeliones. En la zona dominica, el norte de la Baja California, la violencia no fue muy diferente a la ocurrida en la antigua zona jesuita, donde la coacción y aculturación provocaron serios levantamientos, excepto porque las sublevaciones de Kiliwas y Pai pai no fueron seguidas por reconstrucciones de la misión. Dichas etnias fueron siempre hostiles con los dominicos, como lo atestiguan los ataques a las misiones de Guadalupe y Santa Catarina, destruidas en 1840.²⁸

El fracaso también tuvo efectos más allá de la vida material de la misión, pues la afectó como espacio de interacción entre especialistas y laicos. Por un lado, no se pudo convertir a los grupos indígenas animistas en “buenos cristianos” y a diferencia de los grupos indígenas sedentarios del centro del país, su sincretismo religioso no formó parte de la religiosidad laica ni de su tradición. En la actualidad, las festividades de la religiosidad laica son en su mayoría transplantes de otras regiones de México.²⁹

Los problemas entre la iglesia y el Estado. Como se menciona en el capítulo anterior, éstos comenzaron a manifestarse con los borbones (expulsión de jesuitas, secularización de las misiones). Con la independencia de México la iglesia inició con una relación de difícil reacomodo que alternaba momentos de entendimiento con períodos álgidos. En 1824 la Santa Sede declaró abolido el Patronato que había concedido a la Corona española sobre la Iglesia y dio inicio un debate entre los gobiernos mexicanos, el Papa y la Iglesia mexicana. Finalmente se logró un temporal acuerdo cuando Roma otorgó el reconocimiento a la nueva nación en 1836, aunque no llegó un delegado

²⁸ Santa Catarina nunca se reconstruyó, a pesar de ser de las más prósperas. El conflicto se debió a que los kiliwa no soportaron los métodos coercitivos de evangelización y el absolutismo del gobierno de los misioneros. Meigs, Peveril, (1994) *La frontera misional dominica en Baja California*, México, SEP-UABC, pp. 216, 219, 220, 99-100

²⁹ Mojica, Ariel, (2005) *op cit.*

apóstolico hasta 1851. Durante los momentos de mayor tensión, antes de 1836, muchos de los prelados que formaban la jerarquía eclesiástica, comenzando desde el arzobispo metropolitano, abandonaron el país provocando una especie de parálisis en las diócesis sufragáneas.³⁰

Por supuesto, una de ellas fue la de las Californias, erigida en 1840 como consecuencia de los decretos de secularización eclesial ordenada por el Estado mexicano en 1833. Anteriormente los territorios estaban bajo jurisdicción del obispado de Sonora pero atendidos religiosamente por las órdenes de San Francisco y Santo Domingo. Cuando Gómez Farías decretó la secularización de las misiones, en las Californias, sólo tuvo efecto en la Alta California, donde los colonos se apresuraron a ejecutarla entre 1834 y 1836.³¹ Los dominicos no perdieron sus misiones, ningún sacerdote del clero secular fue enviado, y fue necesario expedir una nueva ley en 1835 para mantener a los predicadores en sus cargos.³²

Al frente de la diócesis de las Californias se nombró un religioso, Fray Francisco García Diego, quien como se mencionó antes, no pudo realizar la labor por la oposición de los colonos y porque la misma secularización político-eclesial de Gómez Farías resultaba impracticable. Sin el diezmo, abrogado por el mismo reformador de 1833, resultaba imposible la llegada del clero secular. García Diego murió en medio del desastre del sistema misional de la Alta California en 1846.³³

Después de la guerra con Estados Unidos, el gobierno mexicano no permitió que el obispo de las Californias, ahora en territorio estadunidense, tuviera jurisdicción en

³⁰ Margadant, Guillermo F., (1991) *La iglesia ante el derecho mexicano, esbozo histórico-jurídico*, México, Miguel Ángel Porrúa Grupo editorial, p.166, 167

³¹ Weber, David, (1988) *op cit.*, p. 106

³² Meigs, (1994) *op cit.*, p. 267

³³ Weber, David, (1988) *op cit.*, pp. 116-119

México, por lo que la Baja California regresó al seno de la diócesis de Sonora, y se procedió a la secularización de su sistema misional. Éste se encontraba en estado de postración, según los informes de los funcionarios públicos, como se mencionó antes, algunas de sus misiones, incluyendo las más prósperas, habían sufrido graves daños en las sublevaciones indígenas.

En el año de 1849 salió de la frontera bajacaliforniana el último misionero dominico. En 1854 el obispado de Sonora envió a un Vicario Capitular, el señor Juan Francisco Escalante y Moreno. Con él arribaron con tres curas para atender toda la Baja California desde La Paz, pero tuvieron muchos problemas para sostenerse. La antigua objeción de Clavijero en el siglo XVIII, referente a que el la Baja California no podría sostener al clero secular comprobó ser correcta en el siglo XIX, especialmente para el recién creado Partido Norte.³⁴

A las dificultades naturales y socioeconómicas que la Iglesia católica debía enfrentar en Baja California se agregaron los conflictos con las autoridades del gobierno liberal y las Leyes de Reforma. El sucesor de Escalante, el Vicario y Obispo Fray Ramón María de San José Moreno y Castañeda, que llegó a La Paz en 1874, tuvo que emigrar a San Francisco bajo la protección del Obispo de esa ciudad José Sadoc Alemany. El mismo Sadoc había tratado infructuosamente de conseguir la autorización del gobierno mexicano para atender las parroquias de la Baja California.³⁵

Precisamente el segundo rasgo general del campo fronterizo de Baja California fue su Dependencia religiosa del exterior. Desde finales del siglo XIX hasta las tres primeras décadas del XX, fue una condición general en la península, pero especialmente

³⁴ Zugliani, Domingo, (1976) *Noticias histórico-religiosas de Baja California*, La Paz, BCS, p.27

³⁵ Joy, Lorenzo Padre, (2004) *Las primeras iglesias de Tijuana*, Diócesis de Tijuana, pp. 12-13

del norte, que en raras ocasiones recibía visitas de los sacerdotes. Todo esto provocó que los habitantes del Partido norte, cuyo primer rancho se remontaba a 1829, el conocido como Tía Juana propiedad de Santiago Argüello, fueran atendidos por especialistas de otras regiones de México y Estados Unidos. También ocurrió que los laicos cruzaban la frontera para asistir a la parroquia de San Diego.

Los registros de bautismos en los Archivos de la Diócesis de San Diego y en los de la Parroquia del Purísimo Corazón de María en Ensenada, dan fe que a pesar de la ausencia de curas en el Partido Norte, sus rancherías y pueblos fueron visitados por misioneros de la iglesia católica estadounidense, como el Padre Antonio Ubach, perteneciente a la Diócesis de Monterrey, quien fue párroco de San Diego de 1866 a 1907. También por sacerdotes enviados por la diócesis de Sonora que radicaban en Ensenada, principalmente los padres Luciano Osuna (tres años) y Celso García (un año). Según el Padre Joy entre 1890 y 1900 Ubach fue el único sacerdote que trabajó de “tiempo completo” en ambas fronteras. Otros misioneros extranjeros (alemanes, estadounidenses, irlandeses) y mexicanos itinerantes (Luciano Osuna y Celso García) constataron el abandono en que se encontraban las misiones, sus registros y utensilios litúrgicos. En 1895 arribaron los padres italianos de San Pedro y San Pablo.³⁶

Esta situación perduró hasta finales del siglo XIX por dos razones principales. La primera fue la concentración de sacerdotes en el Partido Sur, pues la escasa población en el norte de la península no posibilitaba la labor de los párrocos. La segunda fue la natural dependencia e integración con San Diego, que comenzaba a desarrollarse rápidamente.

³⁶ Joy, (2004) *op cit.*, pp. 14, 16, 17; Ortiz Figueroa, Jesús, (1989) “El clero itinerante. 1888-1900” en *Historia de Tijuana. Edición conmemorativa del centenario de su fundación, 1889-1989*, México, UABC-Ayuntamiento de Tijuana, pp. 49, 52, 55, 56

Como en siglos anteriores, después de 1848 la cobertura católica se concentró principalmente en el Sur de la península, debido a su dependencia de otras diócesis, como Sonora o Guadalajara. Sin embargo, además de insuficiente, esta atención era intermitente, debido al número reducido de sacerdotes, generalmente recién ordenados que duraban poco, y a lo inadecuado de las construcciones para los servicios religiosos. Además de la falta de sacerdotes, se carecía de lugares adecuados para la celebración del culto, aunque se recurrió a otorgar licencias para construir o acondicionar locales para ser usadas como capillas públicas.³⁷

La fuerte integración de las primeras poblaciones del norte de la península con los centros urbanos del sur de California se observó en el aspecto religioso cuando las familias cruzaban para oír misa. A partir de 1885 la frontera norte de la Baja California comenzó a desarrollarse lentamente ante el crecimiento urbano de San Diego, ligado a la agricultura y a la expansión de las vías férreas. En 1889 un pequeño caserío se convirtió en un foco turístico para la creciente población de San Diego y sus alrededores. En ese mismo año (1889) se formó el pueblo de Zaragoza de Tijuana. De esta forma el norte de Baja California inició el proceso para dejar de ser una isla y comenzó su integración funcional a la economía del sur de California.³⁸

Pero la ayuda externa también llegó de El Vaticano. En 1895 los seculares fueran reemplazados por trece padres del Instituto de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, fundado por Pío IX en 1868 y dependiente de la Sagrada Congregación de Propaganda

³⁷ Zugliani (1976), *op cit.*, p.28

³⁸ Taylor Hansen, Lawrence Douglas. (2002) "The Wild Frontier Moves South: U.S. Entrepreneurs and the Growth of Tijuana's Vice Industry, 1908-1935", en *The Journal of San Diego History*, vol. 48, núm. 3 (verano), pp. 203, 206

Fide.³⁹ En términos prácticos la península volvió a ser considerada como territorio de misión, aunque se mantuvo el trabajo preferentemente en el distrito sur, recibiendo la atención de una Iglesia romana revitalizada que había pasado a la ofensiva contra el liberalismo y el positivismo en América Latina.⁴⁰ En el sur de la península los padres italianos trabajaron hasta 1917, cuando la nueva Constitución prohibió a los sacerdotes extranjeros ejercer en México. Sin embargo, la zona norte de la península bajacaliforniana mejoró su cobertura religiosa, pues el gobernador Cantú no aplicó con rigor el Artículo 130 y los misioneros italianos pudieron emigrar hacia Ensenada, Mexicali y Tijuana. En 1922 llegaron los Padres Rossi y Gastaldi a Mexicali, José Cota a Ensenada y Severo Alloero a Tijuana.⁴¹

De 1918 a 1922 el sur de la península fue atendida por la diócesis de Guadalajara.⁴² La zona norte también recibió algunos de estos sacerdotes, además de los misioneros italianos. Pero la cobertura volvió a la crisis con la aplicación de las leyes que controlaban las actividades religiosas por parte del gobierno callista. Posteriormente el conflicto cristero agravó el desamparo. En 1926 el sacerdote católico de Tijuana abandonó la ciudad, posiblemente por la “huelga” religiosa promovida por la jerarquía católica y la posterior entrega del templo católico a una junta de vecinos, ordenada por la

³⁹ Propaganda Fide es una congregación formada en el siglo XVII para evangelizar en regiones no católicas, especialmente en aquellas dominadas por el protestantismo y defender el catolicismo de su amenaza. La estructura de la congregación está integrada por delegaciones, prefecturas, vicariatos, misiones y colegios, que funcionaban en lugares sin estructura eclesiástica, como Baja California. Zugliani, (1976) *op cit.*, p.38.

⁴⁰ Meyer, Jean, (1989) *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta, pp. 94-.

⁴¹ Joy, (2004) *op cit.*, pp. 18-19

⁴² En 1918 la diócesis de Guadalajara se hizo cargo del Territorio, enviando a 7 curas en total, mientras los vecinos de La Paz solicitaron a la Santa Sede un obispo mexicano. En 1921 Benedicto XV nombró Vicario Apostólico a Silvino Ramírez. Pero en 1922 Ramírez murió en circunstancias misteriosas. Sin motivo aparente, casi todos los sacerdotes se retiraron del Territorio, excepto el padre Alejandro Ramírez que según Zugliani atendió prácticamente solo hasta 1939. Zugliani dice que el motivo de la desbandada es un misterio, posiblemente se relacione a los conflictos con el gobierno callista y la cristiada. Zugliani, (1976) *op cit.*, pp. 38, 39.

Secretaría de Gobernación y supervisada por las autoridades locales.⁴³ Durante el Maximato y el cardenismo, la situación de la cobertura volvió a ser precaria.⁴⁴ Baja California no fue afectada directamente por las operaciones militares del movimiento cristero, pero indudablemente las disposiciones contra el clero tuvieron sus repercusiones en la península, agravando la crónica falta de cobertura.⁴⁵ Los problemas continuaron en 1938, cuando el padre Jesús Torres de la diócesis de Guadalajara trabajó en el Distrito Norte como párroco de Tijuana, Ensenada y Mexicali. El padre Torres vivió momentos difíciles, pues sufrió el despojo de una capilla en Mexicali en favor de los sindicatos, e incluso tuvo que salir del país a Estados Unidos.⁴⁶

El tercer y último rasgo general fue, la tardía institucionalización católica, hasta la década de 1940. En 1939 por órdenes de Pío XII, la Sagrada Congregación de Propaganda Fide nombró Vicario Apostólico a monseñor Felipe Torres Hurtado, y fueron enviados los Padres Misioneros del Espíritu Santo para trabajar con él. Este vicariato puede considerarse como el período en que se echan los cimientos de un proceso de institucionalización, consolidado entre 1948 y 1970 por el último vicario y el primer obispo de Tijuana, Alfredo Galindo Mendoza.⁴⁷

⁴³ AGN, Fondo: Dirección General de Gobierno, Ref.:Serie 2.341(30)1 Caja 106 Exp.1/4, fotocopia en IIH-UABC, exp: [23.59], fs.1-13.

⁴⁴ En Mexicali un sindicato ocupó el templo del Sagrado Corazón de Jesus de 1930 a 1940. IIH-UABC-UABC, Archivo: AGN, Fondo: Dirección General de Gobierno, exp:[24.2], fs.1-71

⁴⁵ A pesar de la salida de los sacerdotes extranjeros, después de 1917 existía un clima de cierta tolerancia hacia la iglesia. Los principios anticlericales eran aplicados con mesura por los gobiernos federal y estatal. Pero en 1923 la jerarquía católica asumió una actitud desafiante que Obregón no toleró. Calles reglamentó las disposiciones anticlericales de la constitución en 1926. Algunos estados como Tabasco limitaron el número de sacerdotes a 5. Baja California no tenía que hacer algo así, porque no tenía más que dos sacerdotes desde 1922. Estalló la revuelta cristera principalmente en los estados del centro y del Bajío. La guerra se extendió de 1926 a 1929. Margadant, Guillermo, (1991) *op cit.*, pp. 185, 186, 187

⁴⁶ Joy, (2004) *op cit.*, p.19; IIH-UABC-UABC, Archivo: AGN, Fondo: Dirección General de Gobierno, exp:[24:2], fojas 1-30

⁴⁷ Zugliani, (1976) *op cit.*, p.40; Franco Pedroza, Carlos, (1989) “La iglesia católica en Tijuana: origen y desarrollo” en Piñera Ramírez, David y Ortiz Figueroa, Jesús, *Historia de Tijuana. 1889-1989. Edición*

Monseñor Torres comenzó la tarea de construir un núcleo religioso autónomo, capaz de centralizar creencias (capital religioso) y administrarlas por medio de una mayor presencia institucional que comprendió tanto la formación de un cuerpo de especialistas, como su jerarquización. La primera medida de Torres Hurtado fue trasladar la sede del vicariato a Ensenada, y posteriormente a Tijuana en 1945, pues la densidad de población era mucho mayor que en el sur (La Paz tenía 10,000 habitantes). Por primera vez el centro religioso de Baja California se ubicó en el Distrito Norte, terminando con siglos de desamparo católico institucional. Una de las obras fundamentales del nuevo Vicario fue la construcción de un Seminario que pusiera fin a la dependencia de sacerdotes de otras diócesis. El Seminario Misional de Nuestra Señora de la Paz en Ensenada entró en funciones oficiales el 8 de diciembre de 1940, pero en 1946 se trasladó a la última sede del vicariato.⁴⁸

Por otro lado, Torres Hurtado no sólo contaba con los Misioneros del Espíritu para suplir la falta de sacerdotes. Un buen número de congregaciones religiosas, femeninas y masculinas, llegaron no sólo para impartir servicios litúrgicos, sino también una extensa labor social en hospitales, orfanatos y, pasando sobre las restricciones legales, escuelas.⁴⁹ Con esto no sólo lograron acercar el núcleo religioso a la nueva sociedad que se formaba en un territorio donde había estado ausente por siglos, también lograron mejorar las relaciones con las autoridades civiles.

Torres Hurtado trabó amistad con el gobernador del Distrito Norte, el Gral. Rico, y con el presidente Ávila Camacho. Estas ventajas le ayudaron a solucionar los

conmemorativa del centenario de su fundación, Tijuana, B.C., UABC-Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC, pp. 265-268.

⁴⁸ Mojica, Ariel, (2005) *op cit.*, pp. 31, 33.

⁴⁹ En 1941 las Hijas del Espíritu Santo abrieron el Colegio México en Ensenada, la primera escuela en Baja California dirigida por religiosos. Franco Pedroza, (1989).*op cit.*, pp. 265-266

problemas con las autoridades locales. El mismo terreno del seminario fue comprado al Gral. Abelardo L. Rodríguez en una cantidad simbólica.⁵⁰ Es decir, en Baja California se puede observar como bajo la presidencia de Ávila Camacho algunos sectores de ambas instituciones comenzaron a tenderse lazos de entendimiento y cooperación por sobre la vieja brecha entre la Iglesia y el Estado mexicano.

Entre las disposiciones de monseñor Torres Hurtado para atender a la pujante y antes relegada ciudad de Tijuana estaba la construcción de más templos y capillas en la ciudad. En este sentido, uno de los más importantes proyectos era el de la Iglesia del Sagrado Corazón, anexo al Seminario. Sin embargo, no se realizó sin algunos conflictos con las autoridades. Para evitar la prohibición de construcción de nuevos templos, el vicariato no realizó la solicitud de la construcción como una iglesia, sino como una bodega. Seguramente el vicario prefirió esperar hasta tener la obra concluida, pero ante la omisión las autoridades de la Delegación de Tijuana suspendieron la construcción en 1943.⁵¹

La Secretaría de Gobernación se negó a otorgar la autorización de apertura de culto público ante las mencionadas irregularidades. Pero el vicario la logró gracias a la intercesión del gobernador del Territorio Norte, el general de división Juan Felipe Rico, ante la Secretaría de Gobernación en julio de 1945.⁵² Además del Templo del Sagrado

⁵⁰ Zugliani, (1976) *op cit.*, p.40; Mojica, (2005) *op cit.*, p. 32.

⁵¹ AGN, Fondo: Abelardo L. Rodríguez, Ref.:Serie 2.342(30)11 Caja 58 Exp.15, fotocopia en IIH-UABC, exp:[24.14], f. 1

⁵² El gobernador Rico le dijo a Hurtado en una carta del 16 de julio de 1945 que el asunto estaba arreglado, pues incluso lo platicó personalmente con el presidente Ávila Camacho. En el informe que le pide la Secretaría de Gobernación para otorgar estos permisos el gobernador afirma que no tiene inconveniente, pues el crecimiento de la ciudad lo permite. En septiembre de ese año la Secretaría de Gobernación dio la autorización para la apertura del templo al culto público siempre y cuando se cumpliera con los trámites de nacionalización. AGN, Fondo: Abelardo L. Rodríguez, Ref.:Serie 2.342(30)11 Caja 58 Exp.15, fotocopia en IIH-UABC, exp:[24.14], fs.1-7

Corazón, Hurtado logró la autorización de apertura al culto público de otros tres templos en las colonias Independencia, Libertad y Morelos en 1944.⁵³

Para 1948 el equilibrio institucional católico entre el distrito norte y el sur se había invertido. Para esa época, el sur era sufría por falta de sacerdotes, por lo que el vicario Torres Hurtado solicitó a la Santa Sede la intervención de algún Instituto Misionero para atenderla. Pío XII envía a los misioneros combonianos, quienes arribaron a La Paz en ese año. En 1949 monseñor Alfredo Galindo y Mendoza sucedió a Torres Hurtado y en 1957 El Vaticano erigió la Prefectura Apostólica de Baja California Sur, separándola del vicariato asentado en el norte de la península.⁵⁴

La frontera se había convertido en una región en pleno desarolló y expansión, no sólo por la fuerza de la economía del sur de California, sino por las medidas tomadas por los gobiernos federales de Cárdenas y Ávila Camacho. Estos factores, junto con la creciente inmigración interna y externa, convirtieron a la Tijuana de 1930 en un poblado de 12,181 habitantes, a una urbe de 1.2 millones en el 2000.⁵⁵ En menos de 30 años, de 1944 a 1963, la iglesia católica había conformado un núcleo institucional, que en más de 3 siglos había resultado una empresa casi imposible.

Junto con la construcción de la religión institucional, a los especialistas católicos les preocupó la presencia “protestante” en Tijuana, atribuida a la labor social de las organizaciones e iglesias estadunidenses. Tal inquietud era alimentada por las creencias y experiencias mexicanas con este tipo de iglesias, pues las “sectas” crecían sobre sectores

⁵³ AGN, Fondo: Abelardo L. Rodríguez, Ref.:Serie 2.342(30)7 Caja 58 Exp. 11, fotocopia en IIH-UABC, exp:[24.11], fs. 1-3

⁵⁴ Zuglianí, (196) *op cit.*, pp. 40-43; Franco Pedroza, (1989) *op cit.*, p. 267

⁵⁵ Tito Alegria y Gerardo Ordoñez consideran que el proceso de crecimiento sostenido de Tijuana abarca desde 1930 hasta el 2000, gracias principalmente a la expansión económica del sur de California. Alegria, Tito; Ordóñez, Gerardo, (2002) *Reporte técnico de investigación. Regularización de la tenencia de la tierra y consolidación urbana en Tijuana, B.C.*, El Colegio de la Frontera Norte, julio, pp. 3-4

empobrecidos de la sociedad, “ignorantes” de las enseñanzas católicas. Según Proffitt, tal idea es errónea en Tijuana porque en sus primeros años los protestantes crecieron por transferencia de otras entidades federativas. Paradójicamente, para finales de la década de 1960 e inicios de 1970 la sociedad tijuanense era rica en pobreza y en un bajo nivel de práctica religiosa católica.⁵⁶

Sin embargo, la percepción de algunos tijuanenses en la actualidad es que la práctica católica se ha revitalizado, como efecto del desarrollo de espacios tendientes a otorgar oportunidades de militancia y participación, como la Renovación Carismática en el Espíritu Santo, o en un mayor número de procesiones y representaciones el 12 de diciembre (día de la Virgen) o en Semana Santa. Según Proffitt, en 1982 familias enteras asistían a misa, mientras en 1968 la indiferencia era la regla.⁵⁷ Si en verdad la práctica institucional y laica ha crecido entre los tijuanenses después de la década de 1980 ¿Podría achacarse a la labor de Torres Hurtado y los siguientes obispos esta reducción en la brecha entre el núcleo y los laicos nominales? O tal vez sea el efecto de la modernidad y el pluralismo religioso, dinamizado por medio de la competencia religiosa.⁵⁸ Si este es el caso, cuáles fueron los mecanismos que obraron tal revulsivo religioso, o acaso se debe a la sola presencia de opciones religiosas, convertidas simultáneamente en causa y efecto.

Por otra parte, el proceso de institucionalización del núcleo católico no se realizó en un contexto de monopolio sobre la legitimidad de lo sagrado, como en la época colonial. La frontera bajacaliforniana resultó un espacio “nuevo” para casi todos los actores sociales, y en este sentido abierto. Los subcampos religiosos de las confesiones

⁵⁶ Proffitt, Denis Thurber, (1988) *op cit.*, pp. 123, 129

⁵⁷ Entrevista con a Sra. Marta Reyes, (predicadora de Renovación Carismática en el Espíritu Santo), Tijuana, BC, 14/07/2005; plática informal con Bertha Alicia Mozqueda (estudiante), Tijuana, BC, 19/04/2006; Proffitt, (1988) *op cit.*, p. 123

⁵⁸ *Ibid.*, p. 143

cristianas de la religión estadunidense no se construyeron principalmente desde el núcleo religioso, sino desde sus sectores laicos, como se verá en el siguiente apartado.

3.4. La llegada de las denominaciones evangélicas

Las primeras iglesias denominacionales se formaron institucionalmente en Tijuana en 1926 (Bautistas), y en Mexicali en 1925 (Metodistas). Es decir, al decaer las empresas del vicio, y durante los conflictos de la Iglesia con los gobiernos de Calles y el Maximato. Aunque es muy posible que algunos de los primeros empresarios y trabajadores estadunidenses que llegaron a la región en el siglo XIX pertenecieran a diferentes denominaciones, no existe noticia de proselitismo de algún tipo. Según el censo de población de 1895, aproximadamente 4 por ciento (333 personas) de la población del Distrito Norte declaró pertenecer a una denominación “protestante”.⁵⁹ Seguramente la mayoría, acaso todos, fueran extranjeros cuya prioridad estaba en los negocios y no en expandir su comunidad religiosa o el mensaje de salvación. Probablemente si estos “protestantes” se hubieran reunido a celebrar cultos, formaron lo que Meyer designó como protestantismo étnico.⁶⁰

A pesar de la presencia de ciudadanos estadunidenses con religión denominacional, éstos no tuvieron mucha participación en las iglesias que se formaron en Tijuana y Mexicali en la década de 1920, cuyos exiguos sectores laicos lograron consolidar un núcleo religioso. Primero con asistencia estadunidense y después con la cobertura de las denominaciones nacionalizadas (La Conferencia Fronteriza de la Iglesia

⁵⁹ Censo general del Distrito Norte de la Baja California formado el 20 de octubre de 1895, Periódico Oficial, órgano de la jefatura política del distrito norte de la Baja California, Tomo IX, Ensenada de Todos Santos, enero 01 de 1896, num. 1, en AGN, Fondo: Aduanas Marítimas y Fronterizas, Ref.: No tiene, Ref. IIH-UABC:[24.43], 5 fs.

⁶⁰ Especialmente en la modalidad de “iglesia diáspora”, que no se interesa en hacer prosélitos entre los “nativos”, sino sólo en proseguir con la práctica religiosa que realizaban en su país de origen. Meyer, (1989), *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta, pp. 276-277

Metodista de México, la Convención Bautista de México entre otras). Estas congregaciones en el norte de la península presentaron seis rasgos generales, algunos muy diferentes de las iglesias denominacionales que se establecieron en otras regiones de la república.

En primer lugar llama la atención lo tardío de su establecimiento con respecto de las denominaciones en el resto de la frontera norte. Las congregaciones denominacionales estadunidenses se formaron en las últimas tres décadas del siglo XIX, cuando la región se integró al capitalismo, principalmente por inversiones norteamericanas en minería y ganadería, y por la construcción del ferrocarril.⁶¹ Pero, a pesar del interés que Baja California suscitó para algunos inversionistas de Estados Unidos, aparentemente no ocurrió lo mismo con los misioneros, pues no hay muchas noticias sobre ellos ni de iglesias “protestantes” entre la población bajacaliforniana hasta la primera década del siglo XX.⁶² Se tiene algunas noticias sobre un pastor presbiteriano estadunidense en Ensenada, un grupo de molkanes que entraron en 1905 en la península como parte del esfuerzo porfiriista de colonización, pero no se mezclaron con la sociedad local, y otro de mormones que huían de las legislaciones contra la poligamia en Estados Unidos.⁶³

Las causas de tal situación no son claras, y por el momento sólo podemos lanzar algunas conjeturas. Es claro que el norte de la península estaba aislado de los principales centros misioneros estadunidenses del siglo XIX, especialmente Texas y otros estados del Sur, Medio Oeste y Este de Estados Unidos. Las iglesias y asociaciones de dichas

⁶¹ Hernández, Alberto, (1999) “La formación de la frontera norte y el protestantismo”, en Galeana, Patricia (coord.) *Nuestra frontera norte*, México, AGN, pp. 62-63

⁶² En cambio, si existen congregaciones en las ciudades más importantes del norte mexicano, fronterizas con Texas, como Monterrey en 1864 y Matamoros en 1871. *Ibid.*, pp. 67, 68

⁶³ Molina, José Luis; Hernández, Alberto, (2002) “Evolución del campo religioso no católico en Baja California”, en Catalina Vázquez (coord.), *Baja California: Un presente con historia*, tomo II, UABC Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 342

regiones se encontraban especialmente activos en el trabajo misionero hacia el extranjero durante las últimas décadas del siglo XIX y gran parte del siglo XX. De hecho, en esta etapa la misma California podría considerarse territorio de evangelización para las denominaciones y asociaciones misioneras.

Lo anterior explicaría en parte el segundo rasgo: la poca importancia del misionero y la mayor participación de laicos inmigrantes en la formación de las iglesias. Debido a la escasez de estudios que registren con mayor profundidad la historia sobre algunos de las denominaciones no católicas en Tijuana, excepto el de Proffitt, y que este tema por sí sólo sobrepasa los objetivos de esta tesis, limitaremos el siguiente esbozo a dos denominaciones: los metodistas y los bautistas. Mencionaremos a algunos grupos pentecostales, pero solamente para aclarar puntos específicos sobre la relación entre las autoridades civiles y las iglesias de estos grupos.

En Baja California se establecieron las primeras iglesias denominacionales en el distrito norte, cuando fue gobernador del Territorio Abelardo Rodríguez, y cuando el conflicto entre Calles y la jerarquía católica estaba rebasando las meras declaraciones. De acuerdo a José Luis Molina y Alberto Hernández, los pioneros de las iglesias denominacionales en Tijuana fueron los bautistas, que fundaron la Primera Iglesia Bautista (PIB) en 1927 bajo el auspicio del brazo californiano de la Convención Bautista del Sur.⁶⁴

Los miembros y dirigentes de la Primera Iglesia Bautista en 1982 afirmaban que el trabajo se inició en 1922, por iniciativa de un pastor ítalo-argentino de San Diego Agostino Apra.⁶⁵ Haciéndose acompañar por otro correligionario, el “Hermano” Enrique

⁶⁴ *Ibid.*, p. 344

⁶⁵ Proffitt, Denis Thurber, (1988) *op cit.*, p. 128

Hempton, visitaban y distribuían literatura y folletos, evangelizando si había oportunidad. Por cuatro años realizaron estas actividades, período en el que lograron la adhesión de varias familias, retirándose en 1926, pues gracias al apoyo de la Convención Bautista del Sur consiguieron un local para la misión (avenida G y Calle 5^a) y recibieron al primer pastor, Aurelio Arellano. Debido al crecimiento de la congregación, principalmente por la conversión de inmigrantes rusos y armenios, el 14 de noviembre de 1928 la misión decidió organizarse como iglesia autónoma.⁶⁶ Es decir, que la asamblea de creyentes nombraría sus propios oficiales, determinaría las acciones y estrategias, así como el sostenimiento del pastor.

Por parte de los metodistas, en 1925 existía un templo en Mexicali, fundado por creyentes de origen chino que fue aceptado por la Conferencia de California.⁶⁷ En 1921 la población china en Mexicali sumaba entre 5 y 10 mil individuos, todos provenientes de la región sur del país asiático, de Cantón. La gran mayoría llegó al Distrito norte de la Baja California en una corriente migratoria creciente desde 1910, la cual alcanzó su punto máximo en 1920.⁶⁸

Podría pensarse como la hipótesis más probable que los fundadores de la iglesia metodista en Mexicali tenían algún tiempo radicando en Estados Unidos, posiblemente nacidos allí, y se habían convertido al metodismo en ese país, pero por la Ley de

⁶⁶ Morales y Ortiz, Felipe de Jesús, (2001) “Reseña histórica de la Primera Iglesia Bautista de Tijuana, Baja California”, Tijuana, B.C., México, Primera Iglesia Bautista de Tijuana, (mimeo), p.1

⁶⁷ Molina y Hernández no mencionan las fuentes de la información sobre la iglesia metodista en Mexicali, sin embargo, dan el año de 1925. Hernández; Molina, (2002) *op cit.* Entrevista con Pbro. Oscar G. Baqueiro, 11/11/2005; Baqueiro, Oscar G., (1990) *La conferencia anual fronteriza. Síntesis histórica*, México, La Dirección de Literatura y Comunicaciones de la Iglesia Metodista de México, 1990, p. 46

⁶⁸ Al analizar los registros de la Secretaría de Migración, con la información sobre ocupación dada por los migrantes chinos en Baja California, Catalina Velásquez concluye que hubo tres etapas migratorias diferenciadas: 1899-1920, integrada principalmente por trabajadores agrícolas y subarrendatarios de la Colorado Land Company; 1920-1930, principalmente comerciantes y empleados; y de 1931-1945 los chinos declaran ser propietarios de negocios varios y talleres. Velásquez Morales, Catalina, (2004) “Tres migraciones chinas en Baja California, 1899-1945”, en *Calafía*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UABC, Vol. I, Nums. 1-8, enero 2001-diciembre 2005

Exclusión China⁶⁹ (que desde 1882 prohibía la inmigración china a Estados Unidos), emigraron a Baja California tratando de evitar la deportación.⁷⁰ De esta forma, hipotéticamente los metodistas chinos llegaron a Mexicali durante el período de auge de las inmigraciones chinas al Distrito Norte de la Baja California, el cual se caracterizó por una participación mayor de población dedicada principalmente al comercio, pequeña industria o a los servicios, y que provenía de Estados Unidos o de Sonora y Sinaloa. Sin embargo, los chinos que formaron la congregación de la primigenia Iglesia El Divino Redentor fueron trabajadores cantoneses que huían de la pobreza y la guerra en su país, seguramente conversos por misioneros ingleses o estadunidenses,⁷¹ y arribaron durante la primera oleada migratoria china a Mexicali.⁷²

Mexicali experimentó un período de crecimiento debido al desarrollo de la agricultura, gracias al riego del delta del río Colorado, a las inversiones de las compañías agrícolas estadunidenses y al trabajo de inmigrantes mexicanos, provenientes de diversos

⁶⁹ “El 6 de mayo de 1882 se aprobó en Estados Unidos la Ley de Exclusión China, con la argumentación de que los trabajadores chinos ponían en peligro el orden en algunas localidades del territorio estadunidense. Con esa política, durante los siguientes diez años quedó suspendida la inmigración de trabajadores chinos y fue ilegal su entrada a Estados Unidos. En este período se legisló especialmente contra los transportes marítimos, de tal forma que se trató de controlar los movimientos y transacciones en los puertos de ese país. En caso de que el patrón de cualquier embarcación transportara desde cualquier puerto o lugar del extranjero a trabajadores chinos, se le castigaría con una multa de 500 dólares por cada uno de los que hubiera transportado; también se le podría encarcelar como máximo un año. Se establecía que cuando se detuviera a cualquier persona china cuya estancia fuera ilegal, se le “obligaría” a regresar a su país de origen, lo cual se podía hacer según la ley después de seguirles un proceso judicial que demostrara que no tenían derecho legal para permanecer en el país. De la Ley de Exclusión China sólo se exceptuaba a los funcionarios diplomáticos del gobierno chino, quienes incluso podían viajar con sus sirvientes. Con esta norma quedó cancelada la posibilidad de que los chinos pudieran obtener la ciudadanía, al menos durante los primeros diez años de su estancia.” *Ibid.*

⁷⁰ La mayoría de estos chinos no conocían Asia, eran primera o segunda generación nacidos en Estados Unidos, y no querían ir a China. *Ibid.*

⁷¹ Los conflictos en China expulsaron no sólo a muchos conversos chinos, también aproximadamente a 5 mil misioneros ingleses y estadunidenses, muchos de los cuales fueron a Latinoamérica. Meyer, Jean, (1989) *op cit.*, p. 279.

⁷² Según el testimonio de uno de los primeros pastores de la conferencia mexicana enviado a la Iglesia de Mexicali, Oscar G. Baqueiro, la iglesia posiblemente data de 1915 ó 1920. Además menciona que los miembros chinos o de ascendencia china en 1957 trabajaban en los campos de algodón, que seguían recibiendo familiares de China y que muchos venían con su lengua y sus costumbres. Entrevista con el Presbítero Oscar G. Baquero, Monterrey, N.L., 11/11/2005.

estados de la república, así como de chinos, japoneses e hindúes.⁷³ Todo esto propició la expansión de los sectores laicos nominales, que en alguna medida constituían un ambiente menos hostil a la presencia metodista, y en algunos casos más accesibles a su proselitismo.⁷⁴ Estos sectores nominales se formaron bajo el doble influjo de la desterritorialización de los referentes religiosos (ocasionada por la migración a un territorio nuevo), y a los centenarios problemas de cobertura católica, propios del campo religioso de frontera.

Además, la migración no sólo propició la formación de sectores laicos nominales, sino que también transportó familias metodistas de otras entidades que se incorporaron a El Divino Redentor.⁷⁵ Con el tiempo, estas familias mexicanas constituyeron la mayoría de la congregación, y comenzaron a requerir pastores que hablaran español. Estos especialistas, mexicanos o de origen mexicano en Estados Unidos, fueron proporcionados por la Conferencia de California, como Pedro Robles o Rosa Fe Narro, quien fue designada por la Misión Latinoamericana de la Iglesia Metodista Episcopal. Narro fue la primera mujer que ocupó el cargo de pastor principal en una iglesia metodista en Baja California.⁷⁶

El Divino Redentor de Mexicali aparece en las actas conferenciales de la Iglesia Metodista de México hasta 1953, cuando el obispo mexicano, Eleazar Guerra Olivares,

⁷⁴ El proselitismo ha sido una de las deficiencias del metodismo en México después de la Revolución. Además, el modelo eclesial metodista, a pesar de adoptar ideología y estrategias evangélicas, se orienta generalmente hacia el interior, son **iglesias familiares**. Observación participante en Nuevo Pacto, culto dominical, (5, 12, 19, 26/06/2005).

⁷⁵ Es el caso de la familia Mellado Prince. Entrevista al Doctor Abel Mellado, Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor)

⁷⁶ En su solicitud para que se le aceptase como pastora de la Iglesia Episcopal Metodista ante la Secretaría de Gobernación, la Srita. Rosa Fe Narro dijo tener 25 años de edad, ser soltera, residente de Mexicali (aunque en su registro como encargada del templo metodista asentó que su residencia estaba en Calexico), originaria de Durango y que emigró a Estados Unidos, posiblemente a Texas. Archivo: AGN, Fondo: Dirección General de Gobierno, Exp. IIH-UABC:[23.54], fs. 1, 3, 10

solicitó y consiguió que el templo y la iglesia fuera cedido por la Conferencia de California para formar parte de la Conferencia Fronteriza.⁷⁷ Por otra parte, en Tijuana la Conferencia de California no inició ninguna empresa misionera, solamente apoyó el trabajo de beneficencia social a cargo de laicos, como la profesora Carmen Meza, una migrante de cuna metodista quien administraba “La Casa de Todos”, que funcionaba en 1950.⁷⁸

Si bien, ni la Conferencia de California, ni la Conferencia Fronteriza realizaron ninguna acción para enviar un misionero o un pastor a iniciar una congregación en Tijuana, ésta se formó por el trabajo de laicos (practicantes, de cuna evangélica) inmigrantes del interior del país. Como muchos otros mexicanos, los laicos metodistas, y de otras denominaciones, llegaron a la ciudad atraídos por los efectos de su tercer período de crecimiento explosivo (1940-1950), ocasionado por el Programa Bracero, la alianza con Estados Unidos durante la Segunda Guerra mundial, la expansión de la nueva base naval del Pacífico en San Diego, y el crecimiento de las manufacturas y los servicios en la frontera.

La “mexicanización”, o proceso de integración de Tijuana con otras regiones de México seguía su marcha y en el campo religioso se observó en la nacionalización de las pocas iglesias con cobertura estadunidense (metodistas y bautistas) y la fundación de misiones de las denominaciones mexicanas. Sin embargo, los laicos practicantes o militantes de las denominaciones no llegaron motivados principalmente por el deseo de cumplir la Gran Comisión, sino por razones laborales.

⁷⁷ Baqueiro, Oscar G., (1990) *op cit.*, p. 46

⁷⁸ De acuerdo al testimonio del pbro. Baqueiro, este proyecto tuvo que cerrar sus puertas debido a que existían muchos centros parecidos, lo que hacía que fuera subutilizado. Posiblemente la causa real fue que no pudo refelejarse en un aumento de la feligresía. Entrevista con Pbro. Oscar G. Baqueiro, 11/11/2005; Baqueiro, (2005) “Inicios del metodismo en Tijuana, Baja California” (mimeo), 2005, p.1.

En el caso de los primeros metodistas, como las familias Contreras y Meza, arribaron por la demanda de servicios profesionales de la ciudad, que antes estaba orientada principalmente al turismo o actividades agropecuarias. Sobre la familia Meza no tenemos mucha información, excepto que la profesora Carmen Meza llegó a trabajar en el incipiente sistema de educación primaria y secundaria, y que sus convicciones metodistas la pusieron al frente de la mencionada “Casa de Todos”.⁷⁹ Por otra parte, del doctor Ernesto Contreras se tienen más datos debido a que publicó un libro autobiográfico, y porque su familia todavía se mantiene como parte de un sector de especialistas y laico militante vinculados a la Iglesia San Pablo.⁸⁰

Aproximadamente en 1957, junto con el doctor Contreras y su familia, un pastor metodista de Mexicali, el presbítero Oscar G. Baqueiro, que se hacía acompañar de miembros de la iglesia de Mexicali, entre ellos el contador público y agricultor Ernesto Mellado, comenzó a visitar la ciudad y a reunir a las familias metodistas con el objetivo de celebrar cultos de adoración y enseñanza. El primer culto de la iglesia metodista en Tijuana se celebró en la casa de la familia Contreras en la Calle 7^a el 15 de septiembre de 1957. Por un tiempo se reunieron en ese lugar, en el templo que facilitaba la iglesia de El Nazareno los domingos por las tardes, y en un local rentado de la avenida Quintana Roo, en donde llegó asignado el pastor Gastón Valencia. Posteriormente la congregación consiguió un terreno en la colonia Ruiz Cortines, donde a principios de la década de 1958 se constituyó la iglesia **Bethel** y se empezó a construir un templo.⁸¹

⁷⁹ Baqueiro, (2005) “Inicios del metodismo en Tijuana, Baja California” (mimeo), 2005, p.1;

⁸⁰ Contreras, Ernesto, (1999) *A mi paciente con cariño*, Interpacific Press, Chula Vista, USA

⁸¹ *Ibid.*, p.69; entrevistas a la Sra. Rita Contreras, 28/11/2003; al Obispo Jaime Vázquez Olmedo, 23/02/2004; al Sr. Eliud Elizondo Pérez, 16/03/2004; al Doctor Ernesto Contreras Pulido, 28/04/2004; a la Sra. Amelia Méndez, 20/04/2004; a la Profa. Rosa María Méndez de Valdés, 24/03/2004; al Doctor Abel Mellado Prince, 16/04/2005. Baqueiro, Oscar G., (1990) *op cit.*, p. 48.

Tercer rasgo: aproximadamente entre 1920 y 1957, estas iglesias se encontraban bajo la cobertura y auspicio de las denominaciones de Estados Unidos. Ya se había mencionado antes que la Primera Iglesia Bautista de Tijuana estuvo relacionada en sus orígenes con la Convención Bautista del Sur de California (Southern Baptist Convention), y que la Iglesia Metodista de Mexicali fue asistida por la Conferencia de California, la cual proveyó pastores, fondos para construcción, y “compañerismo”, es decir, que realizaban visitas ocasionales para ayudar en alguna actividad religiosa, de trabajo en el tiempo o de recreación.

Para esta iglesia, la asistencia y ayuda de la Convención Bautista y de las Iglesias Bautistas Americanas (American Baptist Churches) resultó sumamente importante para su institucionalización. No solamente les asistió proporcionándoles pastores mexicanos, sino que también en la compra de un terreno y la construcción de un templo, aspecto fundamental para lograr la permanencia de la iglesia. Según Proffitt, su propia reseña histórica y los informes que el pastor Felipe Escalera proporcionó a las autoridades civiles, el terreno y el templo fueron financiados por “hermanos extranjeros”, estadunidenses y canadienses.⁸²

⁸² En 1937 el pastor de la Primera Iglesia Bautista de Tijuana, Felipe Escalera, solicitó con éxito la autorización para construir un nuevo templo para la iglesia, porque el anterior era insuficiente. Pero ésta tardó más tiempo del deseado por lo que el pastor insistentemente mandó telegramas a Gobernación pidiéndola, junto con el permiso para cambiar el piano y las bancas del viejo templo al nuevo. Desafortunadamente para Escalera la subdirección de Bienes Nacionales detuvo la autorización por más de un mes, y no fue hasta 1938 que se otorgó. Posiblemente Escalera pensó que había dudas sobre la procedencia del dinero usado para construir el templo, por lo que en una de sus frecuentes peticiones para agilizar el trámite explica que los recursos fueron donados amablemente por “hermanos americanos” como muestra de cariño. El asunto amerito la intervención del embajador mexicano en Washington, el Doctor Francisco Castillo Nájera por petición expresa de Charles S Detweiler y Samuel G. Inman, Secretario de las Misiones Bautistas en la América Latina y Abogado de la Iglesia Bautista respectivamente. AGN, Fondo: Abelardo L. Rodríguez, Ref.:Serie 2.340(30)24848 Caja 121 Exp.12, fotocopia en IIH-UABC, exp:[23.49], fs. 1-25; Proffitt, Denis Thurber, (1988) *op cit.*, p. 126; Morales y Ortiz, Felipe de Jesús, (2001) *op cit.*, p.1.

Sin embargo, Escalera sólo estuvo hasta **1938**, cuando fue sustituido por Leonardo Ballesteros, quien trabajó al frente de la iglesia por 31 años. Durante su pastorado la iglesia se consolidó y se institucionalizó como una congregación con tendencia fundamentalista (la predominante entre las iglesias bautistas estadunidenses y mexicanas). A pesar de esto, o posiblemente gracias a esta característica, durante su pastorado la Primera Iglesia Bautista comenzó a expandirse en la ciudad, aprovechando una de las etapas de crecimiento explosivo de Tijuana (Ver Gráfica 4.3. Anexo Estadístico).

Como se mencionó antes, en 1947 el pastor Ballesteros solicitó a la Secretaría de Gobernación autorización para abrir al culto público tres congregaciones en las colonias Independencia, Morelos y Libertad. Entre sus argumentos Ballesteros presentó el mismo que el gobernador Rico había utilizado ante Gobernación, para conseguir permiso de apertura de los templos católicos en las mismas colonias. Sin embargo, el gobernador Alderete recomendó a Gobernación negar la solicitud, pues consideraba que ya existía el número suficiente de templos para el tamaño de la población.⁸³ A pesar de la negativa, y siguiendo el ejemplo de los pentecostales, aparentemente acostumbrados a ellas, la Primera Iglesia Bautista se expandió no sólo en las colonias mencionadas, sino en la colonia Marrón.⁸⁴

Por supuesto, para el caso de las iglesias metodistas bajacalifornianas esta relación con las iglesias de la Conferencia Metodista de California tenía cierto viso de

⁸³ Ballesteros afirma que en 1940 Tijuana tenía 16,420 habitantes, mientras que en 1947 excedía los 50,000. Según Ballesteros las colonias Independencia, Libertad y Morelos contaban con 4,000; 3,800 y 2,000 habitantes respectivamente y por esa razón era necesario y posible la creación de más misiones. AGN, Fondo: Abelardo L. Rodríguez, Ref.:Serie 2.343(309) Caja 34 Exp.6, fotocopia en IIH-UABC, exp:[24.27], fs. 1,2

⁸⁴ Entrevista con el Pastor Carlos Amaro Hernández, (pastor de la Primera Iglesia Bautista), Tijuana, BC., 23/06/2005

informalidad, pues tanto Mexicali como Tijuana estaban fuera de su jurisdicción. Sin embargo, la cercanía espacial y el compañerismo metodista pudieron más que las formas denominacionales o prejuicios étnicos, si es que los hubo.⁸⁵

Cuando en 1953 la membresía mexicana era mayoría se puso la iglesia bajo la cobertura formal de la Conferencia Fronteriza. Puede pensarse que esto no debió significar un gran cambio en la vida de esta iglesia. Aunque antes formaba parte de una jurisdicción religiosa extranjera informal y marginalmente, aprovechaba al máximo estos vínculos transfronterizos. No debe olvidarse que la estadunidense era una Conferencia bien organizada, integrada por iglesias con recursos, cuyo centro de operaciones estaba relativamente cercano, y que había asistido al Divino Redentor en los momentos cruciales de institucionalización.⁸⁶

Como parte del metodismo mexicano dependieron de la conferencia fronteriza, la cual se extendía por todo el norte mexicano, con pocos vínculos con sus centros más importantes (Chihuahua y Monterrey) que se encontraban a gran distancia.⁸⁷ Por lo tanto, es natural que el trato y la asistencia por parte de las iglesias metodistas californianas se

⁸⁵ Esto muestra un cambio importante en la religión estadunidense: el rompimiento de la identidad denominacional supeditada a la identidad étnica (propia de un modelo eclesial orientado al interior de la iglesia y de la comunidad). En los centros urbanos esta identidad étnica está más relativizada por el crisol de razas de una ciudad, así que lo que se enfatiza es la identidad denominacional por sobre las diferencias de nacionalidad.

⁸⁶ Habían provisto los pastores y les habían dado sostentimiento por cerca de 30 años, seguramente ayudaron en la construcción y reconstrucción del templo, pues se incendió. AGN, Fondo: Dirección General de Gobierno, Ref.: Serie 2.340(30)34488 Caja 121 Exp. 16, fotocopia en IIH, exp:[23.54], fs. 1, 3, 10; Baqueiro, Oscar G., (1990) *op cit.*, p. 46

⁸⁷ No sólo religiosos, sino económicos y sociales. Es decir, los seminarios estaban a gran distancia, así como las iglesias más ricas, capaces de sostener un pastor. Además, las finanzas de la conferencia no eran boyantes, especialmente en la década de 1930, en parte, sin duda a la Depresión en Estados Unidos que tuvo efectos adversos en el norte de México y especialmente para las sociedades misioneras denominacionales, accionistas de la Bolsa de Valores. En este contexto de crisis económica y política en México, por el asesinato de Obregón, desaparece la Conferencia de México de la Iglesia Episcopal del Sur (sur de Estados Unidos que había evangelizado el norte mexicano), IMES, y se fusiona con la Conferencia Metodista del Norte (1928 a 1930). Por dos ocasiones la división distrital fue reformada, lo cual creó confusión y dificulta la cobertura efectiva. *Ibid.*, p. 38

mantuvieran, excepto que no tenían que proporcionarles pastor. Al igual que la iglesia católica, la Conferencia Anual Fronteriza encontró muchas dificultades para administrar su jurisdicción noroccidental, especialmente la Baja California. Entre estas pueden enumerarse la falta de pastores, la lejanía, la mayor interacción de las iglesias de esta zona con las de Estados Unidos y el peso y la autonomía del elemento laico.⁸⁸

Por su parte, la iglesia metodista en Tijuana, **Bethel**, nació en la conferencia fronteriza en 1958, sin embargo, aunque estaba formalmente bajo su cobertura, las iglesias de San Diego, especialmente la de la calle “H”, jugaron un papel importante en su consolidación.⁸⁹ Por otro lado, al estar estas iglesias tan retiradas de los principales centros de la denominación, ésta tuvo muchos problemas para administrarlas.⁹⁰ En este sentido, puede decirse que tanto Bethel, como San Pablo posteriormente, fueron congregaciones acostumbradas a un mayor grado de libertad laica, pero también a una relación de mayor cercanía con iglesias de California.⁹¹ Por lo tanto, a pesar de que las iglesias denominacionales estudiadas en el norte de la Baja California no fueron el resultado del trabajo misionero estadunidense, sí tuvieron por mucho tiempo vínculos

⁸⁸ Especialmente para proveerles pastores con experiencia. Generalmente enviaban jóvenes solteros recién egresados de los seminarios. Generalmente, entre las iglesias denominacionales, cuando una congregación tiene laicos con mucha experiencia y capital religioso (cuna evangélica) con un pastor novel, pueden surgir conflictos. Entrevistas al Pbro. Oscar G. Baqueiro, Monterrey, N.L., 11/11/2005; al obispo metodista Jaime Vázquez, Tijuana, BC, 23/02/2004

⁸⁹ Segundo algunos informantes, el pastor de esta iglesia sandieguina, “Francisco” (Francis) se interesó mucho por apoyar esta iglesia, y realizaban visitas constantes a sus hermanos de Tijuana (predicación, días especiales, llevar el coro, jornadas de trabajo, etcétera). Pero la principal ayuda fue a recabar fondos para construir el templo. Fue él quien les sugirió a los creyentes de Bethel que realizaran comidas para las iglesias de Estados Unidos. La iglesia estadunidense proporcionaba el local (el templo), lo acondicionaba como un salón de eventos sociales, vendía los boletos y compraba una buena parte. Los metodistas tijuanenses sólo llevaban la comida, que consistía en platillos típicos mexicanos, y ocasionalmente bailables, montados y ejecutados por los profesores que formaban un sector importante de la congregación. Entrevistas a la profesora Rosa María Méndez Calvillo, 24/03/2004; Rita Cantreras, Tijuana, BC, 04/30/2004.

⁹⁰ Entrevistas al Pbro. Oscar G. Baqueiro, Monterrey, N.L., 11/11/2005.

⁹¹ Esta libertad laica es notable para los mismos pastores y funcionarios de la Conferencia Metodista del Noroeste (obispo y superintendente), para quienes la iglesia de Playas de Tijuana, Nuevo Pacto, se caracteriza por un mayor “liderazgo laico”. Entrevistas al obispo Jaime Vázquez (pastor), Tijuana, BC, 23/02/2004; al Lic. Eliud Elizondo (superintendente metodista), Tijuana, BC, 16/03/2004.

más fuertes con las iglesias de Estados Unidos, incluso, en cierta forma, dependían de ellas. Esto es verdad en cuanto a recursos materiales, para construir templos y sostener el trabajo social, pero mucho más importante con recursos religiosos, como formas de trabajo, estrategias de organización y expansión, y sobretodo, en la liturgia musical (la alabanza).⁹²

La influencia doctrinal y musical no es un asunto particular de la frontera bajacaliforniana, pero es importante debido a que esta última no sólo es uno de las herramientas litúrgicas de mayor peso en las iglesias denominacionales e independientes de origen estadunidense, sino que también juega un papel destacado en la enseñanza y el proselitismo.⁹³ Gracias a las disposiciones del gobierno mexicano para regular la actividad religiosa, pueden conocerse algunos aspectos del trabajo de la iglesia metodista de Mexicali desde una fuente no confesional.

En el acta de entrega del templo a la pastora Rosa Narro, se observa que aquel era una construcción de frente pequeño, pero de buena profundidad (12 por 40 metros), tenía dos pisos, con capacidad en un salón central para 120 personas aproximadamente (tenía 6 bancas⁹⁴ de 3 metros de largo cada una, posiblemente 6 personas podrían sentarse sin

⁹² Para Garma, la música juega un papel poco estudiado pero muy importante en el cambio religioso latinoamericano. En primer lugar porque es un elemento de comunicación cultural, que provoca emociones religiosas en los individuos, que les ayudan a tomar decisiones y compromisos durante los cultos. 2) Actúa como un elemento de cohesión entre la diversidad “protestante”. Garma-Navarro, Carlos, (2001) “From Hymn-Chanting to Worship Industry. A Study of the Transformation of Religious Music in Mexican Pentecostalism”, A paper presented at The 2001 Conference in London, CESNUR

⁹³ Garma menciona que entre los pentecostales, para el proselito iletrado es más fácil comprender la doctrina por medio de los himnos. Además, la música prepara el ambiente para el ejercicio de los dones espirituales. *Ibid.*

⁹⁴ El uso de estas bancas largas es muy tradicional en las iglesias cristianas (católicas, protestantes o de influencia reformada). Generalmente sugieren, y fomentan, relaciones familiares y de comunidad muy estrecha durante el culto y la liturgia. También se asocia a una disposición cultural donde lo dominante es la predicación. Por ejemplo, en las iglesias denominacionales, todas las bancas forman un rectángulo, que apunta hacia el púlpito, que domina todo el espacio de la nave principal. Esto indica la centralidad del predicador y el sermón (en otro término, de La Palabra). En la iglesia católica el lugar central de esta disposición espacial es ocupada por el altar, que indica la centralidad de la liturgia y la misa.

problemas, y 13 bancas de 3.50 metros, para 7 personas). Por la disposición del templo resaltan dos actividades: la música y la enseñanza. El inventario menciona que contaban con dos órganos, uno en el primer piso, en la capilla, y el otro en el sótano, que estaba acondicionado con bancas, por lo que posiblemente funcionaba como un salón de actividades sociales y de convivencia, donde hubieran podido celebrarse algunas actividades cultuales, o ser usada simplemente como bodega. El que tuvieran órganos reafirma que la música consistía en el repertorio tradicional, formado en las denominaciones estadunidenses desde el Primer Gran Despertar (aunque existen piezas más antiguas, compuestas por Lutero), cuya forma principal son los himnos.⁹⁵

La música es una de las prácticas litúrgicas-culturales en la que se han reflejado los cambios internos más importantes de los sistemas e instituciones de los subcampos denominacionales en Estados Unidos y en México. El uso de piano u órgano se relaciona directamente con la tendencia musical y con la forma de alabanza, dependiente a su vez de una idea teológica, de una concepción de la divinidad y su relación con el hombre. Por supuesto, estas son prácticas y representaciones institucionalizadas y reguladas por el núcleo religioso, por medio de la sanción y administración de la ortodoxia, las formas legítimas para relacionarse con lo sagrado.

De esta manera no sólo existe una “música” sagrada legítima, que incluye no sólo temas y una forma de expresión específicos, sino que también ritmos, instrumentos e intérpretes. Sin embargo, aunque la ortodoxia se construye para institucionalizar las acciones y las ideas, y resistir el cambio, éste llega por las múltiples vías de

⁹⁵ Himno: pieza musical y vocal formada por estrofas y un coro.

comunicación entre el campo religioso, sus sectores laicos y la sociedad (lo cual se volverá a tratar en los capítulos 4 y 5).⁹⁶

Acerca de la enseñanza llama la atención el número de salones que tenía el templo de Mexicali, por lo menos 16 cuartos podían funcionar como aulas de clases, seguramente para la Escuela Dominical.⁹⁷ Por otra parte, la pastora Narro envió en 1941 informes a la Secretaría de Gobernación sobre las actividades de la iglesia a su cargo (bautizos y matrimonios). A través de ellas se observa lo parco del crecimiento, posible indicador que las actividades de la iglesia se orientaban principalmente hacia el interior antes que en el proselitismo, o que éste no estaba orientado a la cantidad de conversos.⁹⁸

Con respecto al cuarto rasgo de los subcampos cristianos no católicos, las iglesias denominacionales, y sus iglesias hijas o de segunda generación, comenzaron albergar una mayor diversidad religiosa doctrinal y litúrgica. Por lo tanto, esto se reflejó en la procedencia denominacional de sus nuevos integrantes, y en sus respectivos capitales religiosos. Es el caso del metodismo en Tijuana, que llegó a finales de la década de 1950, junto con otros grupos, como los nazarenos. De hecho, la iglesia San Pablo es un ejemplo claro del fortalecimiento de esta tendencia. Iniciada a mediados de la década de 1960 se

⁹⁶ Cuando un joven misionero texano, junto con sus cuñados laicos, introdujeron la trompeta para acompañar las presentaciones musicales especiales en las iglesias del Compañerismo Bautista Bíblico en México, en las décadas de 1950 y 1960, recibió duras críticas por utilizar un instrumento no santo, propio del jazz y los cabarets. El misionero respondió que la trompeta era el único instrumento que anunciaría la segunda venida de Cristo. A fines de la década de 1990, el mismo misionero se oponía al uso de panderos en la alabanza juvenil debido a que era un instrumento utilizado por “pentecosteses”. Plática informal con el Pastor Harold DeVilbiss Bryson, México, D.F., 15/04/1998. Esta polémica en el fondo fue muy parecida a la sostenida entre denominacionales y pentecostales y neopentecostales con respecto a los himnos o los cantos con ritmos populares, y entre sus respectivos instrumentos: el piano contra el pandero, la batería o la guitarra eléctrica, estos últimos instrumentos del rock and roll, género sospechoso de satanismo entre algunos denominacionales. (Sermón del pastor Tomás DeVilbiss Muñoz, 12/02/1990; Garma-Navarro, Carlos, (2001) *op cit.*

⁹⁷ AGN, Fondo: Dirección General de Gobierno, Ref.: Serie 2.340(30)34488 Caja 121 Exp. 16, fotocopia en IIH, exp:[23.54], f. 7.

⁹⁸ De enero a mayo de 1941 ocho personas se bautizaron, cuatro hombres y cuatro mujeres. AGN, Fondo: Dirección General de Gobierno, Ref.: Serie 2.340(30)21169 Caja 121 Exp.11, fotocopia en IIH, exp:[23.48], fs. 3-7.

organizó como iglesia formal en 1977. Como se observará con mayor detenimiento en los capítulos siguientes, San Pablo recibió como miembros a migrantes de diversos antecedentes denominacionales.

La diversidad religiosa denominacional en Tijuana se incrementó junto con un nuevo periodo de migración explosiva (1940 a 1950) provocada por la Segunda Guerra Mundial. (Ver Anexo Estadístico, gráfica 4.2.) No solamente las viejas denominaciones estadunidenses estaban representadas, sino las de la oleada pentecostal. Sin embargo, para estas denominaciones como la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la actitud de las autoridades era francamente contraria. En 1928 el Gobierno del Territorio rechazó algunas solicitudes de autorización de apertura de culto público en Tijuana y Mexicali, obligación que por ley debían cumplir gracias al conflicto iglesia-gobierno. El argumento esgrimido por el gobernador posiblemente sea un ejemplo de los prejuicios religiosos y sociales sobre estos grupos, pues calificó sus prácticas religiosas como “repugnantes” y antihigiénicas.⁹⁹ Sin embargo, esto no detuvo a los pentecostales de Tijuana, que seguramente trabajaron sin autorización, pues en 1940 la Iglesia Apostólica de la Fe tenía una congregación en la colonia Marrón. Uno de sus miembros, Antonio Contreras Luna informó a la Secretaría de Gobernación sobre la donación hecha por uno de sus correligionarios de un lote en la misma colonia para construir un templo. Como las

⁹⁹ El gobierno del Territorio recomendó a la secretaría de Gobernación negar la autorización al pastor Segismundo Saiz, de la Iglesia Apostólica de la Fe en Tijuana “... en virtud de que, como ya ha sido informada esa Superioridad en ocasiones anteriores, las prácticas religiosas a que se entregan los adeptos de esta Fé (sic), consisten en actos fanáticos repugnantes, afectando, presos de una especie de fervor espasmódico, contorsiones y revolcándose muchas veces entrelazados hombre y mujeres, y como por lo regular tales individuos no se distinguen por su limpieza ni sobriedad, resulta que sus reuniones vienen a ser verdaderos focos de infección, habiéndose dado el caso de que la Delegación Sanitaria se haya visto obligada a clausurar uno de estos templos por considerarlo en pugna con los mas elementales requisitos de la higiene...” AGN, Fondo: Dirección General de Gobierno, Ref.:Serie 2.344(30)6 Caja 21 Exp.6, fotocopia en IIH-UABC, exp:[24.41], f.2; Ref.:Serie 2.344(30)5 Caja 21 Exp.5, fotocopia en IIH-UABC, Exp:[24.40] fs. 1-11; Ref.:Serie 2.340(30)16815 Caja 121 Exp.9, fotocopia en. IIH-UABC, exp:[23.47], fs, 1-20

escrituras estaban a nombre del donante, Contreras solicitaba la transferencia de la nacionalización del templo antiguo al nuevo. En la subdirección de Bienes Nacionales no tenían noticia de ningún templo nacionalizado en la colonia Marrón. Posiblemente ni el mismo Contreras tuviera la respectiva autorización como ministro de culto.¹⁰⁰

Por otra parte, la Primera Iglesia Bautista consolidó su núcleo y sus sectores laicos militante y practicante bajo el largo pastorado de Leonardo Ballesteros Denogian, de 1938 a 1969.¹⁰¹ A su arribo el templo construido durante el liderazgo de Escalera ya había sido inaugurado (dedicado o consagrado), sin embargo, los permisos de la Secretaría de Gobernación tardaron más tiempo.¹⁰² La iglesia le recuerda como un pastor que realizó un buen trabajo de enseñanza, especialmente con los jóvenes, pues algunos de ellos se convirtieron a su vez en ministros.¹⁰³

Tan pronto asumió el cargo, Ballesteros buscó fundar misiones de la Primera Iglesia Bautista en Ensenada.¹⁰⁴ En 1947 el pastor solicitó a la Secretaría de Gobernación autorización para abrir al culto público tres congregaciones en las colonias Independencia, Morelos y Libertad, la misma solicitud que el Vicario Torres Hurtado había realizado 3 años antes. Entre sus razones Ballesteros expuso que su congregación había crecido en demasía, y que el local era insuficiente para atender a los fieles

¹⁰⁰ AGN, Fondo: Dirección General de Gobierno, Ref.:Serie 2.342.23(30-3)1 Caja 58 Exp.5, fotocopia en IIH-UABC, exp:[24.7], fs. 1-6

¹⁰¹ Proffitt, Denis Thurber, (1988) *op cit.*, p. 129; Morales y Ortiz, (2001), *op cit.*, p.1; AGN, Fondo: Abelardo L. Rodríguez, Ref.:Serie 2.340(30)24848 Caja 121 Exp.12, fotocopia en IIH-UABC, exp:[23.49], f. 23. Aparentemente, por el apellido Denogian, Ballesteros tenía ascendencia armenia.

¹⁰² AGN, Fondo: Abelardo L. Rodríguez, Ref.:Serie 2.340(30)24848 Caja 121 Exp.12, fotocopia en IIH-UABC, exp:[23.49], f. 22

¹⁰³ “*Muchos de los miembros antiguos crecimos y nos desarrollamos bajo el cuidado y cariño del Pastor Ballesteros y su esposa Rosita García de Ballesteros quien actualmente tiene 93 años de edad, así como sus ocho hijos. Es muy significativo que muchos jóvenes de ese tiempo fueron llamados al santo ministerio: Jesús Velarde, Vahac Mardirosian y Jenny Ballesteros entre muchos.*” Morales y Ortiz, (2001), *op cit.*, p.1

¹⁰⁴ El 31 de mayo de 1938 Ballesteros solicitó permiso a la Secretaría de Gobernación para celebrar cultos en Ensenada. Sin embargo, no se encontró ningún registro sobre el destino de esta solicitud. AGN, Fondo: Abelardo L. Rodríguez, Ref.:Serie 2.340(30)24848 Caja 121 Exp.12, fotocopia en IIH-UABC, exp:[23.49], f. 25.

provenientes de las nuevas colonias de la ciudad (Libertad, Independencia y Morelos).

Asimismo presentó el mismo argumento utilizado por el gobernador Rico para que se autorizaran los templos católicos en las mismas colonias.¹⁰⁵

Sin embargo, el gobernador Alderete recomendó a la Secretaría de Gobernación negar la solicitud, pues consideraba que ya existía el número suficiente de templos para el tamaño de la población.¹⁰⁶ A pesar de la negativa oficial, la iglesia bautista seguramente recurrió a la estrategia de la incipiente Iglesia Apostólica de la Fe y abrió las misiones en las mencionadas colonias, mas una en la colonia Marrón. Aunque no se encontró constancia oficial que lo hiciera con el consentimiento de la Secretaría de Gobernación, probablemente las autoridades y la población mostraron poco interés en prestar atención a las trasgresiones de las pequeñas congregaciones no católicas. El sexenio de Ávila Camacho se caracterizó por abandonar las posiciones radicales con respecto a la Iglesia católica y la legislación orientada a restringir su participación social.¹⁰⁷ Posiblemente esta actitud se extendió al trato con las otras iglesias y para 1962 se recibió la última solicitud de registro conservada. Era de una iglesia cristiana evangélica en Mexicali.¹⁰⁸

Al incrementarse la migración del interior del país, el perfil religioso de los sectores laicos también se diversificó. Esto entrañaba una contradicción con los núcleos denominacionales establecidos en Tijuana, especialmente con los bautistas, pues al ser una de las pocas iglesias denominacionales no pentecostales, fueron el lugar de reunión

¹⁰⁵ AGN, Fondo: Abelardo L. Rodríguez, Ref.:Serie 2.343(30)9 Caja 34 Exp.6, fotocopia en IIH-UABC, exp:[24.27], fs. 1,2.

¹⁰⁶ Ballesteros afirmaba en 1940 que Tijuana tenía 16,420 habitantes, mientras que en 1947 excedía los 50,000. Recuerda que a la iglesia católica se le permitió abrir un templo en cada una de esas colonias. Según Ballesteros las colonias Independencia, Libertad y Morelos contaban con 4,000; 3,800 y 2,000 habitantes respectivamente que necesitaban atención religiosa. *Ibid.*

¹⁰⁷ Blancarte, Roberto, (1992) *Historia de la Iglesia Católica en México 1929-1982*, México, FCE/El Colegio Mexiquense, p. 73

¹⁰⁸ AGN, Fondo: Dirección General de Gobierno, Ref.:Serie 2.340(30)14 Caja 12 Exp. 42, fotocopia en IIH, exp:[23.45], 11

casi obligado para el resto de los migrantes pertenecientes a otras denominaciones. Según Proffitt, la Primera Iglesia Bautista reflejaba el crecimiento de la ciudad y su perfil social, y aunque no se extendían entre católicos, su crecimiento se realizaba por la vía de la transferencia, es decir, por medio de creyentes de otras denominaciones.¹⁰⁹

Pero ¿qué ocurrió con esos creyentes cuando la congregación creció hasta rebasar la capacidad de sus especialistas, y los otros dirigentes laicos, para atender y brindar espacios de participación a personas con el capital religioso suficiente para ocuparlos? Es probable que el asunto se resolviera por la vía del cisma, lo cual implica que en la base de estos conflictos estuviera una contradicción entre diferentes habitus y capitales religiosos., La Primera Iglesia Bautista tuvo el primero en 1949, que resultó en la formación de la Iglesia Bautista El Calvario. La segunda división tuvo lugar en 1985 cuando 70 miembros se separaron con su misión (Príncipe de Paz), la cual un año después había elevado su membresía a 125, contaban con un edificio y estaban en busca de un pastor.¹¹⁰

En 1955 comenzaron a llegar las familias metodistas, al no contar con una iglesia de su denominación en Tijuana recurrieron a la hermandad evangélica. Este fue el caso de la familia Contreras, pues comenzaron a asistir a la Primera Iglesia Bautista y trabajaron con ellos aproximadamente por un año: cantaban en el coro, diezmaban, ayudaban en la escuela dominical. Pero no podían participar de la sesión de negocios como miembros con plenos derechos por no haber sido bautizados por inmersión en una iglesia bautista.¹¹¹ En consecuencia, a pesar de tener un gran número de similitudes en cuanto a creencias y prácticas, tenían también diferencias. Es decir, rasgos propios de la identidad

¹⁰⁹ Proffitt, Denis Thurber, (1988) *op cit.*, p. 129

¹¹⁰ *Ibid*, p. 130

¹¹¹ Entrevista con el Doctor Ernesto Contreras (hijo), Tijuana, BC, 28/04/2004

metodista, y en consecuencia, su propio bagaje de capital religioso. Necesariamente entraron en contradicción con el núcleo de la institución bautista. La relación, que no aparentaba ser mala, llegó a la ruptura en 1957 cuando los Contreras pidieron prestado el templo al pastor Ballesteros para iniciar los servicios de la iglesia metodista en Tijuana.¹¹²

El espacio no es suficiente para analizar con mayor detalle la historia de la Primera Iglesia Bautista, cuestión que posiblemente se realice en otra oportunidad. Sin embargo, en la década de 1980 continuaron otros cismas en el seno de esta iglesia y sus misiones e iglesias hijas (segunda generación), además de la de Príncipe de Paz. La más importante tuvo lugar en la Iglesia de la colonia Marrón que en 1981 se separó de la Convención Nacional Bautista alegando que esta se había abierto a doctrinas y prácticas de otras denominaciones, y especialmente a las corrientes de las iglesias “carismáticas”. Defendiendo la visión fundamentalista de la institución bautista se formó la Iglesia Bautista Puerta Abierta, la cual se independizó alrededor de un liderazgo carismático, creció a niveles poco vistos para una congregación bautista y diversificó el giro religioso, formando una escuela primaria.¹¹³

En quinto lugar, el último rasgo general de los subcampos no católicos: La influencia de la renovación carismática evangélica en su modalidad independiente. Entre 1980 y 1990 se agudizaron una serie de factores propicios para las nuevas tendencias. En primer término, se mantuvo la dificultad para la cobertura institucional por parte de los

¹¹² Entrevista Sra. Rita Contreras, Tijuana, BC, 30/04/2004

¹¹³ Entrevista con el pastor Carlos Amaro Hernández, (pastor de la Primera Iglesia Bautista), 23/06/2005; plática informal con Josué, (estudiante de historia UABC) 20/16/2006. Formar una escuela no es algo nuevo en las iglesias denominacionales mexicanas. De hecho, esta suficientemente documentado que todas las denominaciones en México formaron escuelas, hospitalares y casas de beneficencia hasta que la Constitución de 1917 y la Secretaría de Educación les hiciera imposible el sostenimiento de esos colegios. Bastian, J.P., (1994) *Protestantismos y modernidad latinoamericana, historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, FCE; (1999), *Una vida en la vida del protestantismo mexicano. Diálogos con Gonzalo Báez-Camargo*, (Primera edición) Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano, México, pp.51-52

centros de las agrupaciones denominacionales de la Iglesia Metodista Mexicana, y posiblemente de la Convención Nacional Bautista.¹¹⁴ Como se observó antes, existía una relación más o menos estrecha entre las iglesias tijuanenses y sus homólogas sandieguinas, que en algunos casos podría considerarse de dependencia. Además se debe contar con la dificultad de las denominaciones mexicanas por atender las congregaciones de una entidad tan lejana.

Pero para el metodismo existía una limitación adicional, lo que Baqueiro denomina como una crisis dentro de sus Conferencias. Según este autor, los primeros indicadores fueron el colapso de los institutos teológicos metodistas y la caída de la feligresía en las estadísticas conferenciales. Aunque aparentemente se consolidaba la organización de la Conferencia Anual Fronteriza y aumentaban los cargos pastorales (las iglesias con un pastor de la Iglesia Metodista de México), muchas iglesias se separaron activa o pasivamente de la Conferencia, por lo cual las estadísticas estaban incompletas. Baqueiro lo atribuye principalmente a los efectos de la renovación carismática, la cual debilitaba la identidad eclesial y metodista, pues implicaba un rechazo a tradiciones metodistas y la revaloración de doctrinas y prácticas anteriormente no sancionadas por el núcleo religioso denominacional. A principios de la década de 1970 (en 1972) la renovación en el Espíritu o carismática comenzó a llamar la atención de laicos y especialistas en el seno del metodismo y en otras denominaciones estadounidenses en México.¹¹⁵

¹¹⁴ A pesar de que la Conferencia fronteriza había formado el distrito ExtremoOccidental en 1967, con Benjamín Valencia como superintendente, al parecer tío del primer pastor de Bethel, los problemas de administración continuaron. Baqueiro, Oscar G., (1990) *op cit.*, p. 51

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 55, 58, 59, 60, 61

Las semillas de esta renovación habían iniciado en los subcampos de Estados Unidos entre 1940 y 1950.¹¹⁶ La Conferencia Fronteriza resultó ser una de las más expuestas a esta revolución religiosa, y especialmente el distrito ExtremoOccidental, convertido en distrito Noroeste. La Baja California resultó un buen lugar para la renovación evangélica, no sólo por la cercanía con California, uno de los centros más dinámicos de la renovación y el iglecrecimiento, sino por el peso del elemento laico y las dificultades de cobertura de la denominación.¹¹⁷

La renovación tuvo efectos inquietantes en el metodismo. Por un lado, algunos de los especialistas del núcleo religioso admiraban el fervor evangélico despertado por éste, pero por otro veían con disgusto la forma en que velada o abiertamente se impugnaba la tradición metodista, lo cual debilitaba su identidad, y por lo tanto, la influencia del núcleo religioso sobre los sectores laicos.¹¹⁸ Además, este movimiento trajo aparejado el aumento numérico de las congregaciones, pero también una crisis de liderazgo. Comenzaron a aparecer divisiones y cismas en muchas iglesias. Muchos de los laicos y pastores atraídos a la renovación abandonaron la denominación y formaron congregaciones independientes, o pasaron a formar parte de ellas. Si bien, algunas iglesias se mantuvieron dentro del metodismo, otras, como San Pablo de Tijuana, La Trinidad en Monterrey y la iglesia metodista de Cabo San Lucas, lo abandonaron

¹¹⁶ Ver apartado 2.3.

¹¹⁷ Sin embargo, la primera vía de entrada, según Baqueiro, fue la frontera con Texas, por Nuevo Laredo, Tamaulipas, en la iglesia *El Divino Salvador*. De allí se esparció “como reguero de pólvora” por todo el norte, hallando un campo particularmente fértil en Monterrey, el centro más importante del metodismo en el norte de México. Según el testimonio de un joven miembro de la Iglesia de la Santísima Trinidad en Monterrey, la más importante de la Conferencia en esa ciudad y en el Norte, la influencia de la renovación llegó por medio del pastor bautista Roger Bullicot, de Castillo del Rey, que estaba asociado a la iglesia metodista. Baqueiro, Oscar G., (1990) *op cit.*, p. 57; entrevista al maestro Joel Ordaz Martínez, (pastor en Tijuana), realizada por Ramiro Jaimes, Tijuana, B.C., 09/06/2005.

¹¹⁸ Un ejemplo de lo anterior es la resistencia al bautismo infantil, una práctica tradicional de las iglesias denominacionales de la segunda oleada reformista (las llamadas “históricas”). La renovación carismática evangélica promovía el bautismo “bíblico” (voluntario y por inmersión). *Ibid.*, pp. 59, 60; Entrevista al Doctor Abel Mellado, 04/16/2005

definitivamente. Finalmente, según este autor, la apostasía o movilidad de creyentes afines a la renovación, así como las contrarias a ella, explican la falta de estadísticas y la paradójica disminución de la feligresía a pesar del crecimiento de algunas congregaciones y el aumento de cargos pastorales.¹¹⁹

La influencia de las nuevas corrientes de renovación resultó en el abandono paulatino de la ortodoxia denominacional. Las denominaciones mexicanas, como las estadunidenses, no parecían aptas para manejar la diversidad social y sus reflejos en las creencias y prácticas religiosas. Parece indudable que los cambios y los ciclos de innovación en los subcampos religiosos de los Estados Unidos tuvieron sus replicas en sus extensiones naturalizadas en México.

Una de las consecuencias de la renovación carismática evangélica fue el rompimiento de modelo eclesial tradicional, de crecimiento interno, pero también la expansión sobre sectores católicos laicos nominales, que ya se había observado con el pentecostalismo desde mucho tiempo antes. Sin embargo, la diferencia estriba en que a partir de 1972, por la década de 1980 hasta la actualidad, los grupos sociales alcanzados por la renovación no fueron sectores marginados, sino estratos sociales medios, con un perfil sociodemográfico más alto. De la misma forma, no sólo fueron los sectores nominales menos ilustrados, sino con mayor capital simbólico y educativo, quienes fueron atraídos por este movimiento peculiar, sin un núcleo religioso consolidado. Incluso algunos individuos de sectores militantes lo encontraron atractivo, especialmente de la católica Renovación Carismática en el Espíritu Santo.

Durante la década de 1980 las viejas denominaciones en México comenzaron a sentir el rompimiento con muchas de sus misiones formadas desde 1960. En Tijuana una

¹¹⁹ Baqueiro, (1990) *op cit.*, p. 61

de las más significativas fue la iglesia de San Pablo, adoptando muchas de las estrategias del iglecrecimiento, que ha levantado las megaiglesias en Estados Unidos. Posteriormente han aparecido en Corea, Australia, América Latina y en México.

3.5. La ciudad nueva y la desinstitucionalización

Cómo se había mencionado en el capítulo anterior, al formarse el campo religioso colonial el grado de integración entre los agentes del núcleo religioso católico y los sectores laicos no fue homogéneo. El territorio de la Baja California resultó uno de los menos favorecidos, debido a su lejanía y aislamiento. La cobertura insuficiente resultó en una condición de desinstitucionalización crónica, al punto de ser cuestionable la existencia de un campo religioso, más cercano a la primera definición de Bourdieu en 1971, es decir, un espacio social cuyo capital religioso es controlado por especialistas.

Sin embargo, a pesar de los largos períodos sin sacerdote, eventualmente llegaban de Sonora o San Diego. Esto significa que cuando había un sacerdote del “Clero Itinerante”, según la expresión afortunada de Jesús Ortiz Figueroa, la población acudía a la misa, a bautizar a los hijos, o a casarse. Es decir, simplemente la práctica religiosa debía esperar largos o cortos períodos sin cobertura, para reiniciarla cuando llegara un sacerdote. Aparentemente estaba implícito el reconocimiento de los laicos y del sacerdote sobre la legitimidad de sus respectivas posiciones en el campo. Las dificultades para mantener la práctica, y en este sentido, la preeminencia del especialista en el campo no deben desestimarse. Por lo pronto, el campo religioso estaba desinstitucionalizado por causas más allá del control del núcleo católico, lo cual posiblemente propició una mayor participación del creyente laico y cierto grado de autonomía. El laico podía ir, si así lo

deseaba, a la iglesia de San Diego, y de hecho muchas familias se atendieron religiosamente en la parroquia del “otro lado”.

A pesar que las iglesias denominacionales de la religión estadunidense estaban más habituadas al voluntarismo religioso, y eran más pequeñas, lo cual facilitaba el “pastoreo” de almas, en realidad padecieron una situación semejante a la católica. La falta de cobertura denominacional fue un problema a pesar de la cercanía con los Estados Unidos, cuyos misioneros, a diferencia de otras regiones de México, no llegaron a Tijuana a pesar de su vecindad y la evidente oportunidad para el evangelio en la pequeña población mexicana. En el siguiente capítulo se observará lo anterior con mayor detalle, y cómo fue la llegada de la renovación evangélica.

Por el momento resulta interesante constatar las coincidencias entre la formación de los diferentes subcampos religiosos en el norte de Baja California, el católico y los no católicos de la religión estadunidense. Ambos tuvieron lugar casi simultáneamente, sufrieron un período de consolidación más o menos prolongado (aunque el mayor fue el de la Iglesia Católica), en el cual el papel del laico fue mucho más importante que en el resto del país. Las instituciones religiosas dependieron de la cobertura externa hasta que según Proffitt “maduraron” convirtiéndose en iglesias “autopropagadas” y autónomas. Paulatinamente pasó de un campo desinstitucionalizado a uno dinámico, descrito usualmente como el de un mercado religioso plural, debido a la aparente competencia entre todos sus agentes institucionales.¹²⁰ Con la consolidación de los diversos núcleos religiosos se pasó rápidamente de la escasez a la generalización del voluntarismo laico.

¿Esto significa que las llamadas “economías religiosas”, de autores como Stark y Finke, se dinamizan por las innovaciones de la oferta (las iglesias) y no por los cambios

¹²⁰ Proffitt, Denis Thurber, (1988) *op cit.*, p.143

en la demanda (la sociedad) de bienes simbólicos de salvación? Seguramente esta es una buena explicación para estos procesos, sin embargo también es posible hacer una lectura inversa, sin reducirla a un único sentido.¹²¹ Los diferentes núcleos religiosos despegaron en situaciones relativamente equitativas cuando las ciudades del Distrito Norte se diversificaron y crecieron con mayor rapidez, especialmente entre 1930 y 1960. Administrativamente estos cambios se observaron en la sucesión de nombres para la península. En 1931 se erigieron en territorios, y para 1952 el Territorio de la Baja California fue convertido en Estado libre y soberano.

A pesar del aumento poblacional, entre los no católicos el crecimiento se estancó, o bajó en intensidad, especialmente en aquellas iglesias resistentes a los cambios en la organización y la tradición de la denominación. Las que se transformaron y adoptaron las estrategias de la renovación carismática evangélica, y del iglecrecimiento, aumentaron su membresía y asistencia cultural a la par del crecimiento de la ciudad. Aparentemente las primeras congregaciones en cambiar su modelo eclesial fueran las misiones de segunda generación en Tijuana, es decir, aquellas fundadas por las pioneras. Este rasgo es interesante, pues podría implicar un doble juego de factores, organizacional (interno) y migratorio (externo). Por un lado, las misiones tenían un menor grado de institucionalización y, por lo tanto de control. Por otra parte, se asentaron en colonias nuevas, formadas por la migración entre 1940 y 1960, más variada y numerosa que las oleadas anteriores. Aquellas trajeron individuos cuyo bagaje religioso era distinto al de la población local, el cual estaba conformado por un capital religioso más diverso, y en el caso católico, con relaciones más distantes con sus núcleos religiosos.

¹²¹ Es decir, puede considerarse una relación recíproca. Los cambios en la oferta pueden responder o no a los cambios sociales, pero indudablemente ambos ocurren en forma más o menos simultánea, y en alguna forma se interrelacionan.

4 LA IGLESIA Y LA RENOVACIÓN EVANGÉLICA INDEPENDIENTE

En este capítulo se tratará sobre el impacto que tuvieron las corrientes carismáticas en los subcampos denominacionales en México y en Tijuana durante la década de **1980**, desde una perspectiva institucional. Especialmente en el caso metodista y en una de sus iglesias de segunda generación o “hijas”, la Iglesia Evangélica San Pablo. El objetivo general consiste en presentar los factores externos e internos que propiciaron o acompañaron la llegada de la renovación carismática evangélica¹ en las iglesias denominacionales, sus características principales y sus alcances.

Para realizar lo anterior se ha dividido este capítulo en **cuatro** apartados. El **primero** trata sobre las implicaciones de la distribución espacial de la población no católica en la ciudad de Tijuana. En el **segundo** se presentan en forma somera los factores externos que han propiciado la expansión carismática, la migración y la condición fronteriza. El **tercero** explora los factores internos a la denominación y la iglesia, como subcampo religioso, y estudia el nacimiento y desarrollo de una congregación carismática evangélica surgida del metodismo, la Iglesia Evangélica San Pablo.

La exposición se organizó con base en las etapas más importantes en la vida de esta institución religiosa de la frontera bajacaliforniana. El principal objetivo de dicha periodización es observar a la iglesia en su dimensión institucional, por lo que la forma

¹ Se designa por renovación carismática al más reciente movimiento de innovación religiosa en las denominaciones de Estados Unidos, que podría considerarse como el Cuarto Gran Despertar. Más que en la unión de prácticas pentecostales con denominacionales, que sí existe pero va más allá (además del problema que no son exclusivamente pentecostales), consiste en la racionalización teológica y litúrgica de diversas prácticas y doctrinas con las estrategias del Iglecricimiento en la matriz evangélica (Bautismo del Espíritu y otras manifestaciones espirituales, doctrinas e instituciones denominacionales). Esta se extiende en dos tendencias o modalidades en la religión estadunidense: 1) creyentes pentecostales que se mezclan con denominaciones tradicionales -católicos, congregacionales, presbiterianos, metodistas, bautistas, etcétera- e incorporan la renovación. 2) creyentes denominacionales que incorporan la renovación. Sin embargo, ambas tienen un denominador común: el rompimiento o la reforma de la estructura denominacional. Esta reciente renovación de los subcampos religiosos estadunidenses se ha reforzado posteriormente por el Iglecricimiento. Ver capítulo 2.

de gobierno es el principal referente, pero se consideran también otros factores, como las creencias, la liturgia, las estrategias y la relación entre laicos y especialistas.² El **cuarto** apartado consiste en una recapitulación de los rasgos principales a lo largo del desarrollo de la iglesia, y busca delinear un panorama general de la estructuración entre el núcleo religioso y sus sectores laicos.

4.1. La geografía religiosa en Tijuana

En Tijuana la población que se ubicó como Otra Evangélica constituye el 57% de los no católicos (históricos, BNE, pentecostales y neopentecostales, otras evangélicas). Como se observó en la introducción y en el capítulo 1, esta es un porcentaje por arriba del observado a nivel nacional (38%). Como se mencionó en el capítulo 3, la comparación a nivel nacional, estatal y municipal tiene dos aspectos. Por un lado estos datos ilustran el desfase entre la construcción de las subcategorías y la respuesta de la población (apartado 1.5.). Simplemente es difícil explicar cómo es posible que las iglesias más numerosas y grandes de la ciudad, neopentecostales como San Pablo y La Arena, y pentecostales como la Apostólica de la Fe, sólo representen el 11% de la población no católica, mientras que iglesias y denominaciones más pequeñas, como se supone son las que integran las “Otras evangélicas”, agrupen más de la mitad (**Ver Anexo estadístico**, gráfica 4.1.).

Por otra parte es evidente que en Baja California y Tijuana se acentúa la tendencia de predominio de la población clasificada como Otra Evangélica por sobre las otras que conforman la población no católica (**Ver Anexo estadístico**, gráficas 3.1. y 4.1.). La disminución más sensible la tienen los pentecostales y neopentecostales, seguida por los “históricos” y finalmente BNE y Luz del Mundo. Por lo tanto, este rasgo

² Se eligió esta forma porque interesa resaltar la visión que sobre la historia de San Pablo tienen sus especialistas. Con base en este esquema analizaremos los rasgos característicos en los sistemas religiosos de la renovación carismática evangélica en Tijuana.

distintivo en Tijuana y Baja California tiene que ver necesariamente con el evangelicalismo o los “evangélicos”. Debido a los problemas en la definición de esta categoría no es posible tomar estos datos sin cierta reserva, pues desde denominacionales tradicionales hasta pentecostales independientes pueden con justicia llamarse a sí mismos evangélicos.

¿Es factible que los creyentes de las iglesias y denominaciones más numerosas (pentecostales y neopentecostales) dieran respuestas que fueran registradas como Otras evangélicas? Si esto es así, no sólo es imposible distinguir a los pentecostales de los “nuevos pentecostales”, sino que posiblemente éstos últimos, representantes de la última oleada evangélica de renovación carismática y el iglecrecimiento, se encuentren diseminados entre las otras subcategorías, principalmente Otras evangélicas.

Con respecto a la geografía religiosa, como puede observarse en los mapas 4.1 y 4.2. (Ver **Anexo estadístico**), al interior de Tijuana existe una distribución espacial de la población no católica (protestantes, evangélicos, BNE, otra religión) similar a la que se observa en la república mexicana. Es decir, las zonas centrales dominadas por la alta catolicidad mientras en las periferias gradualmente se elevan los porcentajes de población no católica.³ Es decir, los sectores urbanos de la ciudad central son, religiosamente hablando, predominantemente católicos. Estas zonas, de poblamiento más antiguo,⁴

³ Por supuesto, utilizando las fuentes censales se tienen restricciones importantes. En este grado de desagregación (por agebs, Áreas Geoestadísticas Básicas) la principal es que no es posible diferenciar entre los grupos que conforman la población no católica. Por otro lado, la ventaja principal es que se puede observar de la forma más desagregada posible que la cuestión de la cobertura de los núcleos religiosos tiene un peso importante en el cambio religioso, pero que no está libre de otros factores.

⁴ Las primeras cinco décadas del siglo XX, cuando las denominaciones estadunidenses tradicionales, con modelos eclesiales orientados al interior de la congregación, convivían con un catolicismo sin cobertura institucional consistente. Jaimes Martínez, Ramiro, (2006) “Las primeras iglesias del protestantismo histórico en el Territorio norte de la Baja California.1922-1982” ponencia presentada en las Primeras Jornadas Internacionales: Historia, Patrimonio y Frontera, Instituto de Investigaciones Históricas, UABC, 14 de septiembre.

presentan la “diversidad” religiosa más baja de la ciudad. Esto significa que en esta etapa de la ciudad los factores externos, la condición fronteriza y la migración, estaban presentes así como las opciones religiosas denominacionales. Sin embargo, éstas no pudieron expandirse en forma significativa sobre los **sectores laicos nominales**.

Cuáles fueron las causas. Por un lado, se debe considerar que en esa época las denominaciones todavía orientaban su trabajo preferentemente al interior de la congregación. El modelo eclesial era familiar, es decir, tanto en su gobierno, como en su enfoque doctrinal, el eje sobre el que giraba la iglesia era la unidad de la familia. Incluso las estrategias tradicionales de proselitismo de las denominaciones tenían como medio y objetivo fundamental a la “célula de la sociedad”.⁵ Otra característica denominacional que les imponía una orientación principalmente interna, era una fuerte separación entre los salvos (iglesia) y el “mundo”.⁶ Posiblemente ambos fueran legados de las denominaciones trasatlánticas anteriores a los Grandes Despertares en Estados Unidos, cuando muchas de las comunidades de las colonias inglesas en Norteamérica aun presentaban cierta homogeneidad y poca movilidad social. La dinámica de la sociedad de

⁵ Se oraba por familiares inconversos, se les invitaba a las funciones y actividades especiales (programa navideño, campañas evangelísticos, campamentos juveniles y familiares, paseos y días de campo) que tenía como principal finalidad atraer a los parientes y amigos de los creyentes. Las iglesias estaban conformadas, en general, por grupos de familias extensas, quienes acaparaban los cargos más importantes (generalmente una familia proporcionaba los maestros, otra los músicos, otra los organizadores. Usualmente los jefes familiares eran los diáconos). Según Bowen, las denominaciones históricas en el centro de México en la década de 1990 todavía presentaban este rasgo. Entrevista a la Sra. Amelia Méndez, 20/04/2004; Plática informal con el pastor Harold DeVilbiss, (misionero del Compañerismo Bautista Bíblico de México) 15/04/1998; Bowen, Kurt, (1996) *Evangelism and apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, London, McGill-Queen's University Press, p. 132

⁶ En la actualidad todavía existe alguna presión en iglesias, como la metodista Nuevo Pacto y en menor medida en San Pablo, que promueve la endogamia entre los jóvenes, como una forma de asegurar que no se formarían uniones mixtas (salvos con inconversos). Sin embargo, debido a que los muchachos tienen múltiples actividades fuera de la iglesia (trabajo, estudios, diversiones), es difícil cumplir con esta exigencia. Entrevista con el Lic. José Rafael Morales García (2), 29/09/2005, (congregante)

Estados Unidos, la desestatización y los movimientos de renovación fueron rompiendo o matizando esa orientación interna de las iglesias denominacionales (ver capítulo 2).⁷

Como se mencionó en el capítulo anterior la frontera bajacaliforniana no fue tierra de misión para las denominaciones estadunidenses. Las causas no son claras, y constituyen una cuestión que por el momento sólo podemos sugerir como hipótesis. Sin embargo, una posible pista puede ser que los centros denominacionales, estadunidenses y posteriormente mexicanos, como Matamoros y Monterrey, aun se encontraban muy lejos. Probablemente California fuera en ese momento (mediados del siglo XX) un espacio en el cual las denominaciones estuvieran todavía en proceso de consolidación.

Como quiera que fuese, para la década de **1950** las viejas denominaciones en México parecen haber alcanzado un umbral de crecimiento, y con excepciones como los bautistas, posiblemente las más representativas (como metodistas, presbiterianos, congregacionales) se encontraban en **crisis**.⁸ Según los datos censales de 1950 a 1970, el período cuando las denominaciones aparentemente constituían la mayoría de la población no católica en México representaban 1.18 a 1.82 por ciento de la población.⁹ Para el año 2000, con información desagregada específicamente sobre “protestantes históricos”, comprendían 0.71 por ciento de la población de cinco a más años.¹⁰

⁷ Es notable que el trabajo misionero denominacional en el siglo XIX, y primeras décadas del XX, se realizara en forma preponderante por las Asociaciones misioneras, no por las iglesias o denominaciones directamente. Estas asociaciones estaban integradas por iglesias de una misma denominación o por diferentes denominaciones con similares doctrinas y prácticas. Fueron creadas debido a que el esfuerzo misionero era demasiado grande para poder ser solventado por sólo una iglesia (que además todavía se orientaba hacia el interior). Bastian, Jean Pierre, (1994) *Protestantismos y modernidad latinoamericana, historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, FCE

⁸ Para algunos investigadores, el llamado “mainstream protestante”, denominacional, se encuentra en declive en Estados Unidos, mientras que en México las iglesias “históricas” y pentecostales se ven constantemente drenadas por la apostasía, que no les permite crecer más allá de 150 miembros. Bowen, Kurt, (1996) *op cit.*, pp. 5, 148-149.

⁹ Bases de datos del proyecto Perfiles y Tendencias del cambio religioso en México.

¹⁰ Protestantes históricos: 599,875, población de 5 años a más: 84,794,454. INEGI (2000) XII Censo General de Población y Vivienda 2000, CONTAR 2000, México, INEGI. Las causas de esta situación

Otro aspecto que no se debe soslayar es **la mecánica de la innovación religiosa**. Como todo cambio social y cultural, ésta toma elementos viejos y nuevos para construir un nuevo sistema funcional. Algunos antropólogos utilizan la metáfora del *bricolage* para explicar la reformulación de la tradición y la memoria colectiva.¹¹ El mismo mecanismo se encuentra en la religión estadunidense, la cual no sólo comparte formas religiosas compartidas, sino que en un nivel más profundo, también una serie de creencias, prácticas y formas de organización susceptibles de considerarse como elementos de una matriz “evangélica”.

En este sentido, aunque los pentecostales son parte de una renovación religiosa posterior a las denominaciones reformistas de segunda y tercera generación, toman muchas de las creencias y formas de organización de sus antecesoras, combinándolas con elementos verdaderamente revolucionarios (como los dones del Espíritu, doctrina olvidada por las denominaciones que a raíz del reto pentecostal se volvió un tema prohibido), atractivos para sectores localizados en las fronteras de la sociedad, ya sean

pueden ser variadas. Kurt Bowen y Carlos Garma presentan algunos factores que pueden incidir: la apostasía de los evangélico de segunda o tercera generación, y de aproximadamente de dos tercios de los nuevo conversos. Garma, Carlos, (1999) “Conversos, buscadores y apostásas. Estudio sobre la movilidad religiosa” en Blancarte, Roberto y Casillas, Rodolfo, (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación-FLACSO, pp. 160-170; Kurt, (1996) *op cit.*, pp. 68, 71, 72, 132. A estos se podría añadir la limitada capacidad institucional de cobertura (aproximadamente 200 personas por pastor).

¹¹ En este sentido, los símbolos religiosos son valores culturales, como tales son elementos utilizables en la construcción o reconstrucción de la memoria o la identidad colectivas. Según María Ana Portal, una sociedad construye su memoria colectiva de elementos culturales pasados y presentes, mediante una “construcción articulada y significativa de experiencias” de valores y símbolos, similares a lo que Roger Bastide ejemplifica con el *bricolage*, técnica artística que utiliza distintos elementos y materiales para formar una figura que representa, en su conjunto, algo diferente. Portal Ariosa, (1997) María Ana *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.*, México, UAM-Conaculta, p. 58

estas sociales, culturales o territoriales. Estos grupos usualmente se han distinguido por su carácter emergente o marginal.¹²

Una cuestión importante sobre Tijuana (observada en los mapas 4.1. y 4.2.), es que mientras las periferias presentan altos niveles de cambio religioso, lo cual no contradice la tesis de la precariedad pentecostal,¹³ existe un sector urbano que sí lo hace: La delegación de Playas de Tijuana, la más occidental de la ciudad, y, por lo tanto, de toda la república mexicana continental. Como puede apreciarse en los mapas, Playas de Tijuana conjunta los rangos altos de los tres indicadores representados: alto porcentaje de población no católica, y altos niveles de ingreso e instrucción escolar.

Este suburbio de Tijuana, tuvo su origen en 1959 como un fraccionamiento de sectores medios emergentes (casi todos profesionistas) de dicha ciudad fronteriza. Cuenta con todos los servicios urbanos y con una posición ventajosa con respecto a la relación transfronteriza (laboral o de esparcimiento). Sin embargo es, paradójicamente con el énfasis en la precariedad pentecostal, escenario del cambio religioso.¹⁴

¹² De esta forma las creencias de los pentecostales son afines a las denominacionales, con la excepción del ejercicio de los dones del Espíritu, así como a su forma de organización. Es importante tener en cuenta que en México el elemento laico jugó un papel central en la fundación de las primeras iglesias pentecostales, especialmente las mujeres. En 1916 doña Romanita Valenzuela en Villa Aldama, Chihuahua fundó la primera congregación de la Iglesia Apostólica de la Fe; en 1926 María Rivera de Atkinson formó en Sonora la Iglesia de Dios del Evangelio Completo; Ann Sanders, misionera danesa, comenzó en 1921 el primer templo de las Asambleas de Dios en el Distrito Federal. Sin embargo, el proceso de institucionalización de estas iglesias en México fue realizado por especialistas varones, a quienes las fundadoras les cedieron el control. Garma, Carlos, (2006) “Pentecostales”, ficha técnica del proyecto *Perfiles y tendencias del cambio religioso en México, 1950-2000*. La mayoría de estos hombres fueron pastores denominacionales o recibieron alguna instrucción de ese tipo de iglesias, por lo que es entendible que el pentecostalismo primigenio, compuesto por laicos generalmente iletrados, no haya roto con el modelo denominacional.

¹³ Algunos autores consideran que el cambio religioso en América Latina y en México tiene como escenarios principales las regiones y zonas marginadas (con altos indicadores en precariedad, informalidad y migración), y como sus principales exponentes a los pentecostales. Sin embargo, es posible que esta centralidad del pentecostalismo en el cambio religioso deba ser revisada.

¹⁴ La zona al Suroeste de la delegación Benito Juárez, la demarcación que presentó el menor grado de marginación en 1990 y 1995, también comparte esta característica con Playas de Tijuana. Lo mismo puede decirse de la zona sureste de Iztapalapa, colindante con Benito Juárez. Suárez Meaney, Tonatiuh, (1997) “Aproximación a la geografía religiosa de México” (fotocopias), México. Otro rasgo que es digno de mención es que Benito Juárez, una delegación que tradicionalmente ha tenido una presencia protestante

Para explicar esta aparente contradicción, en las siguientes páginas se presenta el estudio de una institución religiosa (iglesia evangélica San Pablo) en este contexto urbano y fronterizo tan singular, a la cual se designa como “neopentecostal”. Asimismo buscaremos a través de este estudio algunos elementos que puedan ayudar a definir esta categoría, cuáles son sus rasgos distintivos, qué se esconde detrás del término y de dónde proviene como tradición religiosa. La misma palabra los supedita, en cuanto a origen y a rasgos principales, a los pentecostales.¹⁵

Por lo tanto, la pregunta que se tendrá en mente a lo largo de este capítulo (y en alguna medida también en el siguiente) es si estas iglesias son sólo una extensión del movimiento pentecostal. Su nueva expresión en sectores sociales con mayores ingresos y niveles de educación, los cuales encuentran atractivos los discursos sobre la salud y la riqueza a través de la teología de la prosperidad, propia de dichas congregaciones. En este sentido, es necesario identificar los mecanismos de esta influencia, la cual, en caso de comprobarse podría interpretarse como una forma más de lo que algunos llaman procesos de “pentecostalización”.¹⁶ O bien, son parte de ese continuo reacomodo entre la sociedad y los núcleos religiosos, característico del campo religioso en proceso de fragmentación, cuyos subcampos se encuentran separados en mayor o menor medida del Estado.

importante, para el año 2000 contaba con 16,048 personas Sin Religión ante 12,421 protestantes. Solamente sumando la población no católica (17,170) es posible superar al sector Sin religión. Esto puede tener dos explicaciones: 1) los llamados ateos o libres pensadores al estilo ilustrado también experimentan un regreso en zonas con altos ingresos y niveles de educación. 2) Son creyentes en la trascendencia no institucional, como Nueva Era, o carismáticos evangélicos que ya no se identifican con ninguna religión y que se asocian también a indicadores de bienestar altos., Jaimes, Ramiro, (2004)“Urbanización y cambio religioso en la Ciudad de México y la Zona Metropolitana”, 1950-2000” en Collado, María del Carmen (coord.), Miradas recurrentes. *La Ciudad de México en los siglos XIX y XX*, México, Instituto Mora, tomo II, p. 341

¹⁵ Bowen supedita todo al término “evangélicos”, cuya mayoría está formada por pentecostales. Bowen, Kurt, (1996),*op cit.*, pp. 5, 6, 60.

¹⁶ Bastian, J.P.,(1994) *op cit.*, p. 252. Pero también se ha encontrado evidencia que se ha interpretado como un movimiento de influencia recíproco, llamado a su vez como un proceso de neopentecostalización en grupos pentecostales y denominacionales. Vázquez Mendoza, Lucía, (2005) *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa “Impacto Juvenil”*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, (Dir. Carolina Rivera Farfán), San Cristóbal Las Casas, Chiapas, p. 98

En este sentido serían una nueva expresión religiosa evangélica, pero no necesariamente originada en los pentecostales, sino como la reedición de la renovación religiosa que se inició con las denominaciones de segunda, tercera y cuarta generación desde el siglo XVII, y de la cual los mismos pentecostales son un eslabón más. En este sentido, forman parte de un movimiento de **recentramiento** de los campos religiosos, que buscan replantear sus fronteras, ideológicas y estratégicas, con los sectores laicos.

4.2. La migración y la condición fronteriza

Antes de proseguir, es necesario plantear la cuestión de los factores externos del cambio religioso. Es decir, delinear los procesos del cambio social que propician el rompimiento de la relación entre un núcleo religioso, en este caso el católico, y los sectores laicos. En este sentido, pocos de éstos pueden causar un cambio de perspectivas en el individuo y en los colectivos como la migración. Además, no parece existir aspecto de la sociedad tijuanense libre de relación con la migración. Cuando se menciona a la migración como factor del cambio religioso generalmente se ha hecho énfasis en la conversión de mexicanos en Estados Unidos, y en el retorno a sus poblados de origen donde inician la labor proselitista. Dicho patrón de cambio religioso, ha sido uno de los principales en las denominaciones pentecostales, en el adventismo, entre Testigos de Jehová y Santos de los Últimos Días.¹⁷ Antes de observar si la migración ha jugado un papel semejante en San Pablo, es necesario delinejar en forma muy general el proceso migratorio en Tijuana.

¹⁷ Según Migel Hernández Madrid, ante las nuevas ofertas religiosas en Estados Unidos el migrante puede tomar dos direcciones: reafirmar su práctica religiosa católica, o convertirse hacia otra religión cristiana. El mismo autor afirma que el cambio religioso es parte del cambio cultural relacionado con la emigración a Estados Unidos. Hernández Madrid, Miguel J., “Migrantes y conversos religiosos: cambios de identidad cultural en el noroeste de Michoacán”, en *Fronteras fragmentadas*, ed. por Gail Mummert, El Colegio de Michoacán-CIDEM, 1999, pp. 393

Tijuana ha conocido cuatro períodos generales de auge inmigratorio, desde su fundación hasta el año 2000 (Ver Anexo estadístico Gráfica 4.2.). El primero, bajo la influencia del desarrollo económico del sur de California, a fines del siglo XIX. Fueron los tiempos que vieron el surgimiento del pequeño caserío, cuando el Distrito Norte de la Baja California recibió población proveniente del Distrito Sur, del Noroeste de México y de Estados Unidos (empresarios agrícolas o mineros, especuladores de tierras y algún filibustero).¹⁸

Según el censo de 1895, la población total en el Distrito Norte era de 7,704. De acuerdo a los datos de dicho censo, 71.96 por ciento de los ciudadanos mexicanos declararon que la península era su lugar de nacimiento. Los migrantes provenientes de Sonora, Sinaloa y Jalisco representaban respectivamente 5.05, 3.71 y 1.22 por ciento de la población. Los extranjeros eran 13.86 por ciento, mientras los estadunidenses con 9.79 por ciento, eran el segundo grupo más numeroso, sólo detrás de los nacidos en Baja California.¹⁹

El segundo período ocurrió entre 1920 y 1930, impulsado por la “americanización” de Tijuana, que con las inversiones de los Barones de la Frontera estadunidenses fue transformada en la válvula de escape de su sociedad, moralmente

¹⁸ Según este último autor, Tijuana tenía todo el aspecto y organización de un pequeño pueblo del viejo oeste norteamericano. Berumen, Humberto Félix, (2003) *Tijuana la horrible. Entre la historia y el mito*, México, El Colegio de la Frontera Norte, p. 57

¹⁹ Campesinos y rancheros de las poblaciones rurales de las entidades de El Bajío, Nayarit, Durango y San Luis Potosí comenzaban lo que sería una larga tradición de migración a Estados Unidos para trabajar en los campos agrícolas. En 1895 representaban 3.27 por ciento de la población en el Distrito Norte de la Baja California. “Censo General del Distrito Norte de la Baja California formado el 20 de octubre de 1895”, *Periódico Oficial, órgano de la jefatura política del distrito norte de la Baja California*, Tomo IX, Ensenada de Todos Santos, enero 01 de 1896, num.1, en AGN, Fondo: Aduanas Marítimas y Fronterizas, fotocopia en IIH-UABC, exp:[24.43], foja 3.

reprimida por la Ley Volstead.²⁰ El tercero entre 1940 y 1950, por el desarrollo industrial y comercial, consecuencia de una “mexicanización” de Tijuana y la buena vecindad con Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial. A la población que viajaba para emplearse en Estados Unidos, muchos de los cuales decidieron radicar del lado mexicano y trabajar en los poblados del sur de California, se agregaron la migración interna de los estados del noroeste, del occidente y en cada vez mayor medida del resto de las regiones de México. La mayoría encontró ocupación en las nacientes industrias y el comercio fronterizos.²¹

Aparentemente el cuarto período (1980-1990) de aumento en el ritmo de crecimiento poblacional se debió a la demanda de mano de obra por las maquiladoras, y a la población que en diversas regiones del país buscaba mejores oportunidades laborales debido a las crisis económicas y al Terremoto de 1985 en la Ciudad de México.²² Todo lo anterior agregó una mayor variedad a la población migrante.²³ Entre 1990 y el año 2000,

²⁰ No hay duda de que Tijuana era una extensión de San Diego, prácticamente todas las necesidades comerciales, educativas, de salud, y hasta religiosas se suplían con los poblados del sur de California. Aunque la industria del vicio persistió después de la clausura del casino de Agua Caliente, parte de ella fue reorientada hacia el turismo familiar. Entre las medidas de Cárdenas para integrar las poblaciones fronterizas al desarrollo nacional se cuentan los avances en la carretera transpeninsular en 1935, que se concluyó hasta 1973-1974, y la ampliación de las zonas de perímetros libres en 1939. Con éstas se buscaba el surgimiento de la industria manufacturera local. Taylor Hansen, Lawrence Douglas. (2002) "The Wild Frontier Moves South: U.S. Entrepreneurs and the Growth of Tijuana's Vice Industry, 1908-1935", en *The Journal of San Diego History*, vol. 48, núm. 3 (verano), pp. 201-203; 217, 218; Berumen, Humberto Félix, (2003) *op cit.*, pp. 160, 161; Moyano Pahissa, Ángela, (1996) *Frontera. Así se hizo la frontera norte*, México, Ariel Divulgación, pp. 108-109.

²¹ *Ibid.*, pp. 123. Por otra parte, la migración interna que arribó al norte de Baja California mantuvo la tendencia registrada en 1895, pero acrecentándose en cantidad y variedad de entidades. Los estados vecinos del noroeste, Sinaloa y Sonora, y uno del occidente, Jalisco, aportaron más de 50% de la migración entre 1930 y 1960, y en 1980 fue aproximadamente 40%. Canales Cerón, Alejandro, (1995) "El poblamiento de Baja California. 1848-1950", en *Frontera Norte*, El Colegio de la Frontera Norte, Vol. 7, Núm. 13, enero-junio, pp. 12, 13.

²² En 1970 se inició el auge de las maquiladoras, que predominan en la economía local hasta 1992. Rodríguez Bautista, Juan Jorge, "Procesos de conformación urbana en la ciudad de Tijuana, B.C." en *Notas Censales*, núm. 16, 1996, p. 53

²³ De acuerdo a los testimonios de los habitantes de Playas de Tijuana, esta fue la época de la verdadera "tijuanización" de su ciudad y de su colonia. Con la consolidación de las vías de comunicación y el inicio del endurecimiento de la movilidad transfronteriza, por las políticas anti-inmigrante en Estados Unidos,

se consolidó la percepción de la ciudad “de paso”, formada por migrantes que no pudieron ingresar a Estados Unidos o regresaron, algunos por la vía de la deportación. La intensificación de la migración interna parece correr paralela al de la migración internacional.²⁴

Esta década también se caracterizó por el rompimiento de la región transnacional, que desde las primeras décadas del siglo XX tenía a San Diego como el centro de una serie de poblaciones dependientes de dicha ciudad, entre ellas Tijuana.²⁵ La frontera simbiótica, estudiada y caracterizada por Proffitt en 1982, como un espacio similar a la frontera del Oeste norteamericano, había comenzado a restringirse.²⁶

En este punto puede observarse además la vinculación parcial entre la migración tradicional a Estados Unidos, formada por población principalmente masculina, de regiones rurales, bajas tasas de migración interna y menores niveles de escolaridad.²⁷ El

Tijuana se convirtió paulatinamente en una región cada vez más distante de San Diego. Entrevistas con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor); el Doctor Franco E. Méndez Calvillo (2), 24/06/2005, (artista y fundador); la Sra. Estela Echegaray de González (2), 14/07/2005, (ayuda social, fundadora)

²⁴ El que los estados de la frontera norte sea el destino principal de la migración interna mexicana, parece indicar la estrecha relación con la migración hacia Estados Unidos. Lozano Asencio, Fernando, “Interrelación entre la migración internacional y la migración interna en México” en *Papeles de Población*, México, CIEAP/UAEM, Nueva época, Año 8, N°33, julio-septiembre, 2002, p. 88

²⁵ Los trabajos de Alegría y Mendoza proporcionan argumentos contrarios, pues no es automática la designación de Tijuana y San Diego como una región metropolitana transnacional. Sin embargo, nos parece que dichos argumentos funcionen para explicar la situación que prevalece desde las devaluaciones de 1976 y de la década de 1980 y el endurecimiento de las políticas migratorias estadunidenses, alrededor de 1994 (Operación Guardián) y su recrudecimiento a partir del 11 de septiembre de 2001. De cualquier forma, los vínculos religiosos entre San Diego y Tijuana parecen no haber mermado y tal vez son más vigorosos que en el período de formación de ésta ciudad, cuando su única relación con el exterior pasaba a través de aquella. Alegría Tito, (2000) “Juntos pero no revueltos: ciudades en la frontera México-Estados Unidos” en *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM, Año LXII, Núm. 2, abril-junio, pp. 90-93, 94-96; Mendoza, Cristóbal, (2001) “Sociodemografía de la región fronteriza México-Estados Unidos: tendencias recientes” en *Papeles de Población*, México, CIEAP/UAEM, Año 7, N°30, octubre-diciembre, pp. 50-52.

²⁶ Proffitt, Denis Thurber, (1988) “The symbiotic frontier: The emergente of Tijuana since 1769” (Tesis doctoral en Historia) Los Angeles, California, University of California, vol. I, pp. x y xv

²⁷ La migración internacional tradicional o histórica se origina en 9 estados de la República, principalmente de El Bajío: Jalisco, Aguascalientes, Colima, Guanajuato, Michoacán, Nayarit, Zacatecas, Durango y San Luis Potosí. Lozano Asencio, Fernando, (2002) “Interrelación entre la migración internacional y la migración interna en México” en *Papeles de Población*, México, CIEAP/UAEM, Nueva época, Año 8, N°33, julio-septiembre, pp. 97, 99

patrón actual de migración hacia Baja California se caracteriza por originarse en entidades que están fuera de la región tradicional de migración internacional, es principalmente urbana, con mayores niveles de escolaridad y de población femenina.²⁸

La migración no sólo es central en el poblamiento de la ciudad, también en la riqueza y variedad en las tradiciones y costumbres de los diversos bagajes culturales y sociales de los migrantes, los cuales se recomponen y adaptan al nuevo territorio. Difícilmente puede pensarse en otra expresión de movilidad social que marqué la vida individual y colectiva en forma tan poderosa, tanto en extensión como en profundidad, como la migración.²⁹ En la actualidad, en Tijuana la diversidad migratoria ha alcanzado niveles sin paralelo, la población que llega a la ciudad proviene de toda la república y de un amplio espectro sociodemográfico. Con una gama variada de niveles de escolaridad y grupos étno-lingüísticos, no es extraño encontrar individuos y familias de todo el país, junto con inmigrantes de la América Central y del Sur. Esta tendencia puede observarse al interior de la iglesia estudiada.

Con respecto a la vecindad con Estados Unidos, ya se había mencionado en el capítulo 3 que uno de los rasgos de los subcampos religiosos denominacionales en Tijuana era la pobre presencia de los misioneros. Esa característica relativiza la idea tradicional sobre la influencia del factor fronterizo en el cambio religioso.³⁰ Durante las

²⁸ *Ibid.* Es necesario considerar seriamente el papel de la mujer en la institucionalización religiosa, pues son de los agentes más activos en la participación y sostenimiento de las iglesias, tanto católicas como no católicas.

²⁹ Odgers Ortiz, Olga, (2000) “Migración y religión: la resocialización del migrante a través de la comunidad de la iglesia. (La experiencia de los mexicanos del sur de California)” Ponencia presentada en el Panel MTI-08 “Migración, identidad y participación social: migrantes mexicanos en Estados Unidos” en el XXII International Congress Latin American Studies Association, Hands Across the Hemisphere, Cooperation and Connections for the New Millennium, Miami, Florida, 16-18 de marzo

³⁰ Una concepción mecanicista de la relación, que supone que la cercanía necesariamente se refleja en una influencia mayor. Esta idea se observa en algunos trabajos, como el de Martín de la Rosa, en los que se trata cómo las iglesias estadunidenses tienen una presencia creciente por medio de centros de rehabilitación

décadas cuando Tijuana estuvo más integrada a San Diego (1910-1934) no se tiene noticia de ningún esfuerzo de tipo misionero, excepto el de los bautistas de 1922, el cual no tenía exactamente este carácter. En cambio, sí existió la ayuda social, o beneficencia, tanto de grupos e iglesias evangélicas como de católicos estadunidenses.³¹

Se puede pensar en dos posibles razones: A) La predisposición hacia la Leyenda Negra de Tijuana, la cual, como una “ciudad pecadora”, no sería un campo misionero propicio. B) El respeto jurisdiccional. Es decir, las iglesias de California calcularon que las obras iniciadas pasarían a la administración de las denominaciones mexicanas, por lo tanto decidieron dejarles el campo libre. Por lo tanto, la Conferencia Metodista de California se limitó sólo a apoyar las iglesias que se lo solicitaron, como la de Mexicali y Tijuana (ver capítulo 3).

Aunque durante el periodo comprendido de 1960 al 2005, los misioneros no fueron los intermediarios entre los recursos, materiales y simbólicos entre las iglesias de Estados Unidos y Tijuana, aquellos efectivamente llegaron, como se observará más adelante. Sin embargo, a pesar del aparente despegue o desatención misionera de las iglesias de San

y orfanatos. Sin embargo, en el caso de San Pablo aparentemente no existen muchos congregantes que se convirtieron en esa clase de instituciones.

³¹ Estos son principalmente en tres modalidades: 1) individuos que proporcionaban ayuda a los pobres de Tijuana. Es el caso de la esposa del empresario Baron Long, uno de los socios propietarios del casino de Agua Caliente en Tijuana, que en 1932 solicitó al gobierno del Territorio la exención de impuestos para importar material que se usaría para construir un albergue para las familias menesterosas que vivían en las márgenes del río Tijuana. AGN, Fondo: Abelardo L. Rodríguez, Ref.:Exp. 533.21/6, fotocopia en IIH-UABC, exp:[4.29], fs. 1-7). 2) La ayuda de denominaciones que no administran directamente las casas de ayuda. Por ejemplo, la Conferencia Metodista de California, que para 1950 brindaba asistencia en Tijuana a una institución de asistencia social (“La Casa de Todos”) dirigida por una profesora metodista. Sin embargo, esa institución cerró a los pocos años. Entrevista con el Pbro. Oscar G. Baqueiro, 11/11/2005. Según Martín de la Rosa esta es la modalidad más importante, pues para 1987 las iglesias católicas y evangélicas de Estados Unidos mantienen una gran cantidad de casas de asistencia. De la Rosa, Martín, (1987b) *La presencia de grupos norteamericanos en Tijuana*, Tijuana, Baja California, El Colegio de la Frontera Norte, p.30. 3) asociaciones ciudadanas o de otros grupos de idea, como los masones, que sostienen una obra de asistencia en forma continua. Por ejemplo, en 1932 la Sociedad Femenil Masónica, solicitó a la Primera Dama, señora de Portes-Gil, reciba una donación para ayudar a los niños pobres de Tijuana. AGN, Fondo: Abelardo L. Rodríguez, Ref.:Exp. 670/8, fotocopia en IIH-UABC, exp:[7.35], f.1.

Diego hacia Tijuana, fue evidente que la cercanía relativa y, por lo tanto, la condición fronteriza de los subcampos evangélicos en Tijuana, tuvieron un papel relevante en la vida de las instituciones religiosas. Esto ocurrió por medio de los vínculos denominacionales entre iglesias mexicanas y estadunidenses y de la iniciativa de los mismos miembros de las iglesias de Tijuana.³² En este sentido, la cercanía no propició mas misioneros, y por lo tanto, mayor institucionalización denominacional, sino que favoreció la influencia por medio de los creyentes laicos.

4.3. La trayectoria de la iglesia

4.3.1. La iglesia laica: reuniones en casas y locales, 1966-1974

Durante su periodo de formación³³ muchas iglesias denominacionales que se reúnen en casas se caracterizan principalmente por una gran cohesión interna y niveles altos de participación.³⁴ Pero también suele suceder que existe cierta “informalidad”, una especie de **desinstitucionalización** natural pasajera, cuya expresión más evidente es el “nomadismo” del grupo. Esto se debe generalmente a que una casa no puede llenar las necesidades de espacio de la congregación. Estos periodos de formación solían ser muy largos en iglesias denominacionales del centro del país, donde los precios por los bienes inmuebles eran mayores y los ingresos de las congregaciones generalmente bajos.³⁵ En la

³² En el caso de los metodistas, las iglesias “del otro lado” significaron recursos para construir templos y ayuda en el sostenimiento de los pastores. Según los testimonios, algunos pastores mexicanos tenían una mayor relación con el metodismo estadunidense que con el mexicano. Por otro lado, cuando una iglesia sin pastor, que se reunían en casas, requirió fondos para construcción, los miembros tijuanenses organizaron bailes típicos y comidas en iglesias estadunidenses para recabar fondos. Entrevista con Profesora Rosa María Méndez Calvillo, 24/03/2004, (fundadora).

³³ Ver tabla 4.4. Cronología de la Iglesia Metodista San Pablo y la Iglesia Evangélica San Pablo de Tijuana (Anexo Metodológico).

³⁴ Estilo de vida y de relaciones identificado como “sectario”. Bowen, Kurt, (1996) *op cit.*, pp. 20, 150

³⁵ Bowen, Kurt, *Evangelism and apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, London, McGill-Queen’s University Press, 1996, p. 147

Iglesia Bautista de la Capital A.R. (una iglesia del Compañerismo Bautista Bíblico de México) fue cercano a 10 años, en Centro Familiar Maranatha demoró casi 23 años.³⁶

A pesar de la relativa fuerza interna del grupo, religioso por definición, necesita un centro, un núcleo teológico y físico sobre el cual gire la acción religiosa. En otras palabras, es inevitable y necesario un proceso de institucionalización, el cual se consolida si se cuenta con un cuerpo de especialistas proporcionados por la estructura denominacional. Éste garantiza la preservación de la ortodoxia doctrinal y litúrgica.³⁷ Un elemento vital para este proceso lo constituye el templo. Sin este capital religioso, doctrinal y material, posiblemente el grupo estaría condenado al estancamiento o desaparición. Por lo tanto, la rapidez con que una iglesia puede conformar un núcleo religioso, por medio de dichos elementos (especialistas, ortodoxia y templo), asegura su institucionalización, y en consecuencia su permanencia y reproducción.³⁸

Para 1958 la iglesia metodista de Tijuana, Bethel, en alguna medida contaba ya con todos estos elementos, por lo cual se constituyó como un cargo pastoral de la Conferencia Anual Fronteriza.³⁹ Esta iglesia se había formado por la iniciativa de laicos metodistas, que habían migrado hacia Tijuana en busca de oportunidades profesionales, y

³⁶ Jaimes Martínez, Ramiro, (2001) “Pentecostalismos urbanos en la Ciudad de México: el caso de Iztapalapa”, Tesis de Maestría en Estudios Regionales, México, Instituto Mora, 2001, pp. 22-24.

³⁷ Algunos autores, desde Niebuhr, se refieren a este proceso como “denominacionalización”, que supuestamente se observa del paso de una organización tipo secta (fuerte compromiso voluntario, aislado de la sociedad), hacia una denominación (organización con especialistas y ortodoxia establecida, y con un nivel de compromiso intermedio), y finalmente el tipo “iglesia”, mucho más jerarquizada, dominante y en la cual se nace. Bowen, Kurt, (1996) *op cit.*, pp. 20, 74, 224-226.

³⁸ El problema de cobertura es similar al del catolicismo, pues generalmente la denominación puede ayudar con ayuda económica para pagar al especialista y donar dinero para la construcción o la compra de un terreno. Pero exige que después de cierto tiempo, la congregación pueda ser capaz de sostener a su pastor y edificar un templo. Observación participante Iglesia Bautista De La Capital, (26/08/1998); Plática informal con el Lic Juan Velásquez Rossiki (exrepresentante legal de la Iglesia Bautista De La Capital) 06/08/2003

³⁹ Baqueiro, Oscar G., (1990) *La conferencia anual fronteriza. Síntesis histórica*, México, La Dirección de Literatura y Comunicaciones de la Iglesia Metodista de México, p. 48

de un pastor joven de Mexicali, quien sin ningún tipo de comisión o autorización se dio a la labor de abrir misiones en Baja California y Sonora.⁴⁰

Según los testimonios orales y escritos de los protagonistas, la familia Contreras, la señora Rosario Olachea y la profesora Carmen Meza, acordaron con el pastor Baqueiro iniciar reuniones en las casas, la primera de las cuales tuvo lugar con la familia Contreras a finales de 1957.⁴¹ Posteriormente se reunieron quincenalmente en diversas casas hasta que en noviembre consiguieron en préstamo el templo de la iglesia del Nazareno, el cual utilizaban los domingos por la tarde. El pastor Baqueiro era acompañado ocasionalmente por su esposa, el señor Ernesto Mellado, Eliú Arevalo (condiscípulo de Baqueiro en el Seminario Unido) y el superintendente del Distrito Extremo-occidental, el presbítero Eleuterio Valencia.⁴²

Sin embargo, poco tiempo después rentaron una casa en la calle Quintana Roo para celebrar los servicios.⁴³ Fue en ese momento, todavía 1958, cuando la iglesia Bethel se formó como cargo pastoral, y puede decirse que la denominación comenzó a asumir el control de la nueva iglesia al comisionar al primer pastor, Gastón Valencia, sobrino del superintendente y recién egresado del seminario.⁴⁴ Por cerca de dos años estuvieron en la

⁴⁰ Entrevistas al presbítero Oscar G. Baqueiro, 11/11/2005; a la Sra. Rita Contreras, 30/04/2004; Contreras, Ernesto, (1999) *A mi paciente con cariño*, Interpacific Press, Chula Vista, USA

⁴¹ Baqueiro afirma que la primera reunión tuvo lugar en octubre, mientras que en la familia Contreras mencionan el 15 de septiembre de 1957. Entrevista al Pbro. Oscar G. Baqueiro, 11/11/2005; la Sra. Rita Contreras, 30/04/2004; al Doctor Ernesto Contreras, 28/04/2004; Baqueiro, Oscar G., “Inicios del metodismo en Tijuana, B.C.” (mimeo)

⁴² En esa época dos miembros de la iglesia metodista de Mexicali, Ernesto Mellado era uno de ellos, fueron comisionados para dirigir los servicios en Tijuana, mientras utilizaban el templo nazareno. Baqueiro, Oscar G., “Inicios del metodismo en Tijuana, B.C.” (mimeo); Entrevistas al Pbro. Oscar G. Baqueiro, 11/11/2005; la Sra. Rita Contreras, (30/04/2005); al Doctor Ernesto Contreras, 28/04/2004.

⁴³ Rentaron además otra casa aledaña para que funcionara como casa pastoral. Entrevista a la Sra. Rita Contreras, 30/04/2004.

⁴⁴ Baqueiro ya no pudo visitar más la iglesia al ser atendida por otro pastor. Entrevista a Pbro. Baqueiro 11/11/2005. Según una informante, el primer pastor de la iglesia fue un joven de Mexicali que llegó cuando las reuniones en el templo nazareno y las casas. Sin embargo, debido a su interés empresarial se marchó al poco tiempo. Entrevista a la Sra. Rita Contreras, 30/04/2004

casa de la calle Quintana Roo, en ese lapso se compró un terreno en la colonia Ruiz Cortines, en donde se construyó un templo en 1960, con ayuda de la iglesia metodista de San Diego.⁴⁵

Por cerca de cinco años la congregación funcionó y creció, principalmente por la llegada a la ciudad de familiares de los fundadores. Para 1965 tenía una asistencia aproximada entre 150 y 200 personas. En un período relativamente corto de tiempo, 7 años, la iglesia de Bethel había realizado lo que ninguna de las congregaciones metodistas del noroeste.⁴⁶ Sin embargo, aproximadamente en 1965 algunos miembros se mudaron de las colonias centrales a Playas de Tijuana, un fraccionamiento suburbano construido por una reciente industria inmobiliaria, buscando satisfacer las necesidades de sectores medios emergentes.⁴⁷ Lo arduo del traslado los domingos en la noche, para asistir al tradicional servicio evangelístico de las tardes, hizo que algunos miembros de edad madura decidieran reunirse a orar en sus casas. Pronto, casi todos los familiares de

⁴⁵ Como se mencionó en el capítulo anterior. Rosa María Méndez, 24/03/2004; Entrevista a la Sra. Rita Contreras, 30/04/2004.

⁴⁶ Segundo Baqueiro la única congregación similar era la de Mexicali, fuera de esas dos, la más antigua, la de Nogales, llevaba un ritmo de crecimiento mucho menor. Entrevista al Pbro. Oscar G. Baqueiro, 11/11/2005. Según los testimonios, la única explicación para tal éxito fueron los recursos que los metodistas de San Diego ayudaron a recabar, y la llegada a la ciudad de más inmigrantes denominacionales, muchos de ellos familiares de las familias fundadoras. Entrevistas a la Sra. Rita Contreras, 30/04/2004; a la Sra. Rosa María Méndez 24/03/2004.

⁴⁷ Este fraccionamiento surgió durante la segunda etapa de expansión urbana de Tijuana (1950-1970) como consecuencia del auge migratorio propiciado por la Segunda Guerra Mundial (1940-1950). Según investigadores como Arturo Ranfla, durante la segunda etapa de urbanización se observa un doble movimiento de expansión periférica del espacio construido que refleja las condiciones socioeconómicas de la población. Un movimiento en la periferia de la ciudad central, caracterizado por asentamientos irregulares en zonas poco adecuadas, que puede verse como la consolidación de los barrios populares ubicados principalmente al suroeste de la ciudad. Un segundo movimiento que sigue las nuevas vías de comunicación, como las zonas alrededor (500 m) de la carretera Tijuana-Mexicali y de la carretera escénica a Ensenada, con suburbios como Playas de Tijuana. La población que predomina en estas zonas tiene un perfil social medio y utiliza preferentemente el automóvil para transportarse. Esta segunda tendencia puede interpretarse como una “periferización” provocada por los fraccionamientos privados al este y oeste de la ciudad. Ranfla González, Arturo; Alvarez de la Torre, Guillermo; Ortega Vila, Guadalupe, (1989) “Expansión física y desarrollo urbano de Tijuana. 1900 - 1984” en Piñera Ramírez, David y Ortiz Figueroa, Jesús, *Historia de Tijuana. 1889-1989. Edición conmemorativa del centenario de su fundación*, Tijuana, B.C., UABC-Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC, pp. 327-334

los Méndez que se habían mudado a Playas siguieron su ejemplo, y para **1969**, la familia Mellado participó en la iniciativa de formar una segunda congregación metodista en Playas. En **1972** se adhirió la familia Contreras, dejando a Bethel sin algunos de sus “pilares”.⁴⁸

Esto implicaba la reanudación de un proceso de fundación, por lo tanto, la iniciativa volvió a laicos, algunos de los cuales contaban con la experiencia de la fundación de Bethel. Puede decirse que en esta nueva empresa los especialistas figuraron en menor medida. Sin pastores, sin templo, pero con una pequeña congregación reunida en casas, pronto comenzaron a recibir no sólo a familiares y miembros metodistas de Bethel, sino a “evangélicos” de otras denominaciones residentes en Playas, que se encontraban en la misma situación.⁴⁹

En este punto, es necesario recordar que, aunque no había especialistas seguían bajo la cobertura del metodismo, por lo cual los líderes laicos, como las familias Mellado y Contreras, organizaron al pequeño grupo de acuerdo a las doctrinas y prácticas de esa denominación.⁵⁰ Desde el principio, acordaron seguir una línea conservadora y ortodoxa, pero con suficiente apertura hacia las personas de otras iglesias denominacionales que comenzaban a asistir. La flexibilidad doctrinal volvió aceptable el liderazgo de las familias de Bethel para esos congregantes de otros credos denominacionales

⁴⁸ Entrevistas a la Sra. Amelia Méndez, 20/04/2004; al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005; a la Sra. Rosa María Méndez 24/03/2004; el obispo Jaime Vázquez Olmeda, 23/02/2004. En su estudio, Bowen afirma que la mayoría de las iglesias que él estudió en sus inicios se componían de un “núcleo” de dos o tres familias. Bowen, Kurt, (1996) *op cit.*, p. 147

⁴⁹ Entrevistas al Doctor Mellado, 16/04/2005; Sra. Rita Contreras, 30/04/2004; Sra. Amelia Méndez, 20/04/2004; a la Sra. Rosa María Méndez 24/03/2004.

⁵⁰ Ernesto Mellado había concluido estudios de pastorado para laicos, y además de haber auxiliado a la congregación de Bethel en sus inicios, había iniciado una misión metodista en Mexicali antes de mudarse a Tijuana. Por otra parte, los negocios y práctica profesionales de ambas familias parecían ir prosperar. Entrevista al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005; a la Sra. Rita Contreras, 30/04/2004; al Doctor Ernesto Contreras, 28/04/2004

(pentecostales y bautistas). Permanecieron en una misión apegada a las doctrinas y prácticas de la ortodoxia metodista, pero en el fondo permitían cierta libertad y tolerancia para las ideas y prácticas de otros evangélicos denominacionales.⁵¹

A pesar de no contar con un pastor, aparentemente nunca se consideró trabajar sin los especialistas y sin la denominación. Se debe tener en cuenta que eran creyentes militantes y practicantes en Bethel, esto había fortalecido la identidad denominacional, pues no había razón aparente para cuestionar la organización metodista. Por lo tanto, anque no hubiera un pastor dirigiendo el trabajo, las formas religiosas de la ortodoxia metodista no fueran cuestionadas. Al contrario, de acuerdo a las expectativas de casi todos, conforme creciera el grupo se requeriría en algún momento erigirse en cargo pastoral y recibir a los especialistas religiosos que el Distrito y la Conferencia designaran.⁵²

En 1972 cuando las casas de los miembros llegaron a su punto de saturación y se convirtieron en una limitante del crecimiento, fue necesario conseguir otro tipo de locales. Con el dinero de las ofrendas, a diferencia de otras iglesias en México contaban con familias con más recursos, se consiguió una cabaña del Hotel Los Girasoles.⁵³ En ese momento, 1974, la Conferencia Anual Fronteriza mandó un pastor, el presbítero Miguel Martínez.

⁵¹ Esto significa que la ortodoxia evangélica (sólo Biblia, sólo Jesús, sólo Gracia) sería el centro del nuevo grupo, dejando aspectos fundamentalmente metodistas en un segundo plano. En cierto sentido, puede decirse que el grupo, consciente o inconscientemente, sólo estaba aplicando los compromisos del metodismo con el movimiento ecuménico internacional, el cual trataba de impulsar la tolerancia y la unidad alrededor de los valores universales del cristianismo, prefiriéndolos por sobre tradiciones denominacionales. Este arreglo pareció satisfacer a todos.

⁵² Sin embargo, no es lo mismo que dirigiera un especialista, entrenado y socializado en un seminario, que formaba una identidad y lealtad denominacional más fuerte, que laicos que poseían otra clase de capital religioso y simbólico. Podría decirse, que el laico, sobretodo con educación formal, estaba mucho más cercano a lo profano, y en este sentido, más abierto a la sociedad.

⁵³ Entrevista a la Sra. Rita Contreras, 30/04/2004

Al igual que Bethel en 1960, la nueva congregación comenzó a consolidarse. En 1958 el proceso fue inusualmente rápido.⁵⁴ Esta vez fueron menos dependientes de los recursos de las iglesias estadunidenses que la condición fronteriza facilitaba. La prosperidad de algunas familias de la congregación facilitó lo anterior: donaron el terreno, aportaron la mayor parte del dinero de la construcción, e incluso, participaron activamente en el diseño del nuevo edificio.⁵⁵ El notable templo de la iglesia metodista San Pablo, uno de los hitos característicos de la ciudad, fue dedicado para Resurrección en 1976 e inmediatamente abrió sus puertas al culto público.

4.3.2. La adaptación del núcleo religioso: La etapa metodista, 1975-1984

Desde que la congregación metodista de Playas se reunía en el Hotel Los Girasoles, la Conferencia ya la había constituido como un cargo pastoral, nombrando en 1974 al presbítero Miguel Martínez como el pastor encargado.⁵⁶ Esto implicaba que la dirección laica cedió el lugar principal al especialista. En este sentido, comenzó a institucionalizarse un núcleo religioso. Sin embargo, el pastorado de Martínez podía considerarse permisivo y abierto, pues mantuvo las reuniones en las casas, realizadas entre semana, las cuales no se suspendieron a pesar de contar con un local y posteriormente con el templo.⁵⁷ Estas reuniones servían a dos propósitos fundamentales: para atraer invitados, familiares o amigos “inconversos” que de otra forma no aceptarían

⁵⁴ En 1975 el grupo era tan numeroso que el local del Hotel resultaba insuficiente. Entrevista al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005; la Sra. Estela Echegaray de González (2), 14/07/2005

⁵⁵ Entrevistas a la Sra. Rita Contreras, 30/04/2004; a la Sra. Rosa María Méndez 24/03/2004; al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005; la Sra. Amelia Méndez, 20/04/2004; el Doctor **Franco E. Méndez Calvillo (2)**, 24/06/2005

⁵⁶ Entrevista con la Sra. Estela Echegaray de González (2), 14/07/2005.

⁵⁷ Uno de estos líderes indiscutiblemente era el Doctor Abel Mellado, que a pesar de una intensa práctica profesional se mantenía muy activo en las labores de la iglesia. De hecho, Mellado combinaba ambas, pues muchos de los nuevos creyentes tenían una relación de índole profesional con él, ya fueran colegas médicos, o pacientes que podían costear la consulta y el tratamiento. Entrevista al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005.

asistir a un templo, y como un espacio de participación para los líderes laicos que anteriormente dirigían en solitario a la iglesia de las casas.

Aparentemente, el reacomodo entre los especialistas y los laicos no tuvo mayores contratiempos en esta etapa de San Pablo. La iglesia mantuvo un buen ritmo de crecimiento, propiciado por tres factores. El primero fue la construcción de un templo que además de funcional resultó arquitectónicamente atractivo.⁵⁸ El segundo fue que la iglesia mantuvo un carácter abierto y tolerante hacia otros credos. Como ya se ha mencionado, desde que la iglesia era dirigida por laicos y se reunían en casas, se habían incorporado cristianos de otras denominaciones evangélicas. Al mantener esta actitud de apertura, más creyentes sin iglesia en la ciudad optaron por acudir a San Pablo. El último factor fue la llegada a San Pablo de la renovación carismática evangélica, aparentemente con apenas dos años dentro del metodismo.

Fue en este período cuando la influencia de la renovación o avivamiento carismático comenzó a sentirse entre los laicos de San Pablo. Esta renovación ganaba terreno rápidamente entre iglesias metodistas del noreste.⁵⁹ Un sector de ellos “sentía” que había más en la vida cristiana, pero minimizado por las enseñanzas denominacionales.⁶⁰ Sin embargo, la coyuntura que dio inicio a tales prácticas fue una

⁵⁸ Como mencionamos, un templo es esencial para la institucionalización y el crecimiento de una congregación. En el deambular de un local a otro, es posible que algunas personas del grupo dejen de asistir, ya sea para ir a otra iglesia con un templo funcional, o porque se mudan a un rumbo al cual es más difícil transportarse. Esto puede impedir un crecimiento sostenido. Plática informal, pastor Edwin Hoagland, (misionero Iglesia Bautista De La Capital), 10/05/99

⁵⁹ En 1974 la renovación ya estaba asentada en iglesias de Tamaulipas y Monterrey. En 1975 la polémica sobre la pertinencia de este avivamiento en el metodismo estaba creciendo en Monterrey, entre quienes pedían controlarlo para preservar la identidad metodista y quienes apoyaban la renovación. Sin embargo, la unidad se mantuvo gracias al carisma y autoridad del obispo Joel Mora Peña. Baqueiro, (1990) *op cit.*, pp. 57, 58, 59

⁶⁰ Uno de ellos era el actual pastor de San Pablo, Abel Mellado, que ya tenía esa “inquietud” para esa época. Posiblemente tenía conocimiento de la renovación eclesial que cumplía una década en el Seminario Fuller en California, y que se extendía rápidamente, principalmente bajo la forma de “best seller” de la literatura cristiana en expansión. Entrevista al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005

“campaña evangelística”⁶¹ realizada por el pastor metodista Rubén Pedro Rivera, en 1974. Según el testimonio de Abel Mellado, este pastor fue el detonante de “un mover del Espíritu bastante fuerte en la congregación.” A partir de esa campaña, los miembros que simpatizaban con esta corriente comenzaron a practicarla abiertamente, y se reunieron los viernes por la noche en el salón social.⁶² Al parecer el pastor Martínez estaba a favor del avivamiento, como otros especialistas de la denominación, pues no sólo permitió las reuniones en las casas, sino que dio su anuencia para las reuniones de los viernes. Aparentemente, mientras en México y Monterrey se discutía sobre este “mover del Espíritu”, en Tijuana se practicaba con relativa apertura.

Para inicios de la década de 1980, San Pablo creció en asistencia (según algunos asistían aproximadamente 300 personas), pero no solamente atrayendo a familiares o amigos de los miembros, de cuna evangélica o pertenecientes a otras denominaciones, sino a vecinos del fraccionamiento que antes no habían tenido contacto con los grupos “protestantes” o los habían rechazado sin mucha indagación. La mayoría eran personas que podían considerarse católicas nominales. En un lapso muy corto de tiempo, la congregación creció y se formó en su mayor parte por “nuevos” creyentes, sin lazos familiares con la congregación metodista del período anterior y con antecedentes

⁶¹ La campaña evangelística consiste en una serie de conferencias diarias, usualmente en el templo que la convoca, pronunciadas por un pastor o evangelista itinerante de cierto renombre cuyo propósito es convencer a los inconversos de la necesidad de salvación. Como su antecesor inmediato, la reunión de avivamiento (revival meeting) tienen su origen en los “camps meetings” metodistas de Escocia y Estados Unidos durante el Segundo Gran Despertar en el siglo XVIII. Característicos de la religiosidad de zonas fronterizas de Estados Unidos, carentes de templos y ministros ordenados, estas reuniones en el campo donde se predicaba y se entonaban himnos eran una respuesta a la falta de cobertura. Fueron el antecedente de los movimientos de restauración y santidad del siglo XIX, los cuales dieron origen a los pentecostales. Wiki, “Camp Meeting”, http://en.wikipedia.org/wiki/Camp_meeting, consulta 3 de oct 2006, actualización: 21/09/2006.

⁶² Entrevista al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005.

religiosos diversos, de cuna evangélica (bautistas, pentecostales, presbiterianos) o católicos nominales recién “convertidos”.⁶³

Sin embargo, en 1982 el pastor Martínez fue transferido a otra sede pastoral, y en su lugar llegó un pastor con reservas acerca de la renovación. Aparentemente el pastor Daniel de la Cruz tenía la intención de fortalecer la identidad metodista en la iglesia.⁶⁴ El nuevo pastor suprimió las reuniones en las casas y los servicios de los viernes, y aunque no llevó las cosas más lejos fue suficiente para que algunos de los congregantes que venían de otras denominaciones evangélicas sintieran cierta inquietud. Algunos se marcharon: dos grupos que se reunían en las casas se separaron de San Pablo y formaron iglesias independientes.⁶⁵

Aunque las fricciones con el pastor De la Cruz aparentemente cesaron, el clima de inquietud en la congregación, formada en una proporción importante por “nuevos” creyentes, no socializados en el metodismo, se vio alimentada por algunas noticias de las conferencias metodistas en Estados Unidos. Los lazos de San Pablo con la iglesia metodista de México se debilitaron durante este proceso en que los especialistas (el pastor y el superintendente), apoyados por el grupo de laicos metodistas, pretendieron fortalecer la identidad y la práctica denominacional.

⁶³ Entrevistas a la Sra. Rosa María Méndez 24/03/2004, al Doctor Mellado, 16/04/2005; a la Sra. Amelia, 20/04/2004.

⁶⁴ Es interesante destacar que Daniel de la Cruz había sido añadido recientemente a la Conferencia Anual Fronteriza, pero no era ningún novato en el metodismo ni en la región. En primer término había trabajado por algún tiempo para la Conferencia del Centro, de donde era originario, y donde la renovación aparentemente todavía no provocaba un impacto tan hondo. En cuanto a su trabajo en Baja California, Bethel era su segunda asignación, pues por lo menos había pastoreado en El Divino Redentor de Mexicali antes de ser transferido a Tijuana. Baqueiro, (1990) *op cit.*, p. 58; Entrevista con el ingeniero Iván Lozano Casavantes, 03/04/2004.

⁶⁵ Una estaba dirigida por el Doctor Peña que inició una iglesia en la colonia 20 de noviembre que actualmente tiene cerca de 700 miembros. Entrevista al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005.

En 1984 la preocupación del grupo mayoritario en San Pablo, simpatizante de la renovación, se acrecentó debido a algunas noticias aparecidas en publicaciones del metodismo mundial. Primero creció la sospecha que el Concejo Mundial de Iglesias,⁶⁶ del cual la Iglesia Metodista Episcopal formaba parte, junto con la Iglesia Metodista de México, había sido penetrado por la Teología de la Liberación y apoyaba los movimientos guerrilleros centroamericanos. En segundo lugar, se mencionó que la Iglesia Metodista Episcopal de Estados Unidos no sólo aceptaba a miembros homosexuales, sino que les permitía la ordenación pastoral. Por último, dichas publicaciones del metodismo estadunidense dieron cabida a opiniones teológicas extremadamente liberales, las cuales llevaban a dudar sobre doctrinas consideradas fundamentales, como la inspiración plenaria de la Biblia.⁶⁷

La Junta de Administradores de San Pablo discutió la situación y acordaron enviar cartas a las Conferencias mexicanas para pedir una explicación, la cual no llegó en el plazo estipulado ni en términos aceptables para los remitentes. La relación con las autoridades denominacionales comenzaron a volverse tensas, y en una junta distrital, cuyo objetivo era meramente administrativo, la cuestión llegó a un rompimiento definitivo. El obispo, quien sorpresivamente para Mellado estuvo presente, el superintendente y el pastor abandonaron la junta y declararon que para evitar una

⁶⁶ El organismo del movimiento ecuménico más importante en el mundo. Es una asociación de iglesias cristianas que fue fundada en 1948 en Ámsterdam, con representantes de 147 iglesias y denominaciones. <http://wcc-coe.org/wcc/who/service-s.html> (fecha de consulta: 10/09/2006).

⁶⁷ Estas fueron las razones esgrimidas en la polémica que se suscitó, según la mayoría de los testigos presenciales de ambos bandos que fue posible entrevistar. Debemos asentar que no es el interés de este trabajo esclarecer cuál de los dos lados tenía la razón, sino analizar estos argumentos en tanto expresiones de una “afinidad electiva”, no sólo con respecto a una orientación teológica relacionada a un trasfondo socioeconómico, sino también con un determinado tipo de **capital religioso**. Entrevistas al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005; Amelia; a la Sra. Rita Contreras, 30/04/2004; a la Sra. Rosa María Méndez 24/03/2004, al obispo Jaime Vázquez, Tijuana, B.C., 23/02/2004

confrontación mayor lo mejor era salir de San Pablo, pero se mantendrían en la denominación con aquellos que quisieran seguirlos. Cerca de 30 personas, con una convicción o identidad metodista más profunda, les secundaron y mantuvieron la congregación metodista en Playas de Tijuana. Otros decidieron abandonar la congregación para asistir a otras iglesias.⁶⁸ Los que se quedaron nombraron como pastor principal al único investido como tal, el señor Ernesto Mellado Botello.⁶⁹ Debido a lo avanzado de su edad, también nombraron como pastor asistente a su hijo, el doctor Abel Mellado Prince.⁷⁰

En estos años la Conferencia Anual Fronteriza sufrió otras deserciones de congregaciones divididas por la renovación: San Pablo, Piedras Negras; Bethel y La Trinidad en Chihuahua; Cabo San Lucas, Baja California Sur; La Trinidad en Monterrey y otras más. Según Baqueiro, las divisiones en algunos casos dieron inicio a otras congregaciones adheridas a la Conferencia Anual Fronteriza. De acuerdo a este autor metodista “...la efervescencia renovada creó crisis de liderazgo que no siempre fuimos sabios en administrar; aunque sí creció el celo evangelizador, de alguna manera apagado entre nosotros.”⁷¹

Con base en esta cita se puede apreciar que para Baqueiro una de las consecuencias de la renovación fue la crisis de liderazgo, mientras que el ocaso del celo evangelizador sería una condición de fondo. Con respecto a la primera aparentemente el

⁶⁸ Entrevistas al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005; Vázquez, Ivan Lozano, Samuel, Carrillo, a la Sra. Rosa María Méndez 24/03/2004; a la Sra. Rita Contreras, 30/04/2004; al Doctor Ernesto Contreras, 28/04/2004.

⁶⁹ El sr. Ernesto Mellado había completado los estudios denominacionales como pastor estando en Mexicali. De hecho no sólo había acompañado al pastor Baqueiro cuando inicio el trabajo en Tijuana y estuvo a cargo de Bethel por un tiempo, sino que en Mexicali había iniciado una misión en el ejido Juárez. Entrevista al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005.

⁷⁰ Entrevista con el Prof. **Simeón Ángel** de Anda García (1), 20/07/2005; al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005; el Mtro. Manuel Guillermo García De la Chica (1), 07/08/2005.

⁷¹ Baqueiro, (1990) *op cit.*, p. 61

diagnóstico del presbítero es correcto. Sin embargo, puede considerarse que al no poder “administrar” la crisis, el papel de los especialistas en la expansión de la renovación se constituyó en una causa. Ésta no se explica sólo por el estancamiento de los seminarios metodistas, los cuales formaban especialistas insuficientemente preparados para tratar con sectores laicos cada vez más educados e inquietos.⁷² En este sentido, posiblemente el problema no sólo tenga que ver con planes de estudio o profesores capacitados, sino con una caída en la cantidad y la calidad de las vocaciones, similar a la enfrentada por la iglesia católica.⁷³

Por otro lado, la pérdida del celo evangelizador tampoco era nueva. En México el estancamiento numérico fue notable en el metodismo antes y después de la Revolución de 1910-1920.⁷⁴ Sin embargo, todas las denominaciones estadunidenses presentaron este comportamiento, aunque los bautistas parecen ser los más atípicos no se puede soslayar que siempre han sido subcampos religiosos marginales.⁷⁵ En cierta forma, ambos factores parecen desembocar en algo que Max Weber llamó “rutinización del carisma”, que según

⁷² Bowen encontró que el pastorado de las iglesias pentecostales y denominacionales estudiadas entre 1990 y 1995, contaba con una preparación ligeramente superior, pero por muy poco, a sus laicos. Bowen habla de nivel secundaria. En un escenario de crisis de los seminarios metodistas, según Baqueiro, pensando que el pastorado metodista de la década de 1980 tuviera un nivel similar al encontrado por Bowen en la década de 1990, esto significa que la diferencia era mucho mayor a favor de los líderes laicos de San Pablo, algunos con posgrados. Bowen, Kurt, (1996) *op cit.*, p. 145

⁷³ Las quejas de los laicos sobre la preparación o compromiso del pastorado o el sacerdocio denominacional no son nuevas. Se encuentran tanto en católicos como en “protestantes”. Desde la segunda oleada Reformista en Inglaterra hasta las descripciones de viajeros y escritores en el México independiente se observa este problema en las grandes estructuras eclesiales del cristianismo occidental. Es posible pensar entonces que sea una característica del campo religioso cristiano y no un problema coyuntural o localizado en una iglesia específica o un país.

⁷⁴ Bastian, Jean Pierre, (1999) *Una vida en la vida del protestantismo mexicano. Diálogos con Gonzalo Báez-Camargo*, (Primera edición) Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano, México, p. 56

⁷⁵ Una de las críticas que algunos exponentes de la renovación carismática evangélica aderezan contra las denominaciones es que son congregaciones minúsculas, “muertas” espiritualmente, sin el poder de Dios al que apagan con sus servicios solemnes y su pastoral de orientación interna. Observación participante, Centro de Integración Familiar Maranatha, Iztapalapa, D.F., 03/01/2001

este autor ocurría en todas las instituciones sociales de la modernidad occidental, no sólo las religiosas.⁷⁶

En este sentido, el proceso estructural que provocó la crisis de liderazgo y la pérdida del celo evangelizador en las denominaciones es la institucionalización. Ésta fija las estructuras religiosas de la denominación, preparándola para la preservación y reproducción del capital religioso. Sin embargo, los sectores laicos se encuentran sometidos a cambios sociales profundos y vertiginosos que terminan rebasando muchos de los controles de los sistemas religiosos de la denominación.

4.3.3. Formación de un núcleo religioso: El período de ajuste, 1985-1988

Durante esta etapa San Pablo tuvo un crecimiento moderado, si se le compara con los años posteriores. Según el pastor, al iniciar tenían cerca de 120 congregantes entre adultos y niños. Además de los creyentes metodistas, algunos otros dejaron de asistir como secuela de los problemas internos. Durante los cuatro años siguientes, la iglesia se reestructuró como subcampo religioso, es decir, se tuvo que formar de nuevo un núcleo, tanto de especialistas como de creencias y prácticas, así como replantear las relaciones de este núcleo con los sectores laicos.

El primer aspecto, fue la reformulación a partir de cosas “viejas y nuevas”. Es decir, de prácticas y creencias denominacionales con algunas innovaciones de los subcampos estadunidenses. Con respecto a la estructura organizativa el principal cambio fue una reducción del cuerpo de especialistas, con menor especialización sobre los

⁷⁶ Weber, Max, (1984) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, , p.335

saberes religiosos y mayor profesionalización o preparación sobre los saberes mundanos.⁷⁷

En este sentido, San Pablo, como casi todos los cuerpos de especialistas denominacionales de la religión trasatlántica y estadunidense en el nivel de la congregación local, presenta un pastorado muy reducido. Pero además, formado por muchos elementos laicos, con un fuerte voluntarismo. Sin embargo, a pesar de no haber pasado por el entrenamiento especialista, los laicos eran más competentes en saberes profesionales y científicos.⁷⁸ Es decir, que las iglesias denominacionales de segunda y tercera generación (como el metodismo), presentaban un cuerpo de especialistas más pequeño y menos especializado en saberes religiosos que el de la iglesia católica, o las denominaciones del *mainstream* de la religión estadunidense. Por lo tanto, San Pablo tuvo un cuerpo de especialistas más reducido, con menor capacitación religiosa pero una mayor competencia profesional que sus antecesores metodistas, pues los dos pastores actuales cuentan con estudios de posgrado.⁷⁹

⁷⁷ Casi todos los integrantes del Consejo de Ancianos son profesionistas o empresarios que dan su tiempo y esfuerzo sin tener ningún tipo de interés pecuniario sobre los bienes y ofrendas. Lo mismo se puede decir de casi todos los líderes de ministerio y sus ayudantes. En San Pablo son 20 personas que reciben un salario, entre los pastores, las secretarias y recepcionistas, el contador y algunos líderes de ministerio con alta especialización, como el director de música. Entrevista con el Doctor Abel Mellado, 25/04/2005. Esta profesionalización es llamada por Gabriela Meléndez como proceso de especialización de los grupos cristianos evangélicos para abarcar a más sectores sociales y persuadirlos o evangelizarlos. Meléndez, Gabriela, (2001) “Las nuevas formas de evangelizar a la juventud tijuanense por parte de grupos cristianos evangélicos”, (mimeo), Tijuana, p. 40

⁷⁸ Este rasgo es usual en las denominaciones estadunidenses y trasatlánticas, cuyo voluntarismo atraviesa casi todas su estructura y actividades. En el metodismo no sólo los pastores tienen voz y voto en las Conferencias, sino que existen delegados laicos que pueden votar y ser votados. Baqueiro, (1990) *op cit.*, p. 37. Parece ser que esto se debe a que los requerimientos de la especialización religiosa necesaria en los pastores-sacerdotes, no siempre es compatible con la necesidad de profesionalización (especialización en otro tipo de saberes, técnicos y científicos) en otras áreas de la vida administrativa de la denominación. Por lo tanto se requiere de laicos que lleven a cabo esa función. Por ejemplo en Nuevo Pacto un empresario sin preparación religiosa formal ni remuneración ha sido por mucho tiempo el encargado del ministerio de finanzas de la iglesia y de la Conferencia del Noroeste. Entrevista con el Ing. Oliverio Ruiz Pulido, (encargado de finanzas), 17/03/2004.

⁷⁹ Entrevistas al Doctor Abel Mellado Prince (8), (pastor), 29/04/2005, y al Ingeniero. **Carlos** Perea Zaldívar (2), (pastor), Tijuana, B.C., 05/07/2005

El segundo resultó mucho más revolucionario, pues significó un cambio del modelo y orientación eclesial. Al despojarse de las restricciones denominacionales, la iglesia San Pablo buscó un enfoque más externo a la congregación, abierto al “mundo”. Algunos de estos cambios fueron implementados rápidamente, pero algunos llevaron más tiempo, sin contar otros que fueron ensayados y desechados.

Aunque otras iglesias de la Conferencia Anual Fronteriza se separaron del metodismo en la misma época que San Pablo, al parecer la mayoría lo hizo encabezada por sus pastores. La iglesia de Playas fue una de las pocas, quizá la única, que quedó bajo la autoridad de un laico sin estudios pastorales previos. Aunque el pastor Ernesto Mellado contaba con ellos, el peso de la labor lo llevó su hijo. Sin embargo, tan pronto como estuvo al frente, el doctor Abel Mellado aceleró su resolución de abandonar la práctica médica,⁸⁰ que ya había decidido dejar tiempo atrás, y tomó cursos de eclesiología, iglerecimiento, uso de los dones espirituales y consejería pastoral en el Seminario Fuller de Pasadena, California.⁸¹ En esa época las enseñanzas de los profesores del seminario, especialmente Carl George y el doctor Peter Wagner, habían tomado una relevancia de magnitudes revolucionarias en los subcampos religiosos de Estados Unidos y del extranjero, especialmente en Corea.⁸²

⁸⁰ En la cual había realizado una brillante carrera. Junto con su suegro, el Doctor Ernesto Contreras Rodríguez, había fundado el Centro Médico del Mar, el primer hospital especializado en oncología y patología en el noroeste, y había completado posgrados y cursos en México y en el extranjero. En este sentido, no encajaba en el perfil promedio del pastor denominacional de la época. A diferencia de las primeras generaciones de pastores metodistas, cuyos seminarios y colegios formaron docentes, escritores y periodistas de calidad, durante la segunda mitad del siglo XX los pastores decayeron en su perfil educativo. Bastian, (1999) *op cit.*, p. 26

⁸¹ “Fuller theological seminary” en http://en.wikipedia.org/wiki/Fuller_Theological_Seminary (fecha de consulta: 21/03/2006); <http://www.fuller.edu/> (fecha de consulta: 21/03/2006)

⁸² El Doctor Huin Cho, pastor de la megaiglesia más grande de Corea, y del mundo, fue capacitado por Carl George. Entrevista, Abel Mellado, 01/06/ 2005

En este sentido, una de las primeras medidas fue restablecer las reuniones en las casas, que habían probado su efectividad proselitista, y extender el estilo de culto de la reunión de los viernes a todos los cultos en el Santuario principal. Sin embargo, a pesar de existir mayor libertad para adorar en un servicio más “contemporáneo”, no se suprimió toda la herencia denominacional. El pastor Abel Mellado trató de mantener las formas y doctrinas evangélicas tradicionales, especialmente a través de la enseñanza bíblica, buscando sostenerla en “un alto nivel” para no caer en excesos.⁸³ Algunos de los miembros de esa época recuerdan que el pastor se mantuvo con un estilo de predicación muy formal y tradicional.⁸⁴

Por otra parte, la reorganización de la estructura de gobierno y administración de la iglesia ocurrió seis meses después de la salida del pastor De la Cruz.⁸⁵ El principal cambio fue que la iglesia se volvió autónoma. Puesto que no formaba parte de una denominación, toda la organización giró alrededor de la iglesia local. Sin embargo, el gobierno congregacional, que en la práctica funciona en las iglesias metodistas a pesar de la estructura episcopal,⁸⁶ fue reemplazado por un sistema de autoridad más vertical. Las asambleas plenarias fueron erradicadas, y la figura del pastor fue el eje sobre el cual giró la organización eclesial.

Sin embargo, esto no significa que el pastor se volviera la instancia de autoridad final o única. La Junta de Administradores se convirtió en un Consejo de Ancianos,

⁸³ Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor)

⁸⁴ Con impecable presentación, Mellado tomaba posición en el púlpito e iniciaba una disertación atrayente, pero todavía solemne. Entrevista a Ángel de Anda, 07/20/2005

⁸⁵ La salida del pastor fue en enero de 1984. Ese lapso de tiempo se debió a que todavía esperaron una contestación del metodismo nacional. Según Mellado, no podían acceder a las peticiones de San Pablo y hacer una declaración oficial debido a que no podían enemistarse con la Iglesia Metodista Unida de Estados Unidos, que les proveía de recursos. Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor).

⁸⁶ Rivera, Carolina; Jaimes, Ramiro, (2006) “Metodistas”, ficha técnica del proyecto *Perfiles y tendencias del cambio religioso en México, 1950-2000*.

encargados de vigilar la condición espiritual de toda la iglesia, incluido el pastor. A pesar de eso, es evidente que la figura pastoral tomó mayor autoridad como iglesia independiente que bajo la denominación, cuyo sistema de itinerancia tenía precisamente el propósito de evitar demasiada influencia pastoral.⁸⁷

Las comisiones o comités metodistas se convirtieron en ministerios. Conforme fue creciendo la iglesia estos se fueron diversificando. Mientras Abel Mellado se afianzaba como el pastor principal, algunos de los otros elementos del núcleo religioso, creencias y prácticas comenzaron a reformarse. De acuerdo con Mellado y la observación al interior de la iglesia, la renovación ocupó un lugar importante en su estructura, pero no suplantó totalmente las creencias y prácticas tradicionales. Siendo el mismo Mellado bastante ortodoxo, buscó cierto equilibrio entre lo contemporáneo y lo tradicional, tanto en la liturgia como en el trabajo proselitista.

Los servicios se volvieron el espacio para una alabanza con música acorde a los gustos y experiencia de los sectores sociales que se buscaba alcanzar. Al mismo tiempo se mantuvo un esquema de orden, flexible, pero al fin y al cabo estructurado siguiendo los lineamientos denominacionales. Se incorporaron instrumentos y ritmos que desplazaron del lugar primordial a los tradicionales himnos y al órgano, pero estos no desaparecieron tan rápidamente y la predicación mantuvo un lugar preeminente.⁸⁸ Los rituales denominacionales no fueron desechados: la Comunión y el bautismo. Sin embargo, tuvieron un enfoque diferente. Mientras el primero se mantuvo relativamente abierto, podía participar cualquier persona de cualquier denominación evangélica, el segundo se reformuló en sentido fundamental: sólo se bautizarían personas voluntaria y

⁸⁷ Entrevista al Pbro. Oscar G. Baqueiro, 11/11/2005

⁸⁸ Entrevista al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005

concientemente por inmersión.⁸⁹ También se mantuvieron las celebraciones tradicionales denominacionales: Semana Santa, Navidad, Pentecostés, el día de la Reforma. Sin embargo, una de las principales, Navidad, es ocasión de presentaciones especiales, involucrando obras teatrales o conciertos, que sobrepasan en preparación y recursos a los tradicionales programas navideños de las denominaciones.⁹⁰

La enseñanza bíblica fue sostenida, junto con la alabanza, como una de las prioridades. La Escuela Dominical tampoco fue eliminada, sin embargo, fue evidente, sobretodo en las etapas posteriores a 1990, que no era de las actividades más concurridas.⁹¹ Los ministerios orientados al proselitismo y fortalecimiento del compromiso (grupos de hogar, evangelismo, visitación, programas especiales, etcétera) recibieron un impulso especial en recursos y en capacidades, volviéndose más dinámicos e inventivos.

Doctrinalmente se mantuvo una actitud abierta hacia otras denominaciones, pero evitando el ecumenismo o liberalismo doctrinal (modernismo). De hecho, la tolerancia sólo se restringía a un universo conservador y fundamental, pero sin llegar al legalismo estricto, como algunos pentecostales y bautistas. Al renunciar a formar una identidad cerrada denominacional se relativizaron doctrinas y posiciones tradicionalmente polémicas. El bautismo, el Rapto, la pérdida de la salvación (al parecer uno de los últimos vestigios de la vieja controversia entre arminianismo y calvinismo), la segunda venida de

⁸⁹ Desde sus inicios como iglesia metodista, San Pablo adoptó esta actitud inusual en el metodismo, el cual permiten el bautismo de infantes y por aspersión. Jaimes, (2006), *op cit.*

⁹⁰ Entrevista al Doctor Abel Mellado, 16/04/2005; Observación participante Iglesia Bautista de la Capital, realizada por Ramiro Jaimes, México, D.F., (19/12/1998).

⁹¹ Esta tendencia se puede observar incluso en iglesias denominacionales, como Nuevo Pacto de Playas, o la Iglesia Bautista de la Capital en el Dstrito Federal.

Cristo, el milenio, los dones, etcétera, fueron considerados no esenciales para una relación saludable con Dios y con la iglesia.

Sobre el trabajo proselitista, en general se preservaron las reuniones en las casas y eventos especiales en el templo y fuera de él.⁹² Sin embargo, los resultados no se observaron en el corto plazo, sino que aparentemente dieron fruto a partir de 1988, cuando Mellado instrumentó un cuestionario cuyo objetivo era proveer un espacio de participación al nuevo miembro. La idea del cuestionario surgió de un curso del doctor Wagner en el seminario Fuller (uso de los dones espirituales), tenía por objetivo que el nuevo miembro identificara sus dones espirituales⁹³ para poder inscribirse en un ministerio y participar en él.⁹⁴ Aparentemente como resultado se detuvo en mayor medida, por lo menos en ciertos sectores militantes y practicantes y momentáneamente, la circulación de creyentes o la apostasía, características de las iglesias no católicas en México.⁹⁵

Prácticamente todas las reformas provenían de los subcampos estadunidenses. Las estrategias, doctrinas y enfoques del iglecrecimiento, así como la música y las letras de los cantos. Mucho de esto se incorporó por la vía del especialista, es decir, el pastor

⁹² La campaña evangelística en su forma tradicional fue desechada, y fue sustituida por una versión más flexible, más parecida a las antiguas *camps meetings* y a las cruzadas de los evangelistas de carpas en el Medio Oeste estadunidense de la primera mitad del siglo XX.

⁹³ Los dones son dados a la iglesia por Dios, y ésta tiene libertad para usarlos, pero sin abusar de ella. Debe haber orden y propósito para ejercitarlos, no deben usarse para alardear, ni los dones ni las manifestaciones (como el canto y la música). No hay dones más importantes que otros, y difícilmente alguien podrá tener todos los dones. Segundo el pastor, el don más importante en San Pablo es la enseñanza. Entrevista al Doctor Mellado, 25/05/2005

⁹⁴ Aparentemente, las reuniones de hogares antes de dicho año atraían tanto a creyentes de cuna evangélica como nominales católicos (por supuesto, estos últimos en mayor cantidad, ver capítulo 5). De acuerdo a la percepción del pastor Mellado, más que las reuniones de las casas, la inclusión de personas con un catolicismo nominal comenzaron a superar por mucho al de procedencia denominacional cuando se implementó el cuestionario del Doctor Wagner. Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor)

⁹⁵ Según Kurt Bowen, una de las causas de la desaceleración en el crecimiento no católico en México es que ingresan nuevos conversos en parecida proporción de la que deserta. Bowen, Kurt, (1996) *op cit.*, p.218

Mellado lo había asimilado en sus lecturas y contactos con las iglesias de Estados Unidos. Más tarde él mismo había estudiado en el Seminario Fuller.⁹⁶ Pero no fue él único, como se observará en el capítulo 5, otros laicos también jugaron el mismo papel, aunque no con la misma influencia del pastor. Pero otro tipo de creencias llegaron junto con las innovaciones. No eran nuevas ni propiamente doctrinales, aunque su aplicación es parecida y su importancia similar. Nos referimos a los supuestos de un fundamentalismo estadunidense reformulado.⁹⁷

Algunas de sus batallas simbólicas siguieron siendo las mismas: los debates sobre la evolución, la creación, el diluvio, el fin del mundo, el Anticristo, Israel, la escatología, rechazo al alcohol, la promoción de la pureza sexual y el anticomunismo. Pero se agregaron otras, la homosexualidad, las drogas, el SIDA, el aborto, y a partir de 2001 el Islam y el terrorismo. Todas, en alguna medida, constituyen transgresiones a la ley de Dios, que parten de una equivocada interpretación bíblica por parte de la sociedad. Por lo tanto, en última instancia los enemigos son los mismos que en la década de 1920 y 1950, el modernismo y el liberalismo en muchas de sus formas. De esta manera, como defensor de la inspiración plenaria de la Biblia, este fundamentalismo arremete contra problemas sociales inexistentes en el texto sagrado, pero contra los cuales siempre se pueden esgrimir los principios bíblicos. Es decir, valores y representaciones reinterpretados por cada generación de creyentes, y adaptados a sus problemas y circunstancias.⁹⁸

⁹⁶ Del Doctor Wagner tomó el mencionado cuestionario para encontrar una tarea dentro de la iglesia a cada persona que llegaba. Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 25/05/2005

⁹⁷ Puede pensarse que el fundamentalismo de la década de 1920 y 1950 no fue muy exitoso. Pero el nuevo fundamentalismo era menos ingenuo, contaba con más recursos, argumentos e integraba uno de los pilares ideológicos del conservadurismo estadunidense que comenzaba a tomar fuerza en la década de 1980.

⁹⁸ En este sentido, la **renovación carismática** y del **iglecrecimiento**, constituye una reacción contra el liberalismo educativo, político, social y sus políticas (como el multiculturalismo) de lo sociedad y de los subcampos religiosos. Por lo tanto, pueden considerarse como otro frente de la tendencia conservadora en

Esto con respecto a los elementos innovadores de la renovación carismática. Con respecto su origen, se puede considerar que dicha renovación y el iglecrecimiento se trasmitieron gracias a una circulación transnacional de elementos religiosos más vigorosa que en el pasado, incluso la influencia denominacional también comparte esta característica. Esta vez los vínculos tradicionales, los misioneros, cedieron en importancia. Como se dijo antes (capítulo 3 y 4), la evangelización de Tijuana no la realizaron los misioneros estadunidenses, sino los laicos y especialistas ligados a las denominaciones evangélicas.⁹⁹

Es decir, la minoría religiosa denominacional, socialmente marginal, comenzó a moverse fuera de sus “cuatro paredes”. No sólo por las convicciones ministeriales, también por el impulso que la sociedad mexicana tomó entre 1940 y 1950, específicamente en la frontera norte. Para finales de la década de 1970 e inicios de 1980, bajo el influjo de la renovación carismática y el iglecrecimiento, congregaciones como San Pablo se separaron de las denominaciones y de su esquema de trabajo y organización. El vehículo de estas innovaciones fueron los agentes individuales por medio de los productos de una creciente industria musical y literaria cristiana en Estados Unidos. Laicos y especialistas por igual comenzaron a consumirlas y a implementarlas con el objetivo de construir una iglesia eficaz en su funcionamiento y en su reproducción.

la sociedad estadunidense, como lo son los fundamentalismos denominacionales (como el de la Convención Bautista del Sur) y los Bíblicos No Eangélicos (como mormones).

⁹⁹ Puede pensarse que los misioneros tenían limitaciones como agentes del cambio religioso, y posiblemente resultaron decisivas: la lengua, el prejuicio antiestadunidense (aunado al antiprotestante), el prejuicio anticatólico (por parte del misionero, y tal vez el antimexicano), una posición fundamentalista por parte de algunos de ellos, y una idea muy estricta sobre la observancia de ciertas prácticas y creencias de la tradición denominacional estadunidense, como el puritanismo, rechazo al alcohol, al baile y otras.

4.3.4. El período de crecimiento, 1989-1996

Aunque la investidura pastoral ganó fuerza, Mellado no la utilizó en forma desproporcionada. Al contrario, conocedor de las estrategias del iglecrecimiento y aparentemente convencido que si pretendían seguir creciendo requería un pastorado diversificado, imposible para una sola persona a pesar del talento y la capacidad. En esta etapa se permitió el surgimiento de otros pastores de la congregación.¹⁰⁰

En 1990, el pastor Mellado y el Consejo de Ancianos convencieron a uno de sus integrantes para aceptar el cargo pastoral, Carlos Perea.¹⁰¹ Para 1988, los sistemas eclesiales de San Pablo parecían funcionar mejor. Entre 1988 y 1989 la congregación alcanzó el número de 500 personas, fue necesario ampliar el santuario principal casi al doble de su capacidad.¹⁰² El ritmo de crecimiento de la congregación se aceleró y en 1990 debieron celebrar dos servicios dominicales: en dos años habían doblado el tamaño de la asistencia. En un lapso de tiempo similar, 1993, se celebraron tres cultos.

Este crecimiento no sólo respondía a las innovaciones de San Pablo, sino a la expansión del fraccionamiento de Playas, que para esas fechas reflejaba el nuevo período de auge migratorio de Tijuana, 1980-1990 (Ver Anexo Estadístico, Gráfica 4.2.). De hecho, desde principios de la década de 1980, el fraccionamiento también había comenzado a sufrir cambios importantes. A finales de la década de 1970 dejó de ser administrado por la compañía inmobiliaria y el municipio se hizo cargo. Esto significó que algunos servicios comenzaron a tener problemas, como la recolección de basura, la pavimentación y el cuidado de áreas verdes. Para mediados de la década de 1980 las

¹⁰⁰ En la Iglesia Batista de la Capital del Distrito Federal este aspecto ha sido particularmente evitado por la figura del pastor principal. Todos los pastores asistentes son reclutados de otras congregaciones o seminarios. Plática informal con el Lic Juan Velásquez Rossiki (ex diácono), 06/08/2003

¹⁰¹ Entrevista con el Ing. **Carlos** Perea Zaldívar (2), 05/07/2005, (pastor)

¹⁰² Ademas de las estrategias nuevas, regresaron muchos de los que habían salido cuando el problema de 1984. Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor)

devaluaciones golpearon al sector de la construcción y proliferaron casas para un mercado menos pudiente y el espacio disponible se saturó.¹⁰³

Según la apreciación de los pastores y considerando la capacidad del templo, entre 1988 y 1996 la congregación dobló su tamaño aproximadamente dos veces. Por supuesto, la segunda ocasión, entre 1990 y 1996 era más numerosa, y por esa razón los especialistas de San Pablo lo consideran como el período de crecimiento. Este se puede explicar no sólo por los factores externos, como el continuo crecimiento de la ciudad y de Playas de Tijuana, sino por la aplicación de las estrategias del iglecreimiento, que permitía no sólo mayor alcance en el mensaje en sectores laicos, sino la permanencia relativa de muchos de estos nuevos conversos.

Sin embargo, no sólo se aplicaron de acuerdo al criterio del pastor Mellado y los ancianos, sino que aproximadamente en 1990, San Pablo ingresó a una organización paraeclesial relacionada con una de las mayores megaiglesias en Estados Unidos. En 1990 el director de Willow Creek Asociación,¹⁰⁴ familiar de Mellado, los invitó a trabajar con ellos. El pastor aceptó y en ese momento comenzó una nueva reorganización de ministerios siguiendo el modelo de la megaiglesia de Chicago.

Entre 1994 y 1995, la relación se hizo más estrecha, al grado que San Pablo comenzó a traducir el material educativo de la asociación, a implementarlo y distribuirlo en México, América Latina y España. Uno de los frutos principales de la reorganización del trabajo eclesial fue el ministerio de Enlace, que buscaba identificar los dones de los

¹⁰³ La percepción de muchos de los primeros colonos fue que la calidad de vida en el fraccionamiento ya no era la misma. En cierta forma sintieron que una colonia muy distinta al resto de la ciudad, que había mantenido cierta distancia con la mala imagen de la población fronteriza, se estaba “tijuanizando”. Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor); Platica informal con Luisa Ruiz (vecina de Playas).

¹⁰⁴ Organización formada por la Iglesia Willow Creek, una megaiglesia localizada en los suburbios de Chicago, Illinois. http://www.willowcreek.com/wca_info/ (fecha de consulta; 21/03/2006)

nuevos miembros y canalizarlos al trabajo de un ministerio donde pudieran ejercitarse. Esta estrategia detiene la circulación de creyentes, posiblemente no en forma total, pero si lo suficiente para llenar auditorios y templos mucho más grandes que los edificios de las iglesias denominacionales evangélicas.¹⁰⁵

Otro ministerio que propició el crecimiento y el mantenimiento de los nuevos conversos fue el de las células o grupos de hogar. Las reuniones en las casas se han practicado en San Pablo desde su formación. Sin embargo, a partir de su relación con la Asociación Willow Creek, el enfoque cambió.¹⁰⁶ El pastor principal afirma que la iglesia busca mantener sus servicios dominicales y sus cerca de 80 ministerios, junto con las células como trabajo de base. El objetivo es que toda la iglesia se reúna en células entre semana, y en ellas se realice todo el trabajo proselitista y se fomente la convivencia o vida comunal. En cierto sentido, es una estrategia para elevar el umbral de crecimiento, basado en la cobertura pastoral y el sentimiento de comunidad, formando células que realizan la función de las unidades familiares del modelo denominacional.

Las megaiglesias como Willow Creek fundamentan su crecimiento en la diversificación y profesionalismo del mensaje evangélico, con el objetivo de generar espacios de participación para los miembros con capital religioso anterior

¹⁰⁵ Por ejemplo, en la iglesia metodista Nuevo Pacto, de Playas, con una asistencia que aproximadamente oscila entre 300 a 500 personas, casi todos los puestos dirigentes son ocupados por miembros de pocas familias. Por esta razón existen menores oportunidades de participación, y mayores márgenes de movilidad, que en las iglesias denominacionales tradicionales que en megaiglesias como San Pablo o La Arena. OP Nuevo Pacto, 15/06/2005

¹⁰⁶ Al principio, como iglesia independiente, usaron el modelo de Carl George (enfoque de grupos pequeños), pero ante las nuevas estrategias del trabajo de células, como la colombiana Visión Celular, Mellado ha hecho adaptaciones compatibles con la congregación y con la visión que él mismo tiene sobre esta. Según él, Visión Celular no es aplicable, porque sólo funciona para células sin iglesia, es decir, que no existe una congregación local, sino que el trabajo se realiza en las células. No tienen ministerios, todo el trabajo se realiza en las células y se reúnen periódicamente en un evento masivo. Generalmente en un estadio o un auditorio. Otro modelo es una iglesia con células, una iglesia que tiene el trabajo de células como uno de sus ministerios, y los creyentes pueden asistir o no. Finalmente, existe la iglesia en células, el patrón utilizado en San Pablo, en el cual *“toda la iglesia está enfocada en su cuidado pastoral y reproducción a través de las células”*. Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 01/06/2005.

(denominacional), y de esa forma propiciar un ambiente emotivo y entretenido para los buscadores-consumidores.¹⁰⁷ San Pablo parece buscar lo mismo. Cada dos meses existe un servicio especial para todas las células, en las que se invita por primera vez al templo a los nuevos creyentes, a quienes se ofrece un servicio pequeño y conciso, centrado en evangelismo. En este servicio especial, donde se tiene un momento de alabanza y bienvenida, se presenta claramente el mensaje de salvación, generalmente a través de una obra de teatro con una pequeña predicación.¹⁰⁸

En resumen el papel de las células es: 1) Alcanzar a personas que no estarían dispuestas a ir a un templo, pero sí a la casa de algún amigo o vecino para escuchar el mensaje de salvación. 2) Suplir la interacción cara a cara y la vida comunal, observada en la iglesia antes de su crecimiento explosivo. En las reuniones de las células, generalmente se tiene una pequeña platica, oración, posiblemente alabanza, y al final un refrigerio y convivencia.¹⁰⁹ Como se mencionó antes, existen cerca de 80 ministerios en San Pablo, con aproximadamente 600 personas involucradas en su dirección y administración.¹¹⁰ Algunos se enfocan al servicio social (repartición de despensas, ayuda a casas hogares, orfelinatos, asilos, visita a cárceles, centros de rehabilitación contra adicciones, etcétera),

¹⁰⁷ Kaczorowski, Laura M., (1997) "Willow Creek: Conversion without commitment", distinguished majors honor thesis paper, University of Virginia Department of Sociology, 11 May en <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/superch.html> (fecha de consulta: 21/07/2006)

¹⁰⁸ Observación Participante, Gran Evento, Templo San Pablo, en Playas de Tijuana, Tijuana, B.C., 20/07/2005

¹⁰⁹ Entrevistas con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor); el Ing. **Carlos** Perea Zaldívar (2), 05/07/2005, (pastor); Eliseo Martín del Campo Hernández (2), 08/09/2005, (líder de célula); Observación participante, San Pablo, célula, realizada por Ramiro Jaimes, Tijuana, BC, (27/10/2005). Bowen observó lo mismo en la única iglesia neopentecostal de su muestra. Bowen, (1996), *op cit*, p. 132.

¹¹⁰ Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor)

otros tienen que ver con los ministerios tradicionales (mujeres, varones, niños, jóvenes, alabanza).¹¹¹

Otro aspecto importante en la expansión de la iglesia son las organizaciones paraeclesiales o extraeclesiales formadas o atendidas por iniciativa laica. Éstas funcionan independientemente de la iglesia, o pueden estar bajo su cobertura informal, es decir, que presentan al pastor Mellado su calendario de trabajo para su aprobación. Tal es el caso de Generación Retos, asociación que inició en 1999 como parte de un movimiento nacional (Fundación Emmanuel) buscando integrar a los jóvenes y niños con problemas a una adecuada reinserción a la sociedad.¹¹²

4.3.5. La nueva visión y la apertura, 1997-2005

De acuerdo a la percepción de los pastores, 1997 marcó un cambio importante en la vida de la institución, porque en esa fecha se adquirió el terreno en donde se situaría el nuevo templo. El cambio de local ha sido conceptualizado como el de una “nueva visión”, que desde entonces ha guiado todo el trabajo de la congregación. A fines de 2004 la iglesia se mudó al nuevo terreno, y se reúne provisionalmente en una carpa mientras los trabajos de construcción levantan un auditorio muy parecido al de la Iglesia de Willow Creek.

¹¹¹ De estos, el de alabanza y el de mujeres son los mejor organizados e importantes. La alabanza es central en los cultos, de ella depende una de las características esenciales de este tipo de iglesias, y también es uno de los atractivos más importantes, tanto para creyentes como para visitantes. El de mujeres es importante porque la mayor parte de la congregación y del liderazgo de segundo nivel, esta compuesto por mujeres. Sin embargo, existen ejemplos que logran atravesar hacia los primeros niveles. Cuando se realizó el trabajo de campo había una profesionista en el consejo de ancianos, y una joven, también profesionista, estaba a cargo del ministerio juvenil. Tampoco se debe olvidar el papel de la “pastora” (la esposa del pastor), como uno de los motores del liderazgo de San Pablo. Observación Participante, San Pablo El Monte, 15/05/2005 (servicio dominical); entrevista con Daniel Trápala Cobos (1), 07/07/2005, (director ministerio de alabanza).

¹¹² Es el caso de Generación Retos, una asociación civil que organiza eventos culturales para jóvenes. Fue fundada por un matrimonio joven de San Pablo y miembros de La Arena con el apoyo de Fundación Emmanuel, una asociación evangélica internacional que ayuda a niños de la calle. OP, Concierto Generación Retos, Cecut, Tijuana, 15/11/2005; Entrevista a la señora Edith Carolina Anda de Álvarez (1), (Generacion Retos), Tijuana, B.C., 11/10/2005; Gabriela Berenice Meléndez Reyes (1), (alabanza y Generación Retos), Tijuana, B.C., 14/10/2005; Meléndez (2001) *op cit.*, pp. 42, 43

Es de esperarse que en el nuevo local la congregación vuelva a experimentar un crecimiento explosivo, pero también un cambio en su composición. Hasta finales de la década de 1990, de acuerdo a la apreciación de los entrevistados, la iglesia se componía principalmente por personas que residían en Playas de Tijuana. Sin embargo, al crecer y diversificar sus espacios de interacción con los sectores laicos de Tijuana, la procedencia y perfil social de sus miembros se ha diversificado. Es previsible que en su nueva localización (una zona industrial) en el libramiento de la ciudad, esta tendencia se acentúe.

Sin embargo, un grupo se mantuvo en Playas. La idea original había sido la de cerrar el viejo templo. Sin embargo, los creyentes y nuevos conversos siguieron asistiendo, hasta el punto de volver a llenar el local con una congregación, en su mayoría nuevos conversos, de 500 personas. Pero también hay miembros que arribaron en las etapas anteriores, quienes prefieren asistir al antiguo templo por razones más prácticas, no porque no compartan la nueva visión.¹¹³ El templo “rosita” mantiene cierta atracción como un edificio que por sí sólo transmite un mensaje religioso.

Por otra parte, un grupo numeroso de congregantes de San Pablo, la mayoría ex vecinos de Playas radicados en el condado de San Diego iniciaron en diciembre de 2006 reuniones dominicales “del otro lado”. De la misma forma inició San Pablo, debido a la dificultad para trasladarse a los cultos, los integrantes de la nueva congregación en San Diego debían cruzar la “línea” cada domingo para asistir a El Monte.

¿Esto implica la transformación de la iglesia en una denominación? Aparentemente esto no es así, pues a pesar de mantenerse bajo la “cobertura” y la

¹¹³ Algunos porque no cuentan con automóvil, pues por su ubicación no es posible llegar de otra forma a “El Monte.” Otros porque todavía hay mucho polvo, o por comodidad. Entrevista a la Profesora **Fabiola** Elizabeth Jiménez Lora (1), (congregante), Tijuana, B.C., 07/10/2004.

autoridad de San Pablo, y presentarse como “una extensión” de la iglesia en Tijuana, los pastores – misioneros, Josué y Laura García, tienen libertad para elaborar sus actividades. Ellos presentan su plan de trabajo a San Pablo, donde el pastorado y la Junta de Ancianos lo considera para actividades conjuntas.¹¹⁴

Aparentemente, San Pablo se encuentra en un proceso parecido al de la Iglesia de la Unidad, mejor conocida como La Arena, que tiene estas misiones y congregaciones como extensiones de la iglesia madre, pero sin conformar una denominación en sentido estricto.

4.4. Factores del cambio hacia la renovación carismática

El impacto de la renovación carismática evangélica en las iglesias denominacionales cuyo resultado se designa generalmente como neopentecostalismo, presenta una gran variedad de tendencias, por lo que no se puede hablar en singular sin señalarlo. El análisis del caso de San Pablo nos muestra como el cambio neopentecostal obedece a diversos factores, regionales, urbanos, sociales, económicos, eclesiales, etcétera. Al compararlo con otras congregaciones carismáticas (neopentecostales) y denominacionales en la república se revela una diversidad de rasgos resultado de las diferentes relaciones y equilibrios entre los distintos factores.

No obstante, en general, se puede decir que su origen se relaciona siempre con una denominación. Las denominaciones estadunidenses en México alcanzaron cierto umbral de expansión o cobertura sobre los sectores laicos y después dejaron de crecer en términos relativos. En un inicio la renovación o efervescencia carismática golpeó severamente a la Conferencia Anual Fronteriza, la cual no pudo resistirse. Por un lado,

¹¹⁴ Entrevista al Doctor Abel Mellado Prince (8), (pastor), Tijuana, B.C., 26/04/2005; <http://www.sanpablo.org/toledo.htm> (fecha de consulta: 08/04/2007)

por su propia flexibilidad y apertura hacia prácticas religiosas y credos; en segundo lugar, porque algunas de sus iglesias más importantes comenzaron a adaptar las prácticas de la renovación con resultados de crecimiento y éxito atractivos. Al final comenzó una adopción gradual.¹¹⁵

Otras denominaciones opusieron una resistencia más enérgica. Los bautistas de la Convención Nacional condenaron las nuevas prácticas, pero finalmente las permitieron ante su implementación por parte de las iglesias en Estados Unidos. Algunos especialistas se opusieron, como el pastor David Cortés Peña de la Iglesia Puerta Abierta (una de las hijas de la Primera Iglesia Bautista) de Tijuana, que abandonó la Convención para reivindicar las doctrinas fundamentales y las prácticas litúrgicas tradicionales bautistas.¹¹⁶ Esta iglesia es un ejemplo de crecimiento por una vía fundamentalista y de rechazo a la renovación carismática. En el centro del país, el Compañerismo Bautista Bíblico de México también atacó frontalmente la renovación, sin embargo, el endurecimiento de su posición no evitó que muchas de sus iglesias abandonaran la denominación.¹¹⁷ Al igual que con la Convención, y la iglesia metodista, la influencia de las denominaciones en Estados Unidos parece estar abriendo el cerrojo.

En los tres casos, la resistencia de las iglesias mexicanas aparentemente fue mucho mayor que sus hermanas en Estados Unidos, pero una nueva generación de pastores y misioneros (en el caso del Compañerismo) se muestra más receptiva hacia la renovación, o por lo menos a algunas de sus prácticas y estrategias. En estos casos, el que las iglesias más grandes y exitosas incorporen estas prácticas parece haber funcionado

¹¹⁵ Entrevista al Pbro. Oscar G. Baqueiro, (pastor) Monterrey, N.L., 11/11/2005

¹¹⁶ Entrevista con el Pastor Carlos Amaro Hernández, (pastor de la Primera Iglesia Bautista), Tijuana, BC., 23/06/2005

¹¹⁷ En este caso, la autonomía de la iglesia local, la figura dominante del pastor y el gobierno congregacional ataron las manos del núcleo religioso denominacional.

como factor de convencimiento. En el Compañerismo la Iglesia Bet-El de Querétaro fue la primera, la Iglesia Bautista de la Capital en el Distrito Federal, la segunda congregación más grande de la denominación, en los últimos 5 años recién comenzó a abrirse, después de un relevo generacional, tanto en el pastorado como en la misma congregación. Puede decirse que la grey prácticamente cambió en su totalidad, suplantando “la vieja guardia” denominacional o fundadora por nuevos conversos con un capital religioso distinto.¹¹⁸

Las denominaciones jerárquicas, las más antiguas, han luchado contra la renovación carismática con mayor éxito. Por ejemplo, el catolicismo lo permite en forma controlada, pero no puede evitar que algunos de sus elementos o grupos laicos militantes decidan desertar ante las restricciones del núcleo religioso. Esta contradicción entre la agrupación laica y los especialistas parece haber sido una de las fuentes que originaron Amistad Cristiana, la más grande agrupación de iglesias de la renovación carismática y del iglecrecimiento.¹¹⁹

En Tijuana, la megaiglesia más grande es el Grupo de Unidad Cristiana de México A.R., en la actualidad calculan tener cerca de 6,000 congregantes sólo en Tijuana.¹²⁰ Esta iglesia se formó precisamente de la unión entre una denominación evangélica pentecostal, con elementos de la Renovación Carismática en el Espíritu Santo.

¹¹⁸ En este sentido, esta iglesia es un ejemplo de lo encontrado por Bowen en México, cuando señala que la apostasía ocasiona que las congregaciones denominacionales no crezcan numéricamente. Sin embargo, es posible que la llegada de la renovación, o de algunos de sus elementos, pueda romper ese umbral de crecimiento. Bowen, Kurt, (1996), *op cit.*, p. 132; plática informal con el Lic Juan Velásquez Rossiki (exrepresentante legal de la Iglesia Bautista De La Capital) 06/08/2003

¹¹⁹ Ramírez Leyva, Flor M., (1998) “De la “Casa” al “Congreso de Palabra de Fe”: una opción neopentecostal en el mercado regional de la salvación” en *Religiones y Sociedad*, México, Secretaría de Gobernación, núm. 3, mayo/agosto, p. 12; Unidad de Estudios Históricos y Sociales-Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, “Amistad Cristiana” en *Mapa religioso de Chihuahua*, <http://www.uacj.mx/UEHS/Mapa/AmistadCristiana.htm>, (consulta: 17/02/2007)

¹²⁰ El Grupo de la Unidad Cristiana tiene 8 iglesias distribuidas en la frontera mexicana y estadounidense. Entrevista a la Profesora Concepción Viñela, 30/09/2005.

El pastor interdenominacional Fermín García comenzó las reuniones en algunas casas a principios de la década de 1980, precisamente en Playas de Tijuana. En esa época un grupo bastante numeroso de miembros de la renovación carismática salieron de la iglesia católica debido a problemas internos con los especialistas, entraron en contacto con el pastor García y se integraron a su labor. Como parte de Amistad Cristiana, A.C. a diferencia de San Pablo, que trataba de combinar doctrinas y prácticas denominacionales evangélicas con la forma de alabanza, el ejercicio de dones y las estrategias de proselitismo de la renovación carismática y el iglecrecimiento, el pastor García buscaba alejarse de toda la influencia litúrgica denominacional, ya fuera católica o evangélica.¹²¹

Sin embargo, desde los cambios constitucionales de 1992, decidieron registrarse como asociación religiosa, identificándose como evangélicos. A partir de esa fecha, La Arena ha sido, junto con San Pablo, los más grandes impulsores de la Alianza Evangélica de Baja California, agrupación que busca impulsar el trabajo y la presencia evangélica en la sociedad. Como es usual en Amistad Cristiana, en Tijuana no buscaron construir un templo, sino que rentaron la Arena de box, y posteriormente la compraron, por lo que son popularmente conocidos como la iglesia de La Arena.¹²²

Este rechazo a la liturgia ritualista de las iglesias y denominaciones tradicionales los ha llevado a un paradójico prejuicio antirreligioso.¹²³ Es decir, en su discurso aseguran que la religión es un producto humano, y por lo tanto, no puede acercar al hombre con Dios. Declaran no ser una religión, deslindándose hasta donde les es posible,

¹²¹ En sus reuniones dominicales no existe la Escuela Dominical, no se llaman entre ellos como “hermanos”, el especialista no recibe el título de pastor, y el centro de sus servicios no es la predicación, sino la alabanza, que ocupa casi todo el tiempo. Asimismo no existe ninguna referencia a las denominaciones estadunidenses ni a la Reforma Protestante. Entrevistas a Ruth Polio Cisneros (2), 12/07/2005, (ministerio de alabanza); el Ing. Ricardo Güitron Jenison (1), 27/09/2005, (escuela dominical); a la Profesora Concepción Viñela, 30/09/2005

¹²² Entrevista con el Ing. Carlos Perea Zaldívar (2), 05/07/2005, (pastor)

¹²³ Parecido al de los puritanos y cuáqueros contra el catolicismo y el anglicanismo. (ver capítulo II)

argumentan que constituyen una “relación” efectiva con Dios. Este es uno de los puntos coincidentes con los creyentes de San Pablo. Muchos de ellos se describen como “cristianos”, y no una religión (definida como el esfuerzo humano de llegar a Dios), sino una “relación” efectiva, individual con Dios.¹²⁴

Analizando lo ocurrido en Tijuana, se puede decir que en el llamado neopentecostalismo, o renovación carismática evangélica, existen dos grandes tipos de congregaciones: aquellas originadas en la fusión entre elementos de la renovación católica con especialistas del pentecostalismo más tolerante (interdenominacionales principalmente, que dieron origen a Amistad Cristiana de Tijuana, ahora llamada Iglesia de la Unidad, o La Arena), y las surgidas por la iniciativa de laicos o especialistas de las denominaciones evangélicas bajo la influencia de la renovación en Estados Unidos (como San Pablo).

Por último, ¿es posible considerar a los llamados neopentecostales como un apéndice de un *mainstream* pentecostal, su expresión en sectores sociales más altos? Si consideramos los antecedentes de ambos grupos (capítulo 2) se observa que no todas las congregaciones neopentecostales se originaron exclusivamente en el pentecostalismo, sino principalmente en las denominaciones evangélicas y en el catolicismo estadunidense. De hecho, los primeros neopentecostales evitaron reunirse en iglesias pentecostales, y prefirieron permanecer en sus congregaciones, tanto en los Estados Unidos en la década

¹²⁴ Esta idea está tan generalizada, no sólo entre los “neopentecostales”, sino entre muchos de los evangélicos (incluso bautistas fundamentales, como la Iglesia Bautista de la Capital, presentaban este discurso). Esta noción puede afectar tanto a las autoadscripciones que incluso la respuesta censal puede ser influenciada por ella, lo que constituiría un sesgo de importancia que es necesario explorar. Es decir, un creyente convencido de esto puede contestar que no tiene religión. Entrevista a la Profesora **Irma** García Rojas (1), (células) , Tijuana, B.C., 11/05/2005; Lic. Fanny S. Bayliss Treviño (2), (células), Jaimes, Tijuana, B.C., 27/06/2005; Observación participante Iglesia Bautista de la Capital, realizada por Ramiro Jaimes, México, D.F., (26/08/1998).

de 1960, como en México en la de 1980.¹²⁵ Tampoco surgieron de un cisma pentecostal, como las Iglesias de Dios, MIEPI, la Fraternidad de Asambleas de Dios,¹²⁶ y no comparten muchos de los enfoques doctrinales pentecostales (ver cuadro i.i.).

Como se mencionó en el capítulo anterior, para algunos investigadores el neopentecostalismo es la más reciente expresión del pentecostalismo, el cual se compondría en tres oleadas: la primera con el surgimiento del pentecostalismo a principios del siglo XX, de un desprendimiento denominacional (metodista y presbiteriano). Sin embargo, se organizó en denominaciones, como las Asambleas de Dios. La segunda ola sería la adopción del pentecostalismo en las denominaciones tradicionales (cuando se les identificó como “neopentecostales”). La tercera, la constituyen los actuales movimientos de rompimiento denominacional, con la proliferación de iglesias independientes, y se distinguen por el Bautismo del Espíritu Santo, por ser más tolerantes y adaptables.¹²⁷ Bastian presenta una periodización parecida

¹²⁵ Proffitt, Denis Thurber, (1988) “The symbiotic frontier: The emergence of Tijuana since 1769” (Tesis doctoral en Historia) Los Angeles, California, University of California, vol. I, p. 125; Bowen, Kurt, (1996) *Evangelism and apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, London, McGill-Queen’s University Press, p. 71; Vázquez Mendoza, Lucia, (2005) *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa “Impacto Juvenil”*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, San Cristóbal Las Casas, Chiapas, p.53; Vázquez, Felipe, (2000) “El caso de Amistad de Xalapa A.C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad”, en Masferrer Kan, Elio, (comp.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, ALER/Plaza y Valdés, p. 318; Tinoco Collantes, David, (1998) “Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neo-pentecostales en Guadalajara” Tesis de licenciatura en antropología social, Guadalajara, Universidad Autónoma de Guadalajara, p. 47.

¹²⁶ En la década de 1920 la Iglesia de Dios se separa de las Asambleas de Dios, recién formadas. En la década de 1940 otro cisma de Asambleas de Dios originó el MIEPI (Movimiento de Iglesias Evangélicas Pentecosteses e Independientes). A fines de la década de 1970, 17 pastores de Asambleas de Dios en el norte de México se separaron formando la Fraternidad de Asambleas de Dios. Según Bowen, los aspectos doctrinales no fueron la causa de estos cismas, sino desacuerdos concernientes a salarios de pastores, uso del dinero, reorganización regional y otros asuntos administrativos y de gobierno, como la dureza de la disciplina hacia disidentes, junto con pleitos personales. Bowen, Kurt, (1996) ,*op cit.*, pp. 150-151.

¹²⁷ Tinoco afirma que el término fue asignado por Peter Wagner. No sabemos si es el mismo Doctor Wagner a quien el pastor Abel Mellado hace referencia como profesor del Seminario Fuller. Tinoco Collantes, David, (1998) “Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neo-pentecostales en Guadalajara” Tesis de licenciatura en antropología social, Guadalajara, Universidad Autónoma de Guadalajara, p. 46

para el pentecostalismo en América Latina, 1910-1940 como etapa de surgimiento; 1950 comienza su expansión en las ciudades, y 1980-1990 al contacto con la “hipermodernidad” de los medios de comunicación masiva y la transnacionalización surgieron iglesias como la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil.¹²⁸

¿Sería posible que lo designado como neopentecostalismo, en realidad fueran dos movimientos de renovación diferentes, uno pentecostal, eminentemente carismático, y otro inclinado más hacia la construcción de una nueva forma de organización eclesial? Si esto fuera así, la renovación evangélica independiente sería más una nueva adaptación, la cual ya estaba explorando nuevas formas de expansión de los núcleos religiosos sobre sectores laicos en constantes procesos de cambio en los Estados Unidos (generación Baby Boomer), y en cierta forma en México (el paso de una sociedad rural a una urbana).

También cabría pensar que al interior de la renovación en Tijuana existen dos tendencias principales. Una de ellas, que podría llamarse renovación carismática independiente, está integrada por grupaciones como Amistad Cristiana. La Arena formaba parte de este movimiento el cual, como se mencionó antes, inició dentro de los jóvenes de las iglesias denominacionales que buscaban formas más abiertas de trabajo eclesial, por ejemplo Willow Creek, pero sin formar iglesias propiamente hablado. Esto es porque no pidieron a sus simpatizantes renunciar a sus iglesias denominacionales, sino pretendían integrar a todo tipo de creyentes de diversas tradiciones (católicos carismáticos, pentecostales, denominacionales). Por lo tanto, expresaron su rechazo extremo hacia la institución y la religión jerárquica, organizándose en asociaciones de carácter civil, como escuelas, centros de asesoría familiar o psicológica, centros de

¹²⁸ Bastian, Jean Pierre,(1997) *La mutación religiosa de América Latina, para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE, pp.134-137

estudio, seminarios, escuelas de música, empresas editoriales, empresas discográficas, etcétera.¹²⁹ Rápidamente crecieron en Estados Unidos y sus grupos fueron exportados a otros países como México. Aunque ya se mencionó la llegada a México de la renovación por las redes denominacionales fronterizas, Amistad Cristiana llegó primero a la Ciudad de México a fines de la década de 1970, cuando el doctor Wayne Myers inició unas reuniones en la casa del doctor Idilio Pardillo y su esposa, quienes continuaron con ellas y las hicieron crecer por medio de una escuela primaria en la colonia Xoco de la Ciudad de México, a un costado de Plaza Universidad, la cual es actualmente su sede nacional.¹³⁰

La segunda tendencia estaría representada por iglesias como San Pablo, una renovación más evangélica que carismática. La diferencia principal consiste en la reivindicación de la herencia evangélica, por lo cual adoptan la organización eclesial independiente a pesar de no identificarse como religión. Posiblemente otra distinción, más de forma que de fondo, sea no mostrar tanto entusiasmo en la expresión carismática como las organizaciones de Amistad Cristiana. Sin embargo, a pesar de lo anterior, en Tijuana, San Pablo y La Arena parecen haber entrado en un proceso de convergencia. La segunda es actualmente una asociación religiosa, identificándose más como evangélica, mientras la primera ha institucionalizado la alabanza y los carismas con un mayor grado de control.

Si lo observado en la Iglesia Evangélica San Pablo no es completamente atípico, entonces habría pocos elementos de influencia directa desde el pentecostalismo, junto con más rasgos de distinción, no sólo el perfil sociodemográfico, sino también las doctrinas.

¹²⁹ Puede observarse cómo propiciaron el surgimiento de un mercado de artículos y música transdenominacional.

¹³⁰ Unidad de Estudios Históricos y Sociales-Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, “Amistad Cristiana” en *Mapa religioso de Chihuahua*, <http://www.uacj.mx/UEHS/Mapa/AmistadCristiana.htm>, (consulta: 17/02/2007)

Sin embargo, el más importante parece ser la forma de organización: la renovación evangélica constituye una ruptura con la estructura denominacional en general, tanto de la segunda y tercera generación reformista de las denominaciones “históricas” como de las pentecostales.

En este sentido, particularmente para los creyentes que alguna vez fueron denominacionales y cambiaron hacia la renovación, parece ser una expresión de rechazo a su rígida organización, a la baja preparación pastoral, a los cantos tradicionales y los sermones largos, pero sobretodo a la falta de espacios de participación. Los creyentes con antecedentes católicos, ya sean nominales, practicantes o militantes, coinciden con los exdenominacionales en un rechazo generalizado a identificarse con una “religión”.¹³¹ En resumidas cuentas, la diferencia usualmente aceptada entre pentecostales y neopentecostales, el perfil social y la teología de la prosperidad, posiblemente sean características generalizables al resto de estas congregaciones en el país, pero insuficientes para explicar sus rasgos centrales.

Al incorporar la perspectiva del estudio de caso, se observa que los vínculos entre pentecostalismo y la renovación carismática evangélica independiente no son directos. Es decir, los creyentes pentecostales no tomaron las riendas en San Pablo, sino que fueron laicos denominacionales, como el doctor Abel Mellado, con una amplia trayectoria creyente y un importante capital simbólico. Tampoco fueron las iglesias pentecostales las que adoptaron inicialmente el iglecrecimiento en México. En el caso de estudio fue una iglesia denominacional la que tuvo un proceso de reforma, la cual a fin de cuentas resultó en una mayor apertura doctrinal, pero principalmente en la forma de relacionarse con los

¹³¹ Aspecto presente en casi todos los casos estudiados hasta el momento. Vázquez, Felipe, (2000) *op cit.*, p. 321

sectores laicos. Este panorama refuerza el argumento de la renovación carismática evangélica como la expresión de una reciente innovación religiosa, otro reacomodo mas, entre los núcleos religiosos y los sectores laicos, que tiene el efecto general de fragmentar el campo religioso mexicano. Esta renovación se caracteriza por tratar de superar las restricciones denominacionales, reivindicando la autonomía de la iglesia local en sentidos conservadores y empresariales contra las modalidades liberales y modernistas.

En este sentido, aparentemente el éxito del cambio religioso “neopentecostal” se encuentra en que, como el pentecostal, logró romper la orientación interna y limitada de las denominaciones evangélicas tradicionales para expandirse sobre sectores nominales, practicantes laicos católicos y denominacionales.¹³² A pesar de que éstas últimas, como los metodistas, todavía encontraron una deficiente cobertura institucional católica en el norte de Baja California, no lograron una expansión comparable a las de las iglesias renovacionistas carismáticas, ni siquiera con la creciente urbanización.¹³³

Las denominaciones evangélicas y pentecostales lo hicieron sobre los marginados, en la precariedad socioeconómica, mientras la renovación evangélica, sobre sectores más afortunados con respecto al ingreso y la educación. En el siguiente capítulo se tratará de precisar cómo ocurrió esto, cuáles fueron los medios, qué tipo de personas ingresan a la iglesia, y qué transformaciones ocurrieron en la trayectoria creyente de los individuos en la Iglesia Evangélica San Pablo.

¹³² Esto está indicado en la proporción tan alta de creyentes convertidos del catolicismo, y baja de creyentes de cuna evangélica entre los pentecostales. Bowen, Kurt, *Evangelism and apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, London, McGill-Queen's University Press, 1996, p. 74.

¹³³ En el capítulo 3 se pueden revisar las causas de esta situación.

5 TRAYECTORIA CREYENTE Y RENOVACIÓN EVANGELICA

En este capítulo se tratará sobre el cambio religioso carismático evangélico desde la perspectiva de los agentes individuales. La pregunta que guiará este análisis se refiere a cuáles fueron los factores y medios de expansión de este tipo de iglesias en esta escala de observación. Como ya se ha mencionado, el nivel de análisis junto con las fuentes y técnicas utilizadas por el investigador, determinan los resultados y la interpretación. Esta es, en parte, una de las razones de la paradoja “neopentecostal” y posiblemente de algunas de las aparentes contradicciones teóricas que sostienen las diversas polémicas sobre la secularización y el regreso de la religión.¹

Por tal motivo, los datos agregados, con mayores posibilidades de generalización arrojan resultados que asocian el cambio religioso en México con la tesis de la precariedad. Sin embargo, conforme se desciende en la escala de análisis se observan una serie de “excepciones”, que pueden ser interpretadas como confirmación de una “regla”, o como la prueba de un “error”, lo cual depende en última instancia de la perspectiva e interpretación del investigador. Esto se debe a que se desagregan datos, reduciendo así los efectos de la falacia ecológica y el problema de las unidades de área modificables (en el caso del análisis cartográfico basado en fuentes censales), y también de una generalización o particularización mediadas por conceptos que no pueden definir

¹ Martelli, Stefano, (1999) “Ni secularización ni desacralización, más bien desecularización; la teoría sociológica de la religión ante el cambio actual”, Roberto Blancarte (trad.), en *Religiones y Sociedad*, Secretaría de Gobernación, Año 3, núm.7, septiembre/diciembre, pp.153-167; Muro, Víctor Gabriel, (1999)“Desarrollo y religión en México: ¿secularización o recreación religiosa? Las visiones de Iván Vallier y Otto Maduro” en Blancarte, Roberto y Casillas, Rodolfo, (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación-FLACSO, pp. 43-60

unívocamente los procesos religiosos, tales como secularización, pentecostalización, neopentecostalización, mundanización, entre otros.²

En este sentido, como en los tres capítulos anteriores, se inicia con la interpretación de un mapa temático en una determinada escala de observación, de acuerdo a la técnica recurrente o polietápica. En este caso toca el turno a las más desagregadas que se ha podido recurrir, el análisis de 10 áreas geoestadísticas básicas (agebs), que conforman a Playas de Tijuana y las narraciones de las experiencias de conversión de diversos creyentes que responden a un entrevistador.

En cierta forma, la perspectiva de los agentes y el entrevistador constituyen la versión paralela en las técnicas cualitativas. De esta manera, las herramientas que se utilizan, entrevistas y observación participante, buscan captar algunos aspectos de la agencia individual, que en última instancia, constituye la fuente de información más cercana a la unidad indivisible del fenómeno estudiado.³

La hipótesis en este nivel de observación sostiene que el capital simbólico, y específicamente el religioso, son los factores determinantes en la trayectoria del creyente dentro de la renovación independiente. No solamente centrando la mirada solamente en la conversión, sino en el recorrido religioso individual de los agentes en el subcampo religioso.

² Escandón, Covadonga, (2002) “Problemas prácticos en el análisis de datos espaciales”, (fecha última actualización: 28/mayo/02 fecha de consulta: 05/enero/2003) en <http://www.e-campo.com/sections/news/display.php/uuid.0E4E91F2-1047-462E-98166A3720C6C841/>.

³ La interpretación de las entrevistas también varía. En el capítulo anterior, en el que interesaba principalmente era reconstruir la trayectoria de la iglesia, por medio de una microhistoria de la historia oficial. Para hacerlo se buscó a través de la historia oral, tratando al testimonio como un documento histórico, y en este sentido buscar cierto nivel de certeza, al tratar que el informante fuera competente sobre el tema. En este capítulo se trata de captar procesos más elusivos, identificar los factores que determinan la trayectoria del creyente a través de una narración subjetiva.

¿Hasta dónde alcanza la influencia del capital religioso, en qué aspectos puede considerarse un factor decisivo? ¿Es posible, por ejemplo, que cada pentecostal sea un pastor en potencia? Hay algo de verdad en esta creencia, pero incluso en sus inicios puede observarse que no se puede reducir la cuestión a términos tan simples. Según Bowen, entre los pentecostales existen muchos candidatos a pastor, debido a la gran cantidad de institutos, al alto compromiso y las muchas oportunidades para la participación laica. Esta característica, junto con la forma explosiva en que estos grupos han crecido, ha creado la impresión de que cada creyente pentecostal puede convertirse en un pastor. Es un hecho que las exigencias académicas no constituyen un filtro en los seminarios e institutos pentecostales, y que en el pasado, incluso las amas de casa migrantes formaron iglesias donde aparentemente no había posibilidades.⁴

Sin embargo, al utilizar el enfoque de campo religioso se observa que si el pentecostalismo es un campo, entonces debe presentar necesariamente relaciones de autoridad especialistas-laicos, y por lo tanto, desarrollará una serie de mediaciones e instancias que mantienen este principio de distinción. Si estas existen, entonces no es posible que cada creyente se convierta en pastor, aunque cuente con el potencial y la voluntad, pues por más igualitaria que sea la cuestión al interior de una institución, en última instancia la posición del agente individual depende de cierto tipo de capital religioso y cómo es movilizado. Por tal motivo, es usual encontrar que el pastor es de cuna evangélica, o con una preparación o experiencia de conversión que suponga un capital religioso comparable.

⁴ Bowen, Kurt, *Evangelism and apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, London, McGill-Queen's University Press, 1996, pp. 146

En el primer apartado se discuten las implicaciones de la trayectoria creyente y su relación con conceptos como movilidad religiosa y conversión. En el segundo, se inicia el análisis desde la cartografía temática, esta vez centrando en Playas de Tijuana. En el tercero se aborda la cuestión desde los agentes que integran el núcleo religioso, es decir, la trayectoria de los especialistas. En el cuarto se estudia el mismo tema pero en los sectores laicos, a los cuales se ha dividido de acuerdo a su relación con los especialistas y el núcleo religioso: militantes, practicantes, nominales y disidentes.

5.1. Conversión y trayectoria creyente

Para algunos pastores, mucho del crecimiento de las megaiglesias mexicanas se realiza a costa de las iglesias denominacionales de la religión estadunidense, aproximadamente 90 por ciento de su feligresía.⁵ Posiblemente esto sea verdad, pero es necesario precisar hasta qué punto. De ser correcta dicha apreciación, probablemente supondría un crecimiento que afecta no sólo a todas las variedades de creyentes católicos y sin adscripción religiosa (los “sin iglesia” mexicanos), sino también a los laicos de subcampos evangélicos denominacionales.⁶ El presente estudio no pretende zanjar la cuestión, ni siquiera para el caso de San Pablo, para lo cual sería necesario una encuesta representativa o un censo. Sin embargo, como se observará, es posible señalar algunas tendencias, las cuales podrían servir de guía para otros estudios.

Pero también es posible cómo se ha delineado hasta ahora, que la expansión de la renovación evangélica combine ambas modalidades: la atracción de creyentes de las denominaciones “históricas”, y también sobre diferentes sectores laicos católicos. Por lo

⁵ Plática informal con el Doctor Rigoberto Álvarez, (pastor bautista), Guadalajara, Jal., 17/ago/2005

⁶ Dejando como posible explicación del crecimiento de las megaiglesias evangélicas, “neopentecostales”, al crecimiento natural de las iglesias cristianas no católicas y a la movilidad de los creyentes de las denominaciones a las iglesias independientes.

tanto, es necesario precisar sobre la conversión y su papel en el cambio religioso en México.

Como se observó en el capítulo 1, la conversión es una categoría central en el estudio del cambio religioso, especialmente en países cuyo campo religioso cristiano se estructuró por el núcleo católico. Partiendo del supuesto que la mayoría de los conversos eran católicos, el pasaje hacia las denominaciones de la religión estadunidense se concibió como una ruptura, que bien podía explicarse por medio de la conversión, concepto cuyo origen, al igual que el de secularización, es primordialmente religioso.

La conversión evangélica, en el sentido de matriz cultural y doctrinal de la religión estadunidense, implicaba volver a nacer, renacer, que todas las cosas eran hechas nuevas. En ese sentido, pareció servir para explicar el fenómeno que en la década de 1980 había llamado la atención de las ciencias sociales en México. A tal grado fue el impacto, que las primeras en explicarlas se sorprendieron del rompimiento del monopolio católico. De esa forma, se entendió la conversión como la reelaboración radical o gradual de los referentes identitarios de los sujetos ante la necesidad de dotar de sentido los cambios sociales y culturales.⁷ Sin embargo, al identificarse cambio religioso con la conversión, y concebirse a esta última como ruptura, se dio paso a todas las ideas del cambio religioso basadas en la anomia o la resistencia.⁸

En tales circunstancias la conversión, enmarcada por el paradigma de la secularización clásica, se vinculó con el supuesto de la religión circunscrita

⁷ Berger, Peter; Luckmann, Thomas, (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, España, Paidós, p. 74.

⁸ Para otros autores el cambio religioso es una de las posibles respuestas individuales ante la anomia y la precariedad. Giménez, Gilberto, (1996)“El debate actual sobre modernidad y religión” en Giménez, Gilberto (coord.), en *Identidades religiosas y sociales en México*, Giménez, Gilberto, (coord.), México, UNAM, 1996, p. 19

preferentemente a los sectores marginados. Es decir, individuos para quienes la modernidad no había resultado en progreso y bienestar y tenían un motivo para creer en la trascendencia.⁹ En algunos estudios, la relación entre conversión y precariedad se llevó a extremos muy cercanos a la descalificación de los conversos y las nuevas iglesias.¹⁰

Pero cualquiera que sea la posición respecto al paradigma de la secularización, algunos investigadores como Carlos Garma han señalado que al término conversión se le ha asociado con el cambio de adscripción anómica, o motivada principalmente por la precariedad. Además, tiene una aplicación demasiado amplia, por lo cual ha propuesto el concepto de movilidad religiosa para dar cuenta de la gran diversidad de modalidades en el cambio de adscripción. Dentro de la movilidad éste autor propone tres tipos generales la conversión clásica o paulina, la conversión activa, y la apostasía.¹¹ Dentro de ellos pueden estudiarse las modalidades específicas que pueden encontrarse en la experiencia pentecostal, y por supuesto, en otros grupos similares.

La propuesta de Garma parece sumamente útil, pues considera una variedad de posibilidades sin limitarla a la conversión clásica, anómica y que implica una completa resocialización. En este sentido, para analizar las experiencias de movilidad religiosa en el estudio de caso se recurre al concepto de Garma, considerando el concepto de campo religioso y los procesos de apropiación y reelaboración de capital religioso y simbólico. Por lo tanto, se entenderá como trayectoria creyente a los procesos de entrada,

⁹ “Sin embargo, para la inmensa mayoría de los nuevos movimientos religiosos, la geografía urbana que se ha podido reconstruir... revela la articulación entre marginación económica y proliferación de cultos nuevos”. Bastian, Jean Pierre,(1997) *La mutación religiosa de América Latina, para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE, p. 133

¹⁰ Azevedo Correa, Rosangela, (1991) “Historia y cambios socio-religiosos no católicos en Tabasco, México” (Tesis de Maestría en Antropología Social), México, Universidad Iberoamericana, p. 219.

¹¹ Garma Navarro, Carlos, (1999) “Conversos, buscadores y apostatas. Estudio sobre la movilidad religiosa” en Blancarte, Roberto; Casillas, Rodolfo, (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación-FLACSO, pp. 131, 134, 141, 153, 159.

permanencia y ruptura que se presentan o caracterizan la movilidad de un creyente o agente individual dentro de un campo, subcampo religioso. Los momentos importantes son: la conversión, la consagración, la reubicación institucional, la apostasía (deserción y disidencia).

1) Militantes y fundadores. Son aquellos que tratan de guardar, y son generalmente exitosos al hacerlo, los preceptos de un compromiso alto con la institución religiosa. En las iglesias evangélicas algunos pueden formar parte el núcleo religioso, con ciertas restricciones, ya sea como representantes laicos en la Conferencia metodista o en sus Juntas de Administradores, o diáconos y apoderados legales de las iglesias independientes o bautistas. El Consejo de Ancianos de San Pablo tiene este papel.

Sin embargo, es necesario señalar que debido a que en este capítulo se busca analizar la trayectoria individual y no el ejercicio de una institución de autoridad. Puesto que en este caso es colegiada, se tomará como militantes y no como especialistas, pues ninguno de ellos se dedica exclusivamente al trabajo de la iglesia. Al no recibir remuneración, en estricto sentido, no están especializados en la actividad religiosa. Sin embargo, también puede considerarse militantes a los líderes o encargados de los ministerios y células, y posiblemente en menor escala a sus ayudantes y los maestros de escuela dominical. Los **fundadores** pueden ser un sector diferente, sin embargo, usualmente son también militantes y en cierto sentido, existe un elemento de mayor prestigio si fueron fundadores o refundadores.¹²

¹² No sólo quienes comenzaron la congregación pueden tener cierto prestigio como fundadores. También los miembros más antiguos pueden considerarse así, sin haber sido fundadores, o aquellos que participaron en una especie de refundación. En el caso de San Pablo la fecha de fundación es 1969, pero también quienes estuvieron en 1972 cuando se formaliza como cargo pastoral, o en 1976 cuando se dedica el templo, o en 1984, cuando se separaron de la denominación. Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor)

2) Practicantes. Aquellos que asisten a todos los eventos posibles o a los mínimos aceptables, o por lo menos los servicios cada domingo. Pueden ir desde un compromiso cercano al nivel alto (participar en el coro, en los congresos como edecanes, asistir semanalmente a las células, etcétera) pero sin responsabilidad directiva. A una asistencia, hasta cierto punto pasiva, pero constante.

3) Nominales. Los creyentes que asisten esporádicamente y que generalmente no participan comprometidamente en las actividades de la iglesia. Según Bowen, en las iglesias evangélicas la segunda o tercera generación puede tornarse indiferente, y posiblemente incurra en la apostasía. Sin embargo, en este trabajo se ha observado que la sucesión generacional puede desembocar también en un compromiso más profundo.¹³

4) Disidentes. En este trabajo no se considera disidente al inconforme, doctrinalmente hablando, que siendo militante incurre en la práctica de un creyente nominal, de bajo compromiso, o en la apostasía. Sin embargo, no consideramos disidente al que deja de asistir por cuestiones no directamente teológicas, y que no hace patente su malestar o que sale de la congregación en forma anónima.

El disidente es aquel que puede plantearse en forma explícita una posición de reforma o contraria a la dictada por el núcleo religioso, fundamentada en un capital y saber religioso altamente racionalizado e interiorizado.¹⁴ Generalmente puede ser un

¹³ En este sentido, Garma afirma que los descendientes de evangélicos pueden reafirmar su compromiso si encuentran una correspondencia entre su capital religioso y su posición en la iglesia, o subcampo religioso, y/o con su movilidad social. Garma, Carlos, (1999) “Conversos, buscadores y apóstatas. Estudios sobre la movilidad religiosa”, en Blancarte, Roberto; Casillas, Rodolfo, (coords.) *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación-FLACSO, p. 167

¹⁴ Es decir, es un laico con un manejo del capital religioso similar o superior al de un especialista. Aquel que no es sólo un “fan”, en el sentido del seguidor deportivo que no domina el conocimiento profundo del “juego”. Sino que es poseedor de lo que Bourdieu llama una “alta competencia religiosa”, que domina la “matriz sabia” y la “práctica” del conjunto de conocimientos religiosos. Esto se traduce en un manejo personalmente significativo de la “ideología religiosa... producto de una reinterpretación letrada”.

especialista, o un fundador, o un militante. Difícilmente un practicante y mucho menos un nominal, que al desertar o dejar de asistir sólo es un apóstata, pero no un disidente. El objetivo de tal clasificación es obtener una perspectiva lo más equilibrada posible sobre la renovación evangélica, así como de su desarrollo y funcionamiento en la iglesia.

5.2. Geografía religiosa: el factor Playas

Con una población total de 30,898 habitantes, Playas de Tijuana concentra 2.52% de la población de la ciudad. En este fraccionamiento la población no católica de 5 años a más, sin contar a los Sin Religión, es de 3,116, lo que representaba **12.29%** de la población de 5 años a más en Playas. Considerando a los que se declararon Sin Religión el porcentaje de población no católica se eleva a 16.30%. Aunque existen motivos para pensar que algunos en la población no católica pudieran contestar el cuestionario censal como Sin Religión, es necesario un estudio amplio sobre este asunto, por lo tanto, se toma la cifra más conservadora.¹⁵ El ageb 139-9, el mismo donde se ubica San Pablo, tiene el porcentaje de población no católica más alta de la colonia, 17.73% (379), uno de los más altos de población con instrucción superior, 39.69%, el segundo más alto de población nacida fuera de la entidad, 55.62% y los más altos de inmigración reciente. (Ver Mapa 5.1. y Tabla 5.1. en Anexo Estadístico) En suma, se puede interpretar que se mantiene el carácter paradójico entre la renovación evangélica con los indicadores asociados al estereotipo de la pentecostalización de la precariedad.

Bourdieu, Pierre, “Genése et structure du champ religieux” en *Revue Francaise de sociologie*, vol. XII, #2, avril-juin, 1971, pp. 305-306.

¹⁵ Muchos de los congregantes de San Pablo y la metodista Nuevo Pacto manifestaron que ellos no tienen religión, sino una relación con Dios. La idea de que la religión es un instrumento humano que puede fallar, e incluso convertirse en un obstáculo en la relación personal con Dios se encuentra muy extendida entre los entrevistados.

A pesar de ser un porcentaje alto de población no católica, debemos notar que la asistencia en los dos templos de San Pablo en Tijuana aparentemente es cercana a toda la población no católica de Playas. Esto lleva a pensar que algunas de las iglesias más numerosas de la colonia, entre ellas San Pablo, actualmente atraigan en mayor medida asistentes de otras colonias de la ciudad, o bien que la población de no católicos se encuentra subrepresentada. La primera alternativa implica que la iglesia estudiada creció principalmente con habitantes de Playas, pero que en algún momento de expansión, posiblemente después de 1996, esta relación se invirtió. La segunda opción significaría que es necesario revisar la clasificación religiosa del censo, así como su metodología, la pregunta censal y la preparación de los entrevistadores.

Pero a pesar de esta primera aparente contradicción entre los datos censales y la observación directa, es posible apreciar que las secciones al norte de Playas (las más antiguas), presentan los indicadores sociodemográficos más altos, pero también los dos extremos religiosos: los rangos más altos de población no católica, junto con los más bajos, por lo tanto, de alta catolicidad. Las secciones del sur de la colonia, con los indicadores más bajos, pero no tanto como los sectores orientales de Tijuana, tiene los agerbs con rangos de población no católica que van de alto medio a medio. La zona sur es de reciente formación, después de 1985, y se distingue de las secciones del norte por tener viviendas de menor calidad, muchas de ellas dedicadas al arrendamiento, lo cual representa a los ojos de los antiguos colonos la “tijuanización” de Playas o su “achilangamiento”. En esta sección se localizan la mayoría de las iglesias no católicas de

la colonia, casi todas denominacionales (pentecostales e históricas), aunque también hay independientes.¹⁶

El ageb 275-3 constituye lo que podría ser la zona oriente, que se caracteriza por ser la más reciente en formarse. Las colonias de esta zona como la Cárdenas, se encuentran separadas de Playas por la autopista escénica Tijuana-Ensenada, y no se formaron como un fraccionamiento suburbano, sino por la vía de la informalidad en la cima y barrancas de un cerro poco apto para el uso habitacional. Por lo tanto, los indicadores sociodemográficos y los servicios urbanos presentan niveles evidentemente más bajos que el resto de la delegación Playas.¹⁷ En esta zona se localizan muchas iglesias pentecostales independientes, la más importante es conocida como “La Montaña”, con una asistencia aproximada de 500 personas.¹⁸

En suma, en Playas de Tijuana se vuelve a hacer evidente las dos tendencias supuestamente antitéticas del cambio religioso. Una asociada con la privación, y otra que no lo está, sino que se observa en ciertos sectores medios y medios altos. Si la situación de marginación, analfabetismo, desempleo o subempleo no pueden explicar el cambio religioso en este contexto, entonces qué factores lo pueden hacer. En lo que resta de este capítulo se intentará un ensayo de explicación de esta aparente contradicción con base en la perspectiva personal de 43 asistentes a la Iglesia Evangélica San Pablo.

¹⁶ Es necesario interpretar con reservas la relación entre la localización de los templos con su feligresía, porque el área de influencia de una iglesia posiblemente sea muy extensa y variada. Posiblemente el grueso de la congregación no habite cerca del templo y se traslade de distancias intermedias y amplias. Jaimes Martínez, Ramiro, (2001)“Pentecostalismos urbanos en la Ciudad de México: el caso de Iztapalapa”, México, Tesis de Maestría en Estudios Regionales, Instituto Mora, pp. 175, 187.

¹⁷ A pesar de todo esto, se integraron a este análisis debido a la utilidad de la comparación y porque es parte de la delegación Playas de Tijuana.

¹⁸ Sin embargo, el total de población no católica en el ageb, según los datos del censo, es de 184.

5.3. Los individuos del subcampo religioso

Este apartado está basado en las entrevistas realizadas a los pastores de San Pablo. Es decir, a los agentes que forman parte del cuerpo de especialistas del subcampo religioso de dicha iglesia, y por lo tanto, de su núcleo religioso. Como se mencionó en el capítulo anterior, los especialistas en San Pablo forman un sector más pequeño y no especializado exclusivamente en saberes religiosos que el de las iglesias denominacionales.

Es decir, sus pastores no cursaron estudios en un seminario tradicional, ni comparten las características generales que actualmente los distinguen: individuos de sectores medios o bajos, que no cuentan con estudios universitarios y al especializarse dentro de una denominación deben atravesar por un período de estrecheces al frente de misiones pequeñas o iglesias enclavadas en territorios difíciles. Al contrario, los pastores de San Pablo cuentan con una profesión universitaria y buenos ingresos. Sin embargo, ninguno de los dos ejerce actualmente su profesión y tienen asignado un sueldo mensual, pues se encuentran dedicados “tiempo completo” a las labores del ministerio.

Por su parte, el Consejo de Ancianos, el órgano colegiado de gobierno que comparte la autoridad con los pastores y vela por el desarrollo espiritual de toda la iglesia, está integrado por laicos que no necesariamente deben tener estudios religiosos. La mayoría tiene profesión y trabajo secular, y por lo tanto, no reciben remuneración. Generalmente son líderes de algún ministerio, pues el único requisito para ser anciano es el trabajo y el compromiso probados.¹⁹

¹⁹ Por estos motivos, en este trabajo se trató de analizar con cuidado si debían ser considerados especialistas o militantes. Decidimos ubicarlos en la primera categoría, pues aunque tienen un empleo y no reciben remuneración de la iglesia, forman una parte crucial en su gobierno y estabilidad “espiritual”. A pesar de que sus facultades como Consejo son más limitadas que las de sus contrapartes denominacionales (ya sea como la curia romana o el presbiterio de la iglesia escocesa) están formadas exclusivamente por especialistas, puede considerársele como una especie de grupo selecto de militantes que alcanzaron un lugar de honor.

Algunos líderes de ministerios, especialmente de los más importantes (música, mujeres), tienen una posición de influencia no oficial. Sin embargo, el director del ministerio de música requiere de un sueldo, debido a la centralidad de la alabanza en el culto y actividades de la iglesia, y a que requiere de una especialización y preparación absorbente.²⁰ Por otra parte, no todos los que trabajan devengan un salario, y no todos los que lo reciben tienen una posición alta en el núcleo religioso. Por ejemplo, las recepcionistas reciben un sueldo, pero no los Ancianos, que podrían ser considerados parte importante del núcleo religioso, más que las primeras.²¹

El cuerpo pastoral y el de ancianos tienen características muy diferentes en una iglesia independiente como San Pablo que en una denominación. En ésta última, la autoridad final no está en la iglesia local, sino en un cuerpo de gobierno central.²² En la denominación el órgano de gobierno (conferencia, presbiterio, etcétera), en mayor o menor grado, concentra la autoridad última, y en este sentido forma el corazón del núcleo del subcampo religioso.

Para iglesias locales pequeñas y con poco dinero la estructura denominacional presenta grandes ventajas, principalmente por los recursos, necesarios para el sostenimiento de los pastores, o para conseguir uno si no lo tienen, para la construcción

²⁰ El director de la música es un músico profesional, con estudios en la Escuela Superior de Música. Entrevista a Daniel Trápala, 07/07/2005.

²¹ Como se mencionó en el capítulo 4, las iglesias denominacionales trasatlánticas y estadounidenses representan una ruptura con la estructura altamente jerarquizada y especializada del catolicismo. Por toda la Edad Media ésta tuvo sacerdotes que se especializaban más en lo religioso y otros que se especializaban más en lo administrativo. En ocasiones ambos grupos entraron en verdaderas contradicciones por el rumbo que debía tomar la iglesia, lo que ocasionó muchas reformas a su interior (como la cisterciense o la cluniense). Las denominaciones reformistas del siglo XVI y XVII redujeron el tamaño de los organismos religiosos, lo que hizo más manejable las necesidades, a veces contradictorias, de la administración de las almas y de los bienes. Sin embargo, tuvieron que incorporar a los laicos en el asunto de la administración de los bienes, por la vía del voluntarismo y el gobierno congregacional. Sin embargo, las nuevas iglesias independientes parecen tener una mayor flexibilidad y efectividad en esta combinación. Este tema se toca en el apartado 4.3.3.

²² Es el caso de metodistas, presbiterianos, algunos pentecostales, algunos bautistas, así como los BNE.

del templo, para resolver conflictos internos y también organizar eventos de proselitismo, enseñanza y recreación.²³ Sin embargo, para iglesias más que autosuficientes, así como para pastores con gran carisma o capital religioso, la estructura denominacional puede ser una carga, como en el caso de San Pablo o de la iglesia bautista Puerta Abierta en Tijuana.²⁴

Considerando lo anterior, es necesario diferenciar la posición que cada agente tiene en el núcleo religioso. En el corazón del núcleo estarían los pastores, en este caso principalmente los pastores y en un segundo nivel algunos de los ancianos, cuya autoridad es más restringida. En una posición secundaria, pero con cierta influencia, algunos líderes de ministerio, que incluso ocupan una posición cercana al núcleo, físicamente se encuentran en las oficinas de la iglesia y perciben un sueldo (en este caso el de música parece ser el principal).

En una tercera posición aquellos que son requeridos por algún tipo de especialización, no religiosa, sino técnica, necesaria para realizar las labores de administración. Tal sería el caso de las recepcionistas, el contador, el ingeniero en sistemas computacionales, etcétera. Como en las iglesias denominacionales

²³ Es el caso de las campañas evangelísticas, campamentos juveniles o familiares, retiros espirituales congresos de pastores, ordenación pastoral, etcétera. Pero además, la jerarquía denominacional puede gestionar recursos internacionales con mayor éxito que una iglesia pequeña. Es el caso de la conferencia metodista y las denominaciones bautistas, como la Convención y el Compañerismo.

²⁴ Si consideramos a las iglesias más grandes en dos denominaciones, la conferencia del noreste metodista y el compañerismo bautista. En ambas las iglesias más importantes, La Trinidad de Monterrey y Bet-El de Querétaro, son una especie de megaiglesias en sus respectivas organizaciones (son mucho más numerosas que el promedio de las iglesias de sus denominaciones, tienen una alabanza contemporánea y un liderazgo carismático). Este tipo de iglesias generan muchos recursos, que sostienen no sólo a su congregación, sino a la denominación, compuesta por otras iglesias menos afortunadas, de ingresos intermedios, suficientes y deficitarios. Las ventajas de pertenecer a una denominación se tornan en desventajas ante la sangría de recursos que podrían ser usados internamente. La razón por la que no se separan aparentemente obedece a la influencia que tienen en sus respectivas denominaciones, que les permite decidir en qué y cómo se usarán los recursos denominacionales, o a que gracias a la denominación se pueden recibir todo tipo de asistencia de las denominaciones mundiales y organismos paraeclesiás internacionales. Ese sería el motivo principal de que otras iglesias con cierto éxito y recursos, pero sin mucha influencia en la denominación, como San Pablo, decidan separarse y volverse independientes.

estadunidenses o trasatlánticas, se proporciona el espacio para toda necesidad que el voluntarismo laico pueda llenar, pero aquello que requiera especialización profesional no religiosa es necesario asegurarlo por medio del salario.²⁵

5.3.1. Especialistas de la renovación: de laico a pastor

La cuestión del capital simbólico de los pastores, en general, y particularmente el religioso, es un factor importante para dilucidar el porqué este tipo de agentes ocupan la posición que tienen.²⁶ De los siete pastores que se entrevistaron en esta investigación, sólo uno de ellos no procedía de cuna evangélica. Por supuesto, este dato no puede generalizarse, pero apunta hacia un aspecto que se debe tenerse en cuenta: el pastorado como posición de autoridad en el subcampo religioso responde no sólo a la voluntad y al compromiso, o al carisma personal, sino a situaciones subjetivas y objetivas que se relacionan con el manejo del capital religioso y otros tipo de bagajes, simbólicos y materiales.

Si el campo religioso es un espacio de relaciones, y la posición de cada agente depende de estas condiciones, es necesario precisarlas. En este sentido, puede verse como un sistema circular en que cada posición es determinada por el capital religioso y simbólico que cada agente puede movilizar, que a su vez refuerza o propicia el cambio de posición. En este apartado y en el siguiente se buscará analizar esta aseveración en las narraciones de especialistas, militantes, practicantes y creyentes con una relación nominal.

²⁵ Sin embargo, en las denominaciones es más difícil hacerlo. 1) Debido a que los recursos que requiere una organización tan grande son mayores y su distribución más difícil. 2) A la resistencia de los especialistas, que buscan que toda labor laica sea voluntaria. Sin embargo, algunos laicos y especialistas ven la necesidad de profesionalizar la administración de las denominaciones por medio de un salario, especialmente en el área de finanzas. Entrevista al Ing. Oliverio Ruiz, (encargado de finanzas) 17/03/2004.

²⁶ Según la creencia de que las iglesias “protestantes”, especialmente las pentecostales, son tan desinstitucionalizadas y secularizadas que son capaces de levantar pastores de cualquier laico.

El primero de cuatro rasgos generales que salta a la vista en el caso de San Pablo es que tanto el pastor principal, como el segundo en importancia provienen de “cuna evangélica”. Pero no de cualquier tipo, sino que, llevando más lejos esta vieja metáfora denominacional, podría decirse que provienen de “cuna pastoral”. Existe una especie de acumulación originaria del capital (religioso). Los dos pastores son descendientes de familias pastorales. En el caso del doctor Abel Mellado Prince posiblemente de uno de los más antiguos linajes denominacionales en México, como puede apreciarse en la siguiente cita:

“... El papa de mi papá era pastor en la iglesia Presbiteriana Asociada Reformada. Él era procedente de Guanajuato, creo. Cuando él se convirtió su familia lo desconoció, lo desheredó. Entonces, se rompieron básicamente los nexos con la familia Mellado. Ese por el lado de mi abuelo paterno. Mi abuela paterna al igual que mi abuela materna, las dos, una de familia portuguesa, otra de familia española, las dos familias judías, en la persecución que se soltó en 1830, con la Reina Isabel. Cuando se restauró la monarquía en España, hubo persecución de protestantes y judíos y ellos, judíos, salieron corriendo de España, porque México ya era independiente de España en aquel entonces. Llegaron a México. Los Botello llegaron al área de Texas, que todavía era mexicano, y los Fernández llegaron a Coahuila y Nuevo León... Quisieron integrarse a la comunidad judía, pero como en España habían estado practicando el catolicismo como frente y llegaron aquí con esa historia, la comunidad judía no los integró. Y entraron en contacto curiosamente con misioneros cristianos, las dos familias, sin conocerse la una a la otra. Pero los Fernández entraron en contacto con misioneros de la Nacional Presbiteriana, y los Botello en Texas con la Presbiteriana Asociada Reformada. Entonces, mi abuela materna, ya cristiana, se fue de misionera al Seminario presbiteriano en Veracruz, donde conoció a mi abuelo. Allá eran cristianos los dos, de allí viene la familia de mi papá. En el lado de mi mamá, los Fernández vivían en Coahuila, y vino a instalar una fábrica de hilados y tejidos un ingeniero inglés, viudo, que conoció a mi abuela materna, y se casaron. Ahora, la familia Prince era protestante desde el tiempo de la Reforma, y los Fernández, los papás de mi abuela, eran recién convertidos. Todos los hermanos de mi abuela se hicieron pastores...pues en aquel entonces muy conocidos. (Como)

Benjamín Fernández. El himno ese, “Sembraré la simiente preciosa” lo escribió Abraham Fernández...²⁷

Como se puede observar, el pastor principal de San Pablo es nieto de un pastor mexicano presbiteriano, disidente del catolicismo, y de inmigrantes judíos convertidos al presbiterianismo, que junto con un ingeniero escocés llegaron a México en el transcurso del siglo XIX. Su padre, Ernesto Mellado, laboró casi toda su vida fuera del campo religioso. Fue contador público y posteriormente agricultor, pero finalmente realizó los estudios de pastorado y posteriormente fungió como tal en Mexicali y en San Pablo.²⁸

Es necesario remarcar tres cuestiones a este respecto. En primer lugar no se puede dejar de señalar la variedad de experiencias de conversión en la historia familiar de Abel Mellado. Muy probablemente los ascendientes judíos del actual pastor de San Pablo se convirtieron e ingresaron a la iglesia presbiteriana de acuerdo con el esquema de migración-anomia que se ha utilizado para explicar el cambio religioso en México. Pero además, su abuelo Mellado fue un guanajuatense cuya conversión del catolicismo le costó el rechazo familiar.

La segunda cuestión, en su relato se infiere que sus ancestros no pertenecían a los sectores populares y proletarios formados bajo el influjo de las inversiones inglesas y estadunidenses.²⁹ Puesto que su abuelo paterno fue desheredado, y aunque fuera posible que las uniones matrimoniales de éste y el ingeniero Prince, que obviamente contaba con

²⁷ Entrevista al Doctor Abel Mellado, 08/06/2005 (pastor de San Pablo).

²⁸ De hecho, como se menciona en el capítulo 4, el sr. Ernesto Mellado acompañó al pastor Baqueiro en sus viajes a Tijuana, posteriormente fue uno de los encargados de la nueva misión y finalmente fue pastor de San Pablo después de su rompimiento con el metodismo.

²⁹ De acuerdo a Bastian, los primeros “protestantes” fueron proletarios que asumieron la religión de sus patrones estadunidenses. Bastian, Jean-Pierre, “Protestantismo y política en México”, en *Revista mexicana de Sociología*, Año XLIII/Vol. XLIII, núm. Extraordinario, 1981, p. 1951

recursos para tener una fábrica, fueran disparejas socialmente, no es descabellado concluir que pertenecían a sectores medios con educación formal.³⁰

Finalmente, llama la atención la fecha tan temprana, antes de 1836, que de acuerdo al doctor Mellado las familias de sus abuelas materna y paterna se encontraron con misioneros presbiterianos, pues se considera que éstos no entraron a México hasta la aplicación efectiva de las Leyes de Reforma, durante los gobiernos de Juárez y Lerdo, entre 1867 y 1872.³¹ Esto se explica porque seguramente los primeros misioneros denominacionales estadunidenses ingresaron a México junto con los colonos estadunidenses en Texas, y con los mercaderes de la misma nacionalidad en Coahuila y Nuevo León.³²

Si bien, el caso del pastor Mellado es muy peculiar en los detalles, el pastor Carlos Perea también proviene de una “familia pastoral” denominacional, pues es hijo de un pastor nazareno, nieto de un fundador de iglesia y bisnieto de un converso de la iglesia interdenominacional.³³ Podría decirse que ambos fueron socializados desde temprana edad en las costumbres y creencias denominacionales, por lo que la disposición y el

³⁰ Los padres del Doctor Mellado eran contadores al finalizar la Revolución. En la década de 1920 trabajaban en Tampico, su padre, Ernesto Mellado, como contador de un banco, y su madre como contadora de una casa comercial. Entrevista al Doctor Abel Mellado, 08/06/2005

³¹ Bastian, Jean-Pierre, (1994) “Protestantismo y política en México”, en *Revista mexicana de Sociología*, Año XLIII/Vol. XLIII, núm. Extraordinario, 1981, p. 1950; *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, FCE, p. 99

³² Baqueiro registra la entrada de misioneros metodistas en Texas desde 1815, seguramente los presbiterianos también aprovecharon el permiso del gobierno mexicano para la colonización de ese territorio, así como su poca capacidad para vigilar su legalidad, pues en las concesiones de poblamiento las autoridades nacionales exigían la práctica exclusiva del catolicismo. Baqueiro, Oscar G., (1990) *La conferencia anual fronteriza. Síntesis histórica*, México, La Dirección de Literatura y Comunicaciones de la Iglesia Metodista de México, p.6; Zoraída Vázquez, Josefina; Meyer, Lorenzo, (1995) *México frente a estados Unidos (Un ensayo histórico, 1776-1993)*, México, FCE, p.39

³³ Él mismo comenta que “nació entre las bancas” de la iglesia en Veracruz. Acompañó a su padre en todas las iglesias en que sirvió, por diferentes partes de la República, pues la iglesia del Nazareno, una escisión del metodismo, mantuvo el sistema del pastorado itinerante. Sin embargo, su abuelo y sus tíos abuelos formaron parte muy importante de la iglesia interdenominacional de la colonia Portales, en la Ciudad de México. La misma iglesia en la que se formó el pastor Leopoldo Moreno, de la iglesia Maranatha. Entrevistas al Pastor Carlos Perea, 05/07/2005; Leopoldo Moreno, (pastor) 10/09/2000

conocimiento de la matriz práctica, las “reglas del juego” de estos subcampos religiosos no les eran extraños. Por otro lado, la matriz teológica del capital religioso obtenido en una familia pastoral, a pesar de no contar con estudios formales, parece no haber sido menor que el de muchos pastores que sí los realizaron pero no provenían de familias pastorales, y posiblemente no tenían la misma preparación académica.³⁴

Sin embargo, ambos decidieron en primera instancia no seguir con la línea pastoral de sus familias, pues poseer un linaje pastoral también incluye cierta responsabilidad con esta tradición.³⁵ Pero a pesar de todo, eligieron carreras seculares sin dejar la práctica, y por algunos períodos, la militancia religiosa.³⁶ En este sentido, puede decirse que tuvieron una participación más o menos profunda en dos campos sociales diferentes, y que aparentemente resultaban excluyentes en la experiencia de otros individuos con diferente capital religioso.

La ausencia de conversión es el segundo rasgo que llama la atención en la trayectoria creyente de los pastores de San Pablo, y en algunos militantes y practicantes.³⁷ En general esa ruptura entre lo profano y lo sagrado, aparentemente recurrente en las

³⁴ De hecho, en algunas iglesias se observa que los hijos de pastores generalmente sobresalen por su conocimiento sistemático de las Escrituras. Plática informal con el Lic Juan Velásquez Rossiki (exrepresentante legal de la Iglesia Bautista De La Capital) 06/08/2003

³⁵ Muy semejante a la presión en familias católicas o judíos observantes, en las que por lo menos un hijo debe ser sacerdote o rabino. En el caso de las familias pastorales, se espera, por parte de la congregación o la denominación, que los hijos, o alguno de ellos, elija la carrera religiosa. Incluso, se espera como algo natural (es notable que entre las iglesias independientes es más factible traspasar el mando de la iglesia a un vástago o familiar que entre las denominaciones tradicionales, como el metodismo o el presbiterianismo; el caso bautista es diferente). En cierta forma, haber tenido como ancestros a pastores tan importantes hizo que la madre del Doctor Mellado lo presionara para no fallar con esa responsabilidad. En su relato de conversión el Doctor Mellado menciona que su madre le decía que en su familia siempre hubo pastores, y puesto que ninguno de sus hermanos mayores había elegido el ministerio eclesial, él representaba la última oportunidad para mantener esa tradición. Entrevista al Doctor Abel Mellado, 08/06/2005

³⁶ En realidad, en el caso de Mellado, reconoce que cuando a los 17 años dejó la casa paterna para estudiar sí decayó su disciplina religiosa. Sin embargo, volvió a interesarse mientras cursaba medicina en la UNAM, pues estuvo en Cruzada Estudiantil. Finalmente retomó la militancia al regresar a ejercer su profesión en Baja California. Entrevista al Doctor Abel Mellado, 08/06/2005

³⁷ Entrevistas a Ruth Polio Cisneros (2), (ministerio de alabanza), Tijuana, B.C., 12/07/2005; Flor Lilia Valades Wolf (1), (jóvenes), Tijuana, B.C., 06/10/2005; Gabriela Berenice Meléndez Reyes (1), (alabanza), Tijuana, B.C., 14/10/2005.

narraciones de conversión registradas en casi todas las investigaciones sobre el tema, es difícil de distinguir en los creyentes de cuna evangélica, que desde la niñez han sido enseñados en los usos y costumbres evangélicas y denominacionales.³⁸ Cuando se les pregunta sobre su conversión generalmente contestan que siempre han sido cristianos. En primera instancia esto es algo contradictorio con el mensaje evangélico, pues detrás de la doctrina central de “sólo Cristo salva”, se halla otra no menos importante: “todos los hombres son pecadores y la paga del pecado es la muerte”. De allí la necesidad universal de un Cristo que salve, por lo cual, todos los hombres requieren conversión. La misma existencia del mensaje evangélico actual descansa sobre este razonamiento.

Sin embargo, cuestionando sobre esto, los pastores comentaron algo que se acerca mucho a la experiencia de conversión sin ser totalmente semejante a la que presentan los creyentes provenientes del catolicismo nominal. Nos referimos a un momento de “consagración”, que se expresa como una decisión de mayor compromiso con Dios y con la iglesia. En las narraciones, la consagración se ubica como consecuencia de la conciencia de cierto alejamiento de las cosas de Dios. Es una especie de “despertar” que puede llegar por medio de un sentimiento de hastío o vacuidad en la rutina de la vida cotidiana, profesional o religiosa, o debido a un momento de crisis, existencial, familiar o laboral.

Los dos pastores de San Pablo experimentaron este despertar o consagración, uno detonado por cierto desencanto laboral y el otro por un suceso de crisis. La consagración parece ser un resultado de un proceso que puede desembocar en un compromiso total, o

³⁸ Incluso es posible que para los creyentes de cuna evangélica o denominacional resulte más difícil “sentir” la salvación, puesto que siempre han tenido conocimiento del evangelio. En el caso del pastor Mellado dice que entre su niñez y adolescencia debió responder las invitaciones del predicador para aceptar a Cristo como salvador por lo menos 20 veces. Entrevista con el Doctor Abel Mellado, 08/06/2005.

en uno fallido. En este caso se puede caer en la disidencia y apostasía. Para ambos pastores el asunto es explicado por la voluntad de Dios y porque Él tenía un plan para ellos. Ambos sintieron el “llamado”³⁹ que no pudieron resistir a pesar de su posición en otros campos sociales.

En el caso del pastor Perea desde la infancia sintió la presencia de Dios en forma muy personal. Posteriormente, en la edad adulta fue un sentimiento de “desamor” hacia la profesión que tantas satisfacciones le había dado.⁴⁰ Para el doctor Mellado, y también para Perea, puede decirse que fue un cambio en dos tiempos principales. Pero claramente al ser un proceso, es una sucesión de eventos que el individuo relaciona o se explica de acuerdo a una construcción de múltiples elementos, de los cuales el capital religioso es una de las principales fuentes.

En el caso del pastor principal de San Pablo el primer momento ocurrió durante su juventud, en medio de sus estudios de medicina en la Ciudad de México, cuando alejado de la práctica religiosa familiar y de la iglesia a la que pertenecía, absorto en los estudios, redescubrió el sentido y la convicción de la religiosidad denominacional tradicional. El segundo fue después de una crisis de salud y una intervención divina totalmente inexplicable para la mente secular.⁴¹ En el caso de Perea el orden fue inverso, primero fue

³⁹ La profesión o llamado mencionada por Weber. Weber, Max, (1998) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón, pp. 228-229

⁴⁰ Desde su niñez sintió “... el llamado del Señor...” pero decidió estudiar, hacer una carrera y trabajar en el financiamiento para el crecimiento industrial de Baja California, aunque nunca dejó el trabajo eclesial. En 1990, en un momento importante de su carrera secular, y desempeñándose como anciano de la iglesia, decidió responder a su vocación religiosa, después de múltiples invitaciones del pastor Mellado para integrarse al cuerpo pastoral de San Pablo: “...Lo que me hizo decidirme fue la presión del Señor...que me fue quitando el amor por mi carrera...”. Entrevista al Pastor Carlos Perea, 05/07/2005.

⁴¹ En el caso del Doctor Mellado, el primer momento fue algo que se podría explicar como un suceso de iluminación evangélica. Regresando de la Ciudad Universitaria se le ocurrió entrar al templo de la Iglesia Anglicana que estaba en la calle Artículo 123. Celebraban la comunión y “... cuando llegó la copa a mis manos, me entró una convicción tan profunda del sacrificio de Cristo, que allí yo creo que fue el punto clave de consagración, digamos. No de conversión, porque pues ya era cristiano, pero de decisión de ser fiel al Señor, de dejar que Él fuera el Señor de mi vida, fue a partir de ese momento. Yo tenía 21 años,

una visión provocada por las dudas que sus profesores sembraron con respecto a sus creencias, y el segundo por el hastío de su carrera y el llamado de Dios.

Las experiencias de Mellado abre la posibilidad para pensar que un mecanismo similar al que provoca la conversión religiosa en una creyente pentecostal en Iztapalapa, sin atención médica y sin ingresos formales, interviene para promover la consagración en el caso de un médico prestigiado, socio de una clínica especializada en oncología, que se enfrenta repentinamente ante “el terror de la historia” y la fragilidad de la existencia.

Pero la existencia de la crisis no implica necesariamente que se recurirá a la opción religiosa evangélica. En el caso del doctor Mellado ésta ya existía, no perdió su valor, su plausibilidad como marco explicativo (cosmovisión). En este sentido, su capital religioso y simbólico no entró en una gran contradicción para asimilar el suceso crítico, ni con el acontecimiento en sí ni entre ambos saberes. Pero lo que aparentemente sí provocó la sanidad fue el cuestionamiento parcial de la explicación y las doctrinas denominacionales tradicionales, que lo convirtió en un “buscador espiritual” muy particular. Es decir, un creyente que no desechaba todo su capital religioso anterior,

creo...”. El segundo momento fue al terminar sus estudios de posgrado en Alemania, aproximadamente en 1972, cuando sufrió un cáncer de vías urinarias agresivo y fulminante. Incluso fue atendido de urgencia en el mismo hospital donde estudió. En ese momento sintió que Dios le habló, lo cual, según sus palabras, era un asunto totalmente inusual en el metodismo. Sus colegas alemanes no le dieron esperanza y él decidió regresar a México para morir. En Los Ángeles lo operaron y no encontraron nada. Pensó que lo que Dios quería era que desarrollara su trabajo secular, el primer centro de radioterapia en el norte, así que por 12 años más se dedicó a la práctica médica. Pero la experiencia le cambió, y a pesar de ser un conservador desde el punto de vista teológico aparentemente se convirtió en una especie de “buscador”. En 1974, en el marco de una campaña evangelística dirigida por el pastor Rubén Pedro Rivera, un metodista simpatizante de la renovación, recibió el Bautismo del Espíritu mientras oraba en la soledad del local donde se congregaban. Este asunto en particular llamó mi atención. No porque fuera la primera vez que escuchaba un testimonio de sanidad divina, sino porque el que lo narraba era un médico especialista en la materia. Entrevista al Doctor Abel Mellado, 08/06/2005.

evangélico-conservador, sino sólo ciertos aspectos “denominacionales”, y que comenzaba a explorar nuevas posibilidades de la vivencia religiosa.⁴²

Es entonces cuando el capital simbólico laico entra en escena. La apropiación del capital religioso, en el caso de los pastores, no fue una transferencia mecánica. Si bien ambos recibieron una herencia en capital religioso con los patrones y estructuras del denominacionalismo tradicional, es obvio que posteriormente este bagaje fue relativizado. ¿Qué les permitió hacer esto, cómo ocurrió esta reelaboración?

En primer término, es posible que la relación y la forma en que armonicen o entren en conflicto las creencias y costumbres de otros campos con las del campo religioso sean los factores que colaboraron en este proceso. Es decir, a pesar de todo lo que se dice sobre la religión y la vida “moderna”, concebidos como agua y aceite, en realidad la explicación religiosa no sólo puede subsistir con el conocimiento científico, sino que pueden sustentarse uno al otro.

En el caso de los pastores de San Pablo ambos han sido creyentes militantes casi toda su vida, es decir que participaban como líderes de ministerio en las iglesias donde fueron miembros. Sin embargo, ambos cursaron estudios universitarios y llegaron a ser profesionistas exitosos en sus respectivos ramos. En este sentido, contaban con recursos económicos y educativos, pero fueron estos últimos los posteriormente compaginados con el religioso.

Ambos hombres terminaron conjugando su educación con las creencias y el trabajo religioso que ejercitaban desde su juventud. En cambio, existen otros casos en que el conflicto entre saberes de diferentes campos ocurre en ese contexto de lucha, o en un

⁴² Perea también experimentó momentos de decisión en la niñez. Entrevista con el Ing. **Carlos** Perea Zaldívar (2),05/07/2005, (pastor)

escenario de superación y racionalización personal, y el que termina subordinándose o desechándose es el religioso. Por lo tanto, Mellado como Perea resolvieron la contradicción entre los saberes e identidades religiosos con los saberes de los campos escolares y laborales en los que se desempeñaron.⁴³

Sin embargo, este reacomodo no se realizó sin cierto conflicto interno entre ambos esquemas de conocimiento y explicación. Sintomáticamente ambos vivieron la disyuntiva alrededor de 1968, uno en la universidad (en la Ciudad de México) y el otro en la secundaria (en Mexicali). Los dos identificaron las ideologías que provocaban la crisis. Para Mellado fue el modernismo teológico, para Perea fueron las “teorías ateas” de sus profesores, que “apuntalaban” las luchas por los derechos civiles y sindicales de esa época.⁴⁴ Por otra parte el que la supuesta contradicción irreductible entre la religión y la ciencia ya no lo sea tanto, deja de sorprender ante la recurrencia de la vivencia religiosa entre académicos y sectores “ilustrados”, que aparece con inusual persistencia, lo que bien podría ser un fenómeno a estudiar.⁴⁵

Profundizar en estas crisis de sentido en la vida del creyente tiene una importancia central, tanto en la vida de los individuos como en la de las instituciones religiosas de la

⁴³ El pastor Leopoldo Moreno decía que el mejor colaborador es de clase media, pues el pobre es inconstante y se encuentra mal preparado. Pero demasiada riqueza y éxito también suele alejar a las personas de la práctica religiosa. Leopoldo Moreno, (pastor) 10/09/2000, en Jaimes, (2001), *op cit.*, p.188

⁴⁴ Aunque Melado dijo haber sostenido polémicas con una profesora maoísta, en realidad los argumentos que lo incomodaron fueron hechos por profesores de la Comunidad Teológica de México. En el caso de Perea fue una experiencia extática. Como adolescente las teorías ateas de sus profesores le sembraron dudas, y una noche retó a Dios a probar su existencia. Fue entonces que, como Saulo de Tarso, vio una luz incandescente que surgió repentinamente, disipó sus dudas y marcó su vida. Entrevistas al Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor) con el Ing. Carlos Perea Zaldívar (2), 05/07/2005, (pastor)

⁴⁵ Berger se preguntaba si la sobrevaloración de la secularización no era producto de un aislamiento relativo por parte de los hombres de ciencia, racionalistas e ilustrados, y la generalización de su perspectiva. Por otra parte, los centros de estudio y los científicos dedicados a la promoción del “Diseño Inteligente” contra la teoría de la evolución constituyen otro caso digno de estudio, y pueden ser parte del movimiento de **centramiento** de la religión. Berger, Peter L., (1999) “The desecularization of the world: a global overview”, en Berger, Peter, (ed.) *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, USA, Ethics and public policy center, pp. 1,2. 11

renovación evangélica. A diferencia de las iglesias pentecostales, donde los estudiosos están de acuerdo en señalar el carácter eminentemente carismático de la práctica y la reflexión teológica,⁴⁶ los pastores tuvieron problemas para mantener sus creencias religiosas fundamentales en ambientes académicos. Posiblemente de allí la importancia de una reflexión que busca acompañar plausiblemente los saberes del mundo que sean legítimos (científicos, morales, legales, etcétera), con los de la teología fundamental de el sector mayoritario de los evangélicos.

Es verdad que la emoción y los carismas pueden servir para reforzar la plausibilidad de las creencias ortodoxas del núcleo religioso, en última instancia la misma identidad creyente y el sentimiento de comunidad.⁴⁷ Pero de acuerdo a los testimonios de especialistas y laicos en San Pablo, el énfasis de la iglesia, impuesta por el pastor, está notablemente orientada hacia la enseñanza. Muchos creyentes además de los pastores están de acuerdo que la enseñanza y la vieja tradición evangélica se mantienen más que en otras iglesias. Tal es el caso de La Arena, donde según los creyentes de San Pablo que estuvieron antes en aquella o tuvieron relación con Amistad Cristiana, las instituciones de antiguo evangelismo denominacional son prácticamente inexistentes a favor de la emoción, la alabanza y la nueva tradición evangélica, eminentemente conversionista.⁴⁸

Posiblemente, de allí proviene en parte la antigua rivalidad entre creacionismo,

⁴⁶ Incluso algunos llegan a decir que los pentecostales se caracterizan por la ausencia de teología.

⁴⁷ Hervieu-Léger, Danièle, (1990) “Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularization ou fin de la religion?” en *D'lemotion en religión. Renouveaux et traditions*, en Champion Françoise; Hervieu-Léger, Danièle; (directors), Paris, Centurion, p. 219

⁴⁸ Entrevistas al Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor) con el Ing. Carlos Perea Zaldívar (2), 05/07/2005, (pastor); Daniel Trápala Cobos (1), (director ministerio de alabanza), 07/07/2005; Ruth Polio Cisneros (2), (ministerio de alabanza), 12/07/2005; Ing. Ricardo Güitron Jenison(1), (escuela dominical), 27/09/2005; Sra. Yolanda Concepción Viñela de Sánchez (1), (congregante), 30/09/2005; Lic. Miguel A. Torres (1), (congregante), 21/10/2005. Para la vieja tradición evangélica ver Bastian, J.P., (1994) *Protestantismos y modernidad latinoamericana, historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, FCE, p. 208, 222, 223, 246, 252.

actualmente promovido bajo su nueva forma de “diseño inteligente”, contra evolución. En San Pablo y la comunidad evangélica de Tijuana dicha polémica tiene cierta difusión.⁴⁹

En segundo lugar, como ya se mencionó, el contexto de crisis puede provocar la necesidad de reelaborar las doctrinas heredadas del denominacionalismo, para que funcionen como marco explicativo en nuevas situaciones. En el caso de Mellado, la crisis de salud, junto con otras situaciones (como la circulación fronteriza, la lectura de los best sellers, las reuniones de los viernes y la renovación carismática) hizo que comenzara a percibir ciertas inconsistencias y silencios del núcleo religioso denominacional.

En su narración se puede observar que el diálogo con Dios no era lo usual, ni posible de acuerdo a la teología ortodoxa metodista.⁵⁰ Él lo sabía y posiblemente hubiera sostenido el punto de vista denominacional de no haberse enfermado. De acuerdo al núcleo doctrinal todo lo que Dios tenía que decir al hombre estaba en la Biblia. Por eso ya no eran necesarios los carismas del médico evangelista Lucas, Los Hechos de los Apóstoles (hablar en lenguas, la sanidad y otras señales). De acuerdo a la ortodoxia fundamental, si fuera posible que Dios hablara todavía en sueños y apariciones, el valor de la Biblia como fuente de toda Verdad disminuiría.

En última instancia el principio de **distinción** entre especialistas y laicos se vería relativizado. Si se observa con cuidado, es una posición similar que el fundamentalismo

⁴⁹ Scott, Eugenie C., (1997)“Antievolution and creationism in the United States” en *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, p. 265; The Associated Press, “Dicen que la evolución no es teoría” en *Buenas Nuevas*, Tijuana, Rosarito, San Diego, Tecate y Mexicali, 23 enero/5 febrero de 2005, p.9; Mellado, Abel; Enseñanza “Fuego en la ciencia” Congreso RIME, Templo San Pablo, Playas de Tijuana, Tijuana, B.C., 05/06/2005.

⁵⁰ Tampoco era posible utilizar guitarra o pandero, o cantos contemporáneos con nuevos ritmos y letras. No era bien visto expresar emociones ni que se prefirieran reuniones informales, o competencias deportivas por sobre los tres cultos semanales o la escuela dominical. En otro orden, tampoco se podía elegir al pastor, ni esperar que estuviera más tiempo con la congregación.

evangélico ha tratado de defender contra el modernismo y el liberalismo teológico.⁵¹ A pesar del núcleo religioso doctrinal, Mellado considera que Dios le habló, por lo tanto, si no es posible establecer con seguridad cuándo comenzó a cuestionar algunas de las doctrinas y prácticas denominacionales, lo que se puede asegurar es que en su narración existen elementos que lo indican y que su crisis de salud jugó un papel importante.

Ahora bien, si las creencias y prácticas religiosas exigían reelaboración, fue necesario entonces que la nueva construcción armonizara con el capital religioso y simbólico del individuo. Entre otros aspectos, con los estudios y saberes profesionales. De tal forma que eso hacía muy difícil que hombres como Mellado o Perea recurrieran a las explicaciones del pentecostalismo mexicano, o hayan sido influidos por él. Aunque doctrinalmente era una continuidad más que un rompimiento con las denominaciones tradicionales, resultaba en un nivel más elemental, menos ilustrado. Simbólicamente hablando no había forma de comunicación con individuos profesionistas.⁵²

Sobre este punto volveremos más adelante, por el momento sólo es necesario notar que los elementos que el pentecostalismo mexicano compartía con los renovacionistas como Mellado no eran doctrinales, sino litúrgicos, y sólo hasta cierto punto, pues las prácticas como el Bautismo del Espíritu tenían restricciones en San Pablo. Tampoco se puede decir que tomaron las estructuras organizacionales pentecostales, que reproducían el esquema denominacional, más cerrado para los laicos. Pero en Estados Unidos y en México ya circulaban las ideas y modelos que permitían compaginar su

⁵¹ Berger, (1999) *op cit.*, p. 8; Bloom, (1993), *La religión en Estados Unidos, el surgimiento de la nación poscristiana*, México, FCE, p. 46

⁵² Nada en sus testimonios indica el deseo de distanciarse doctrinalmente del metodismo, lo que lleva a reconocer que el asunto de fondo era el deseo de expresar por otros medios la vivencia religiosa. La única doctrina en la que se distinguen pentecostales y las denominaciones tradicionales es la del Espíritu Santo y sus dones, además de la liturgia, pero es la que los renovacionistas querían abrir. En este sentido, la renovación carismática y el iglecrecimiento no tomaron tal cual lo que el pentecostalismo ofrecía como rompimiento litúrgico con las denominaciones, sino que lo reelaboraron, en cierta forma racionalizándolo.

capital religioso y simbólico con estructuras y formas religiosas que garantizaban un nuevo equilibrio. Tanto Mellado como Perea formaron parte del grupo que implantó algunas de estas nuevas ideas, por lo que en este sentido eran reformadores. Pero ante la resistencia denominacional fue necesario el enfrentamiento, el cual ganaron.

El tercer aspecto en que se puede observar el peso del capital simbólico es en dicha controversia en el subcampo religioso. Como se mencionó en el capítulo anterior, el doctor Abel Mellado era uno de los líderes del grupo simpatizante de la renovación carismática en San Pablo. En ese episodio se observa que, en tanto subcampo religioso, la relación entre los especialistas y los laicos se caracterizaba por el enfrentamiento más o menos abierto. Es decir, que en ese momento la latencia del conflicto perdió este carácter y los agentes principales debieron echar mano de su arsenal simbólico.

¿Por qué razones la investidura pastoral y denominacional no fueron suficientes para asegurar el predominio de los argumentos especialistas? En el capítulo anterior se mencionaron los factores relacionados con la institucionalización parcial de la denominación metodista (la lejanía, la crisis denominacional, la preparación de los pastores), pero en este apartado nos interesa profundizar en los laicos que lograron vencer la resistencia denominacional.

En este sentido parece que el capital simbólico es el elemento que responde la pregunta anterior. Sin duda alguna, una de las figuras centrales fue el Doctor Mellado. No sólo porque es difícil pensar que fuera gratuita su designación como pastor después de la salida de los metodistas, sino porque la versión de éstos lo señala como el principal

“instigador”.⁵³ Un factor que se debe considerar es que la mayor parte de la congregación era de reciente ingreso, de diversos antecedentes religiosos, con poca o ninguna identidad metodista, pero con un capital simbólico parecido al de Mellado. Posiblemente la mayoría formara parte del grupo renovacionista, por lo que a la hora de decidir prefirieron dejar salir a los simpatizantes del metodismo.

En cierto sentido, Mellado tenía elementos para contrarrestar la investidura pastoral. El ser empresario, profesionista y con recursos le proporcionaba el capital material y simbólico para compensar la legitimidad especialista. Es difícil pensar que el prestigio de ser uno de los miembros fundadores que más dinero y trabajo religioso aportó en la formación de la iglesia no haya pesado durante el diferendo. También el provenir de familia pastoral, y ser uno de los líderes visibles en la Junta de Administradores le proporcionó el capital religioso para sostener la comparación definitiva. Todo esto resultó en que la mayor parte de la congregación de San Pablo lo eligiera como pastor. Pero no sólo en el contexto de enfrentamiento entre agentes con capitales religiosos específicos, se observa la importancia de éste y del capital simbólico, sino que también en casi todo aspecto del campo religioso.

Finalmente, y reforzando el rasgo anterior, tanto Mellado como Perea realizaron estudios religiosos posteriormente a su nombramiento como pastores. Esto indica que como especialistas trataron de prepararse mejor para desempeñar el cargo que ocupaban, pero también que debían cumplir, por lo menos parcialmente, con ese elemento de distinción especialista-laico. Por tal motivo cursaron algunos años en un Seminario, Mellado tomó algunos cursos en Fuller (ver capítulo 4), y Perea realizó la maestría y el

⁵³ El obispo metodista de la Conferencia del noroeste, en esa época pastor de Bethel, Jaime Vázquez, así como el Pbro. Daniel de la Cruz, afirman que el liderazgo de Mellado era muy fuerte, y finalmente “se quedó con la iglesia” y el templo. Entrevista con el obispo Jaime Vázquez Olmeda, 23/02/2004

doctorado en Ministerio Pastoral en la Universidad Cristiana de California. Los dos representaban un nuevo tipo de especialistas, laicos con un empleo o profesión secular, formados en el trabajo ministerial y en seminarios independientes auspiciados por iglesias o asociaciones paraeclesiás independientes en México y en Estados Unidos.⁵⁴

Con respecto a los factores externos al subcampo religioso, la migración y la condición fronteriza deben ser considerados en la trayectoria creyente de los pastores. En primer lugar, la migración. Ambos tienen un amplio historial migratorio, ambos nacieron en el centro del país, pero desde temprana edad llegaron a Mexicali, y en la edad adulta a Tijuana. En el caso de Perea desde la niñez, en lo que fue una migración laboral-religiosa, pues su padre era pastor itinerante. Posteriormente, en la adolescencia su familia se estableció en Mexicali. Sin embargo, no es claro que las experiencias de migración hayan constituido una influencia directa y preponderante en su consagración. Posiblemente en el caso de Mellado pudiera observarse la mayor relación con la migración, pues fue en la Ciudad de México donde tuvo su iluminación denominacional. Puede decirse también que el viaje influyó más en sentido contrario, pues lo alejó del seno familiar y de la iglesia local, el contexto donde realmente adquirían sentido sus saberes religiosos, donde se producía y reproducía el capital religioso.⁵⁵

Por otro lado, la movilidad en el contexto fronterizo aparece como un factor de mayor peso en la trayectoria de ambos pastores. El caso de Mellado es particularmente

⁵⁴ Seminarios de carácter interdenominacional, que combinan programas escolarizados con cursos flexibles, algunos de ellos a distancia.

⁵⁵ Mellado afirma que su práctica religiosa decayó al salir de Mexicali. En pláticas informales con vecinos y compañeros de El Colegio de la Frontera Norte algunos se han percatado que en sus lugares de origen llevaban una práctica religiosa constante que se ha visto descontinuada en Tijuana, a pesar de existir una parroquia relativamente cercana a sus viviendas. Al preguntarles el porqué de esta situación han dicho que la falta de sus relaciones habituales, familia, vecinos y amigos, con quienes solían asistir a la misa, les provoca cierto desánimo. Plática informal con Yunia Rentaría, (estudiante del Colef) 08/06/2006; Berta Rivera (vecina) 11/09/2005

interesante. Desde su niñez el contacto con “el otro lado” ha sido cotidiano. Semi-aislado de la comunidad mexicalense, por el hecho de ser “protestante”, sus espacios cotidianos eran el hogar familiar, la iglesia y la escuela en Estados Unidos. En este sentido, su formación denominacional tenía mayor relación con el metodismo mexicano del norte, y el de Estados Unidos. Resulta sintomático que su principal choque con el modernismo teológico fuera en la Ciudad de México y no en California. Posteriormente, durante el período de ajuste de San Pablo, Mellado acude a estudiar a Fuller, durante la etapa fundamental de este seminario. En este período de su vida entró en contacto con las ideas del iglerecimiento. Posiblemente desde antes ya tenía conocimiento de éstas por medio de los libros cristianos que los profesores de ese seminario publicaban, y que él adaptó posteriormente en San Pablo.

Otro de los aspectos en el que se puede observar la influencia que Mellado tuvo de los subcampos religiosos estadunidenses fue la música. De hecho, el pastor principal tuvo un papel central en la dimensión musical en el período de ajuste de San Pablo, era el director del coro, tradicional espacio de participación laica, y su esposa grabó muchos discos con el estilo, música y letras de los cantos que circulaban en los subcampos religiosos de Estados Unidos. Posteriormente las estrategias y organización de la iglesia a partir de 1990 fueron adaptadas de las experiencias de la megaiglesia Willow Creek, cerca de Chicago (ver capítulo 4).

5.3.2. Los militantes y fundadores

Los Militantes y Fundadores aparentemente no constituyen un grupo mayoritario en la congregación. Si se considera el dicho de los pastores y congregantes sobre el número de creyentes involucrados en el liderazgo y organización de los ministerios, entonces

representan aproximadamente el 20% de la asistencia dominical.⁵⁶ Sin embargo, los militantes que se entrevistaron se pueden subdividir de acuerdo a su cercanía al núcleo religioso.

En el sector más cercano a los pastores se encuentran los integrantes del Consejo de Ancianos. Como se mencionó antes, este organismo podría ser considerado como parte del núcleo religioso, pero el hecho de que ninguno de estos creyentes reciba un salario dificulta que se consideren como especialistas, pues todos tienen una ocupación secular. Por tal motivo en estricto sentido no están especializados en el campo religioso. Pueden pensarse como militantes distinguidos gracias a su capital religioso y simbólico, pues la mayoría tiene estudios, una profesión, una posición financiera desahogada junto con un compromiso profundo con su visión del cristianismo.

Como los pastores, algunos de los integrantes de este grupo militante tienen antecedentes denominacionales y de cuna evangélica. Sin embargo, otros provienen del catolicismo nominal pero, como Mellado y Perea, cuentan con un capital profesional y simbólico muy por arriba del promedio evangélico denominacional o pentecostal. Se distinguen por haber experimentado la conversión clásica en su cambio de adscripción, o por lo menos narrarla en esa forma. Si este es el caso es usual el contexto de crisis familiar o existencial.⁵⁷

En un subgrupo especial y minoritario se encuentran los líderes-especializados en un saber no necesariamente religioso que reciben un salario. El ejemplo más conspicuo es

⁵⁶ Entrevistas con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor); el Ing. Octavio Peralta Murguía (1), 20/10/2005, (director evangelismo).

⁵⁷ Entrevistas al Prof. **Simeón Ángel** de Anda García (1), (anciano) Tijuana, B.C., 20/07/2005; al Doctor César Augusto Tamez Fuentes (1), (anciano), Tijuana, B.C., 09/09/2005; al Ing. Octavio Peralta Murguía (1), (director evangelismo), Tijuana, B.C., 20/10/2005

el director de la música y alabanza. Sin embargo, a pesar de que recibe un sueldo, no tiene facultades de decisión sobre aspectos doctrinales o de gobierno. Es un especialista de un saber terrenal espiritualizado que carece de la influencia para relacionarse en el mismo nivel del pastorado, lo cual manifiesta el status especial del especialista religioso.

En un segundo grupo pueden ubicarse los militantes con matices menos contradictorios. Es decir, laicos con un fuerte compromiso y profundamente voluntaristas, característica que tradicionalmente se ha asociado con la secta, pero igualmente se les puede encontrar en la iglesia católica, en las denominaciones e iglesias independientes evangélicas. En este sentido son militantes generales. Finalmente, en un tercer grupo los fundadores. Militantes con una participación extraordinaria, no sólo por su compromiso, sino porque trabajaron en la época de formación. Como se mencionó en el capítulo 4, estos períodos de formación se caracterizaron porque en la iglesia tenían una amplia libertad de acción, sin un control especialista y denominacional estricto.

En cada uno de estos grupos (militantes, practicantes y nominales) se analizará en forma general: 1) su capital religioso y simbólico; 2) el contexto de conversión o ingreso y otros puntos de inflexión o coyunturas de cambio; 3) relación con factores externos: migración y condición fronteriza. Especial atención se pondrá en la relación entre estos rasgos o elementos y los diferentes períodos de la iglesia San Pablo.

El capital religioso, formado en la participación y el compromiso voluntario, es un elemento común en todos los militantes, ya sean fundadores, ancianos o generales. Sin embargo, el tipo de capital religioso antes de la conversión puede ser muy variado. Mientras en el grupo de fundadores entrevistados predomina el creyente de cuna evangélica, en los Ancianos, y seguramente en el resto de la congregación, que llegaron a

la iglesia entre 1975 y 1996 este rasgo es más variado. Existen Ancianos de cuna evangélica, pero aparentemente la mayoría provienen del catolicismo nominal.

Esto se explica debido a que un grupo importante de este consejo llegó a la iglesia durante la etapa metodista, al templo recién construido. Cuando sobrevino el rompimiento denominacional, la mayoría de los fundadores, de cuna evangélica, con identidad metodista profunda, salieron de San Pablo. Por lo tanto, los nuevos especialistas se apoyaron en los fundadores dispuestos a adoptar la renovación o en aquellos que tenían más tiempo trabajando. Aproximadamente en 1996 una nueva innovación, la de la danza, terminó de purgar a San Pablo de elementos con fuerte identidad denominacional, generalmente de cuna evangélica. Éstos salieron junto con otros creyentes seguidores de una liturgia más tradicional.⁵⁸

Prácticamente todos los ancianos son profesionistas o empresarios, la mayoría proviene de otras entidades, llegaron a Tijuana por motivos laborales y habitaron en Playas, o por mucho tiempo lo hicieron.⁵⁹ En este sentido, su capital simbólico era muy similar al del pastor Mellado, aunque la brecha entre el capital religioso del pastor y estos ancianos, o futuros ancianos en 1984, fuera más amplia que con los fundadores.⁶⁰ Sin embargo, este obstáculo, que presentaban todas las denominacionales, excepto las pentecostales, con una teología menos rigurosa, fue uno de los elementos que en San Pablo se fueron diluyendo y permitieron un ambiente de mayor apertura y participación.

⁵⁸ Entrevista al Prof. Ángel de Anda, (anciano), 20/07/2005.

⁵⁹ Algo que debe señalarse es que sólo hay una mujer entre ellos.

⁶⁰ En general esta brecha es un elemento integral de todo campo o subcampo religioso, puesto que es una de las bases de la distinción entre el especialista y los laicos. Puede tomarse como el caso extremo la iglesia católica, donde por mucho tiempo el mismo acceso a la Biblia estuvo restringido, en primer lugar por la escasez de las copias, pero también por este principio de distinción entre el saber especialista y el laico. Las iglesias de la Reforma y sus sucesivas oleadas denominacionales resultaron en una apertura hacia la Biblia, pero se mantuvo el principio de distinción entre los especialistas, que debían estudiar en una escuela especializada en teología, y los laicos. Las corrientes evangélicas y sus movimientos de innovación religiosa han ido relativizando esta distinción entre los capitales religiosos especialistas y laicos.

La profundidad teológica fue preservada para algunos círculos de enseñanza interna, pero no para el proselitismo o los cursos iniciales del discipulado.⁶¹

Este punto es relevante, pues aparentemente el Doctor Mellado conoció a algunos de los creyentes de perfil medio gracias al hospital, es decir, que tuvo una relación laboral o médica o de negocios con vecinos de Playas que comenzaron a asistir a San Pablo.⁶² Para estas personas escuchar una predicación de Abel Mellado, visitar un templo como el de San Pablo y a una congregación con un perfil social con el que podían identificarse, resultaron en elementos de atracción que difícilmente hubieran encontrado en una iglesia denominacional, especialmente durante los períodos de formación y ajuste (1977 a 1988).

Durante las etapas de crecimiento, los militantes entrevistados presentaron un capital religioso previo a la conversión diferente al descrito para los períodos de formación. Es decir que los creyentes no provenían exclusivamente de los dos contextos usuales hasta el momento, el de cuna evangélica y del catolicismo nominal. Como se puede apreciar en la Tabla 5.1., predominan los católicos practicantes e incluso militantes, especialmente formados en la renovación carismática católica.

Esto se debe a que un pequeño grupo de la renovación católica llegó a San Pablo en 1994. Este suceso no sólo parece reflejar la continuación de la tendencia de apertura doctrinal de la iglesia, sino que posiblemente la acompañan también la diversificación del

⁶¹ Este aspecto ha ido cambiando gradualmente en San Pablo. Aunque el énfasis en la enseñanza es una característica de San Pablo, que la convierten en una iglesia de la renovación que mantiene con mayor fidelidad este aspecto denominacional, en realidad ya no sigue con los esquemas tradicionales de la predicación solemne, profundamente escritural, con largas exposiciones sobre un pasaje y sus diferentes paralelismos en otros libros bíblicos. Esto es señalado por un exbautista como William Mora, o en el cambio observado en Abel Mellado por el anciano Ángel de Anda, que de un pastor tradicional ha cambiado en un pastor mucho menos hierático. Observación Participante en San Pablo, culto dominical, 29/05/2005; y entrevistas con el Mtro. William Mora Méndez (1), 28/09/2005, (maestro instituto); el Prof. **Simeón Ángel** de Anda García (1), 20/07/2005, (anciano); con Ruth Polio Cisneros (2), 12/07/2005, (ministerio de alabanza).

⁶² Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor)

perfil social y urbano de la congregación. Es decir, que el área de influencia de la iglesia no se restringía sólo a Playas.⁶³

Si bien es cierto que posiblemente los casos de la Sra. Consuelo Ayala, el ingeniero Ricardo Güitrón⁶⁴ y el Sr. Eliseo Martín del Campo, no reflejen un proceso numéricamente significativo en San Pablo, es importante porque son elementos de apoyo muy participativos, con gran compromiso y disposición para el trabajo.⁶⁵ Además muestra que los procesos de cambio religioso son mucho más complejos de lo que pueden abarcar nuestras explicaciones.

En estos casos hubo conversión a pesar de una convicción e identidad católicas muy profundas, de un prejuicio antiprotestante acorde a las enseñanzas de un sector del clero católico (resultado de la batalla simbólica con la explosión evangélica), y de un capital religioso rico en los saberes prácticos y teológicos, inusual entre la grey católica mexicana. Su proceso de conversión fue consecuencia a su vez de un largo proceso de autoaprendizaje bíblico que desembocó en una crisis de razonamiento religioso.

La contradicción tenía como motivo principal, uno de los elementos comunes y sagrados entre católicos y evangélicos: la Biblia. La señora Consuelo quería entenderla más, y sentía que los sacerdotes y maestros de la renovación no podían explicarla

⁶³ En 1994 una de las líderes de un grupo de la renovación católica de la colonia Montes Olímpicos, la Sra. Consuelo Ayala, su familia y otra familia, Eliseo Martín del Campo y su familia, decidieron dejar el movimiento católico y convertirse en miembros de San Pablo. Consuelo Ayala Ramírez(3),26/06/2005, (ministerio de vinculación); con Eliseo Martín del Campo Hernández (2), 08/09/2005, (células).

⁶⁴ La familia del Ing. Ricardo Güitrón, sus padres y su esposa, son ejemplos de militantes de la renovación con un perfil social más alto que la sra. Consuelo. El Ing. Güitrón era un líder de un grupo de jóvenes de la renovación carismática católica, pero cuando decidió entrar al grupo que posteriormente se convirtió en Amistad Cristiana de Mexicali, lo hizo junto con 60 de los muchachos que presidía. Entrevista con el Ing. Ricardo Güitrón, (escuela dominical) 27/09/2005

⁶⁵ No debemos olvidar que los primeros grupos “neopentecostales” de Amistad Cristiana en México, en Tijuana y Mexicali comenzaron con la participación de militantes provenientes de la Renovación Carismática católica, inconformes con las restricciones de los especialistas católicos. Entrevistas a Sra. Consuelo Ayala Ramírez(3),26/06/2005, Ing. Ricardo Güitrón, 27/09/2005; el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005, (pastor), Ing. Carlos Perea Zaldívar (2),05/07/2005, (pastor)

convincientemente. En este sentido, también se convirtió en una buscadora religiosa. A pesar de las satisfacciones de su comunidad de renovación, y de haber logrado una posición de liderazgo, la Sra. Consuelo sentía que ya no podría aprender más de la Biblia, y eso le causaba una profunda inquietud.

Puede decirse que era una crisis principalmente religiosa.⁶⁶ Alivió dicha inquietud al acudir secretamente a la escuela dominical en San Pablo y enseñar lo que aprendía en los dos grupos de la renovación católica que dirigía.⁶⁷ Por ocho meses hizo esto, pero sin tener el deseo de abandonar el catolicismo. Sin embargo, cuando se descubrió el asunto, y sufrió el rechazo generalizado de sus vecinos y compañeros de la renovación, no pudo mantenerse más. Sólo tenía una opción, y como congregante de San Pablo paulatinamente fue dejando sus prácticas y símbolos católicos y adquiriendo nuevos.⁶⁸ Posteriormente sus hijas y un matrimonio de su antiguo grupo también se convirtieron en la “iglesia rosita” de Playas, como la conocieron algunos en la vecina parroquia de Santa María Estrella del Mar.⁶⁹

Los otros excarismáticos católicos en San Pablo pasaron por un proceso parecido: un período de militancia ortodoxa, seguido de una etapa de autoformación bíblica, en que el individuo se apropiaba del capital religioso en forma altamente individualizada. Uno de los posibles resultados es la visión crítica sobre la ortodoxia del núcleo religioso católico.

⁶⁶ Desde que entró al grupo de renovación, a instancias de su párroco local en Huatabampo, le gustó la lectura de la Biblia por la seguridad en la creencia que le daba. Sin embargo, su afición a la Biblia la hacía sospechosa de “protestantismo” para muchos de los católicos, a pesar de su amor a la Virgen y a otros símbolos sagrados católicos. Entrevista con la Sra. Consuelo Ayala, 26/06/2005.

⁶⁷ Situación similares fueron observadas por Felipe Vázquez en Xalapa. Vázquez, Felipe, (2000) “El caso de Amistad de Xalapa A.C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad”, en Masferrer Kan, Elio, (comp.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, ALER/Plaza y Valdés, p. 329.

⁶⁸ Es necesario recalcar esta situación. Posiblemente si hubiera asistido a una iglesia denominacional tradicional, le hubieran exigido antes de otra cosa que renunciara a los santos y los rezos, que se bautizara bíblicamente y completara un curso de discipulado o catecumenado. En San Pablo, según sus palabras, nadie la presionó o le impuso condiciones. Todo lo hizo voluntariamente, y emocionalmente.

⁶⁹ Entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince (7), 16/04/2005

Finalmente, si el individuo rompe con los especialistas católicos, entonces los subcampos evangélicos son prácticamente las únicas opciones que le garantizan un estudio de la Biblia más o menos sistemático. Aparentemente esto depende de su posición en el campo religioso, de la profundidad de las dudas resultantes, el manejo que haga de esta crisis, pero sobretodo por la actitud que asuman los especialistas y autoridades religiosas.

En tal situación, los subcampos evangélicos de la renovación aparecen como las opciones más viables, por todos los puntos en común. Tales como los carismas, la alabanza, el estudio bíblico, el rechazo a la liturgia y a la religión jerarquizada, y que algunos de sus líderes hayan sido disidentes de la renovación católica. Pero también la renovación evangélica es una alternativa aceptable porque no cuenta con una orientación predominantemente interna y los filtros identitario-doctrinales no son tan fuertes como en las iglesias denominacionales tradicionales y pentecostales.⁷⁰

Lo anterior implica tomar con reservas la generalización de la muy popular tesis que sostiene que los católicos que cambian de religión son sólo los sectores más ignorantes, con baja práctica sacramental y nulo interés y conocimiento de las doctrinas de la iglesia. En última instancia dicha idea no es más que la aplicación de la tesis de la privación y la centralidad pentecostal en el cambio religioso. Puesto que los pentecostales representan la mayoría de los católicos que cambian de religión, y estos son resultado de

⁷⁰ El Sr. Eliseo Martín del Campo y su esposa Enriqueta al ir por primera vez a San Pablo le dijeron a la Sra. Consuelo que era igual que la renovación católica. Esto, según la sra. Ayala no es raro, pues en las grandes concentraciones de la renovación católica se utilizan los cantos de Marcos Witt en la alabanza, y el estilo de predicación también son similares. De hecho, la hija mayor de la sra. Ayala, Consuelo Fariñas Ayala, se mantuvo en la renovación y se negó a ir a San Pablo, pero pedía a su mamá le comprara las cintas con las predicaciones de Mellado, que ella daba en los grupos de la renovación como propias. Fue tal su éxito que dice fue la primera mujer en dar una homilía en la catedral de Tijuana. Sin embargo, también fue descubierta y tuvo que abandonar la renovación católica. Entrevistas con la Sra. Consuelo Ayala Ramírez (3), 26/06/2005; Consuelo Fariñas Ayala (1), 14/09/2005; Eliseo Martín del Campo Hernández (2), 08/09/2005; observación participante, XXV Encuentro de la Renovación Carismática en el E.S., Toreo Playas, 03/06/2005

la precariedad, entonces necesariamente eran católicos nominales, no muy informados y víctimas propicias para las “sectas protestantes”.

Por último, en el grupo de los **fundadores** la característica principal es que la mayoría provienen de cuna evangélica, y por lo tanto tienen una identidad denominacional profunda, pero al mismo tiempo evangélica, lo que les permitió asistir a otras iglesias denominacionales (el problema es que algunas iglesias son más denominacionales que evangélicas, como lo fue la Primera Iglesia Bautista en 1958). Estos creyentes suelen tener el capital religioso más profundo y aparentemente más significativo en los subcampos denominacionales, que entre más antiguo es mucho mejor. Sin embargo, entre más especializados en lo religioso, tienen menores oportunidades para prevalecer ante los cambios que actualmente dominan en los subcampos religiosos. El mejor ejemplo de esto es el enfrentamiento entre Mellado y los pastores metodistas.

Esto lleva a preguntar qué ocurrió cuando tras el enfrentamiento o la resistencia a la renovación, la vieja guardia denominacional, en posición minoritaria, tuvo que ceder. En el caso de San Pablo, muchos de los fundadores y los denominacionales salieron para formar una nueva congregación, la cual, no obstante, no se convirtió en un oasis de la tradición. En Nuevo Pacto también se han ido incorporando elementos de la renovación y el iglecrecimiento, combinados en una estructura denominacional. Aunque ha sido un proceso mucho más lento entre la resistencia de algunos especialistas del núcleo denominacional, ante laicos militantes y especialistas con mentalidad abierta.⁷¹

Los metodistas que decidieron contemporizar y se quedaron en San Pablo, o regresaron después por la comodidad de horario e instalaciones, o la enseñanza para los

⁷¹ Entrevistas con el obispo Jaime Vázquez Olmeda, 23/02/2004; con el Lic. Joel Mario Ordaz Martínez, 09/06/2005, (pastor).

niños, pudieron seguir con una práctica religiosa que en algunos fue volviéndose nominal. Los que contaban con el compromiso y el capital simbólico suficiente ocuparon posiciones de liderazgo en San Pablo. Sin embargo, los dos casos que pudimos ubicar con esta segunda característica se volvieron disidentes, y de alguna forma u otra, se enfrentaron a su vez a los especialistas. Se tratará este tema más adelante.

En la tercera opción lógica, algunos metodistas se mantuvieron en San Pablo como practicantes o militantes, no se ubicó a ningún fundador original de cuna evangélica, con la excepción obvia del Doctor Mellado y su familia. O bien salieron en 1984 en la controversia con el metodismo mexicano, o lo hicieron en 1996, con la adopción de la danza congregacional. Estos últimos ya no formaron una nueva congregación, como los metodistas de 1984, o como los líderes de la propia renovación, que salieron con una célula o equipo de colaboradores y formaron otra iglesia, sino que se integraron en diferentes iglesias o abandonaron todo vínculo y práctica eclesial.⁷²

El contexto de la conversión de los militantes se encuentra dividido en dos alternativas generales, especialmente en los períodos de formación de la iglesia. Aquella enmarcada por la crisis, y la que no lo está. La primera se encuentra asociada a creyentes provenientes de un catolicismo nominal, mientras que la ausencia de crisis parece consustancial al cristiano de cuna evangélica. Sin embargo, la situación crítica puede presentarse, como en el caso de los pastores, en el momento de la consagración de militantes y practicantes socializados en familias denominacionales, en caso que está ocurra.⁷³

⁷² Entrevista con el Prof. **Simeón Ángel** de Anda García (1), 20/07/2005, (anciano)

⁷³ Pues como se observará cuando se analice a los nominales, no en todos los creyentes de cuna evangélica se presenta la consagración.

En este sentido, la crisis no se refiere principalmente a problemas laborales, de salud y financieros, sino también a familiares, existenciales y algunos específicamente a inquietudes religiosas, sin una conexión aparente con problemas concretos. Por supuesto, el abanico de problemas en el contexto de crisis puede ser más variado. Sin embargo, se debe notar que a diferencia de las narraciones de conversión pentecostales, donde los problemas de empleo e ingresos son la mayoría, en San Pablo no tienen la misma relevancia, aunque sí existen. (Ver anexo metodológico)

En general pueden observarse dos rasgos en el grupo de entrevistados acerca del contexto de ingreso: el primero, como ya mencionamos, es que los creyentes de cuna evangélica tienden a declarar que no existió ninguna especie de crisis al momento de ingresar. Sin embargo, sí reconocen ciertas dificultades cuando su consagración (el momento en que deciden un compromiso profundo o superficial, una trayectoria practicante o nominal). El segundo rasgo: en el grupo de entrevistados los contextos de crisis fueron más frecuentes durante la etapa de crecimiento (1989-1996), seguida por la de apertura (1996-2005) (Ver Tabla 5.1. anexo metodológico).

Una de las preocupaciones principales de los conversos en situaciones de crisis durante los primeros dos períodos de la iglesia, actualmente militantes que llegaron como católicos nominales, era la educación de los hijos, o las relaciones con la pareja.⁷⁴ Es decir, les interesaba sobretodo la estabilidad familiar.

⁷⁴ Uno de los fundadores, y de los primeros empresarios en asistir a San Pablo fue el Lic. Sergio Espejel. Era un católico nominal con un ritmo de vida despreocupado. Sin embargo el factor de peso para asistir fueron sus hijos. Una de sus mejores clientes, una doctora pentecostal, invitó a los niños a su iglesia, un templo precario en una colonia marginal. Pero a pesar de todo, de la colonia, el templo, los humildes congregantes, y su actitud crítica hacia la religión, el lic. Espejel aceptó, e incluso él mismo llegó a ir. Poco a poco se interesó. Pero al igual que otros fundadores, al mudarse a Playas de Tijuana, comenzó a asistir a la congregación metodista que se reunía en Los Girasoles. Además de las ventajas del traslado, el programa de niños le pareció mucho mejor, tenía mayor afinidad con los congregantes, y cuando se construyó el templo las instalaciones le gustaron. Entrevista con el Lic. Sergio Espejel Martínez (1), 11/10/2005,

Como se observará más adelante, estos rasgos se encuentran presentes también en los creyentes que llegaron en las dos últimas etapas, practicantes y nominales en San Pablo. Sin embargo, estos creyentes muestran una mayor variedad de capital religioso antecedente, no sólo eran católicos nominales, también practicantes y hasta militantes. Los de un capital anterior de cuna evangélica dejan de ser mayoría, o comienzan a cambiar. No vienen ya sólo de las denominaciones tradicionales, sino de las pentecostales, y no sólo de México, también de Centroamérica.⁷⁵

En los dos últimos períodos (1990 y 2000) la preocupación por la crianza de los hijos, o por la necesidad de solucionar problemas conyugales apareció como la crisis principal de los entrevistados, los problemas financieros y laborales eran mencionados como secundarios.⁷⁶

En dichos períodos, después de 1989, ocurre el mayor auge carismático, entusiasta y emocional de San Pablo. A los carismas tradicionales, glosolalia, profecía, discernimiento, revelación, etcétera, se sumaron las nuevas modalidades, como la danza congregacional y la risa.⁷⁷ Sin embargo, lo importante no es la excentricidad de la práctica en sí, sino la necesidad que llena el creyente al realizarla, y ésta es sobretodo emocional, espiritual más que doctrinal.

Prácticamente todos los entrevistados afirmaban que la parte del culto preferida era la alabanza. Aparentemente los que tienen un capital religioso formado

(congregante); con el Ing. Octavio Peralta Murguía (1), 20/10/2005, (director evangelismo); Prof. Ángel de Anda 20/07/2005, (anciano).

⁷⁵ Es necesario anotar que los líderes de San Pablo de cuna evangélica no provenían de denominaciones pentecostales. Entrevistas a Ruth Polio Cisneros (2), 12/07/2005, (ministerio de alabanza); el Mtro. William Mora Méndez(1), 28/09/2005, (maestro instituto).

⁷⁶ No que fueran menos numerosos los problemas financieros, sino que en la percepción y narración de los entrevistados, su preocupación principal en el contexto de la conversión, o la mayor ventaja de su asistencia a la iglesia, era el bienestar familiar.

⁷⁷ Si bien esta última sólo duró 6 meses. Entrevista al Prof. Ángel de Anda, 20/07/2005.

principalmente en la denominación, más centrado en la Biblia, prefieren la predicación y la oración.⁷⁸ Los creyentes denominacionales estrictos no gustan de aplaudir, ni del baile o los gritos. Prefieren las prácticas solemnes y la introsión.

Pero en los períodos recientes predominó el entusiasmo, así que si el creyente de cuna denominacional no podía o no quería relativizar su bagaje tradicional y adaptarse o tolerar las nuevas prácticas que satisfacían a los nuevos conversos, con un capital católico nominal, practicante o militante, hallaría muy difícil su permanencia participante. Pero ¿qué tipo de “cuna evangélica” podría hacer eso? A juzgar por los pocos casos en San Pablo, el que tuviera una práctica nominal, el que poseyera el suficiente capital simbólico (material y educativo) o el que hubiera sufrido una crisis de importancia (como el mismo Mellado). En caso contrario se podía convertir en un disidente, si asumía el papel del reformador o de crítico, tratando a veces de reformarla, o simplemente buscaría otra iglesia.

Entre los entrevistados no existe una movilidad fronteriza o migratoria que siga el patrón de la conversión pentecostal.⁷⁹ La mayoría de los individuos visitan San Diego en son de esparcimiento y consumo. Algunos trabajan del otro lado, pero de manera legal o en empleos en donde prestan servicios profesionales bien remunerados. Eventualmente

⁷⁸ Como ya mencionamos antes, la misma predicación de Mellado ha cambiado en el transcurso de los años. De un estilo oratorio y de predicación denominacional (el sermón) ha adoptado el estilo y contenido del iglecrecimiento y la renovación. Predicaciones que buscan sobretodo convencer conmoviendo, impactando. Puede ser por medio del humor, la dramatización, la sorpresa o las lágrimas. Son predicaciones que recurren a todos los sentidos: se escucha la voz del predicador y de los instrumentos, se observan imágenes en el proyector y al orador moviéndose por todo el escenario. El predicador ya no está estático, armado sólo de una Biblia, su hoja con el discurso, y anclado en un púlpito. De hecho, en San Pablo, éste instrumento y símbolo central del santuario ha desaparecido para dejar libre un escenario. Un sencillo atril es suficiente para mostrar al predicador, y los actores que él quiera utilizar. Un predicador de una denominación tradicional no podría desenvolverse bajo estas circunstancias. Entrevistas al Prof. Ángel de Anda, 20/07/2005; al Mtro. William Mora Méndez(1), 28/09/2005

⁷⁹ La única persona del grupo de entrevistados militantes que cruzó a Estados Unidos para trabajar, nunca tuvo contacto con algún grupo religioso durante su estancia. Entrevista con el Sr. Eliseo Martín del Campo, 08/09/2005.

cruzan la frontera para asistir a funciones religiosas, congresos, conciertos o campañas de iglesias que tienen algún vínculo de cooperación con San Pablo, o para comprar discos compactos, libros, recuerdos y una gran variedad de productos de la industria cultural evangélica.

Finalmente, los factores internos a San Pablo que se mencionaron antes parecen relacionarse con una clase muy especial de buscadores religiosos. Aquellos que sin un capital religioso formado en la práctica eclesial, necesitan, no obstante, respuestas inmediatas a situaciones de conflicto familiar. Los militantes de los primeros períodos que no eran de cuna evangélica supieron la falta de capital religioso con su capital económico y educacional y llegaron a comprometerse, ocupando posiciones de liderazgo. En las etapas posteriores más personas de las mismas características comenzaron a asistir, pero muchas no parecían tener la disposición de un compromiso más profundo.

Aparentemente, convertirse en practicantes era lo más lejos que estaban dispuestos a llegar. Sin embargo, también entraron a la iglesia individuos que habían sufrido la pérdida o la merma del capital económico en sus lugares de origen. Podían ubicarse como sectores medios y llegaron a Tijuana en busca de la recuperación o la estabilidad. En medio de los problemas que acarrea la migración laboral con familia nuclear, lejos de la familia extendida, tuvieron que dividir su tiempo entre el trabajo y la atención a los hijos o el cónyuge.

Algunas formaban parte de familias que antes o después de su arribo a la ciudad sufrieron la separación, el proceso de disolución, o vivieron una situación especial, como las madres solteras. En medio de esa situación, un vecino, compañero del trabajo, el jefe, o el familiar con el que habían llegado los invitó a la iglesia y se convirtieron. En ambas

clases de creyentes es usual que algunos no busquen el compromiso profundo, pero sí la participación o la relación nominal.⁸⁰ No necesitan el involucramiento, pero sí ser espectadores.

5.3.3. Practicantes y nominales

Practicantes. Es comprensible que mientras más crezca una congregación las posibilidades de participación se reduzcan. En las iglesias denominacionales lo usual es que el límite de crecimiento fuera 200, como lo observó Bowen. Esto significa, si los datos de eclesiología del pastor Mellado son correctos, que alrededor de 40 personas (el 20%) serían militantes y practicantes constantes y el resto nominales y practicantes intermitentes.

En el restante 60% se observaría una mayor movilidad religiosa, creyentes practicantes que se convierten en nominales o militantes, y nominales que se vuelven practicantes o dejan de asistir. Si las megaiglesias funcionan más o menos con la misma lógica, lo que han logrado es expandir las oportunidades de compromiso para el 20% militante y practicante más grande. Pero también implica que se ha captado la atención de una mayor cantidad del restante 60%.

Una forma de dilucidar esta cuestión podría ser por medio de una encuesta o un censo, que permitiera describir con mayor precisión el equilibrio entre estos sectores mayoritarios de las iglesias evangélicas y BNE, que parecen presentar el mismo funcionamiento. Pero para observar con profundidad cuáles son las causas y facetas de

⁸⁰ Es necesario anotar que no se deben tomar estas observaciones como una regla determinista al interior de la familia y en todos los casos, pues no es raro encontrar en una misma familia, en situación de crisis o no, individuos con una participación eclesial dispareja. Sin embargo, es frecuente que los hijos de militantes se comprometan en un nivel similar a sus padres. Es posible que la causa se relacione más con la armonía familiar, el tipo de vínculos entre padres e hijos, que con los factores externos, aunque estos también influyen en aquellos.

las situaciones de práctica o relación nominal es necesario recurrir a los testimonios individuales.

El capital religioso previo a la conversión de los entrevistados considerados practicantes cubre todas las posibilidades planteadas en el trabajo, excepto cuna evangélica. Existen casos de creyentes que antes no tenían ninguna religión, católicos nominales, practicantes y militantes de la renovación católica. Aunque el grupo de entrevistados tenga cierto sesgo hacia el 20% participante esta cuestión no es algo menor.

Los creyentes de cuna evangélica se encuentran con singular regularidad en los extremos del espectro en cuanto a participación en la iglesia se refiere: o son los pastores y los militantes más influyentes, o son los disidentes. Si consideramos el momento en que arribaron los entrevistados clasificados como practicantes se observa un caso que llegó en la primera etapa de fundación, y 3 casos en el período más reciente (sólo uno más entre 1989 y 1996).⁸¹ Es decir, que la mayoría llegó a la iglesia después de 1996.

Esto parece indicar que ser practicante no sólo es una forma de relacionarse con el núcleo religioso, sino que es también una fase del proceso de cambio religioso individual, posiblemente de las más cortas, que llevaría al creyente hacia la militancia. Un estadio en el cual el nuevo converso comienza una carrera progresiva, como el Peregrino de John Bunyan.

Como no es de cuna evangélica tiene que dominar los saberes prácticos y teológicos, que éstos adquieren con el habitus primario, construyéndolos desde los fundamentos con los que disponga. Si era un católico practicante o nominal, básicamente parte desde las nociones generales comunes a todo el cristianismo (la Biblia como Palabra de Dios; Jesús, el hijo de Dios y redentor del mundo; la Trinidad). Si el sujeto no

⁸¹ Ver tabla 5.1.

tenía religión previa, parte de prenociónes mucho más generales, y es posible que muchas del cristianismo le sean totalmente nuevas (aquí también es importante si sus padres tenían o no religión), por lo que tener un nivel escolar alto es de gran ayuda en el ascenso dentro del subcampo. Sería algo así como el despertar del hombre religioso dormido en su interior.

Lo interesante es que si el neófito provenía de una militancia católica, especialmente de la renovación carismática, entonces parece que tiene un elemento muy significativo que le allana el camino, la lectura de la Biblia. Los cantos, las oraciones y los dones no son muy diferentes, pero no se comparan en importancia a las Escrituras, que muy posiblemente fue el motivo por la que un razonamiento teológico comenzara a ser cuestionar su identidad católica.

El prejuicio antilitúrgico y antirreligioso allana el camino, o es quizá el resultado del conflicto interior, con el razonamiento bíblico, y exterior con los especialistas eclesiales. Además es un elemento común con la renovación evangélica. Según el testimonio del ingeniero Ricardo Güitrón, entre menos elementos tradicionales de las denominaciones evangélicas existan será mucho mejor.⁸²

En los testimonios del Ing. Güitrón y de la Sra. Consuelo Ayala se puede observar el papel del capital educativo en este proceso. La Sra. Ayala terminó la secundaria (un nivel alto comparado con un sector importante de los creyentes pentecostales) y Güitrón una carrera universitaria. Pero es probable que la primera supliera esa situación con su capital religioso. Su trabajo y estudio de la Biblia le permitieron lograr una posición

⁸² El ingeniero reconoce que la liturgia denominacional que sobrevive en San Pablo no es de su total agrado, pero debido a cuestiones familiares decidió reunirse en ésta iglesia y no en La Arena, antes Amistad Cristiana, donde se siente más cómodo. Entrevista con el Ing. Ricardo Güitron Jenison(1), 27/09/2005

propia en la iglesia, ser **aceptada** y sentirse cómoda en la congregación de profesionistas.⁸³ Esto es una cuestión que generalmente no se considera, pero como en todo grupo la integración de un nuevo miembro no es automática.⁸⁴ Por su parte, el Ing. Güitrón además de este capital religioso tenía un capital simbólico similar al del promedio de la congregación. Esto le permitió tomar una posición de mayor importancia, no similar a la que logró en Amistad Cristiana en Mexicali y en La Arena de Tijuana, pero pudo ser maestro de escuela dominical y miembro del comité de la construcción del nuevo templo.

Pero así como la práctica religiosa constante parece ser una fase en la carrera ascendente de un creyente, también es posible que lo sea en la descendente. Es decir, cuando un creyente decae en su compromiso. Esto puede ocurrir especialmente entre los jóvenes y los adultos mayores. Entre creyentes adolescentes y jóvenes el trabajo, los estudios, los amigos o la pareja parecen ser los motivos principales de este “enfriamiento”.⁸⁵

En el caso de los militantes, la edad avanzada y las enfermedades parecen ser un motivo de importancia.⁸⁶ Los problemas laborales, familiares, existenciales, de disidencia religiosa, y un largo etcétera, que en un nominal católico enmarcan su conversión, pueden colaborar en el retiro de la militancia. La migración puede acompañar algunas de estas situaciones, y es una causa obligada de cambios en la práctica religiosa, pues mudarse de

⁸³ Integrar a los nuevos nunca ha sido una cuestión fácil, pero lo era aun más durante las primeras etapas de la iglesia. Esto ha cambiado, especialmente después de 1990. Entrevista con el Prof. **Simeón Ángel** de Anda García (1), 20/07/2005

⁸⁴ En las iglesias denominacionales con un modelo eclesial muy tradicional este proceso de integración puede resultar más difícil que en las iglesias de la renovación. Mientras en Iglesias como San Pablo generalmente hay un esfuerzo para integrar al visitante, incluso al que llega sin conocer a nadie, en otras iglesias, por ejemplo, bautistas, la integración y la bienvenida no pasan de una breve presentación si el visitante no fue invitado por algún miembro de la iglesia. Visita a la Iglesia Bautista de Playas, 11/03/2006

⁸⁵ Entrevistas con Mauricio Pérez Orrantia, 15/12/2005, (excongregante)

⁸⁶ Entrevistas con la Sra. Amelia Méndez, 20/04/2004

ciudad o de colonia, y por lo tanto de iglesia, puede acarrear el descenso del compromiso.⁸⁷ Esto sin duda alguna se relaciona con los efectos que el proceso de migración tiene en el individuo.⁸⁸

También puede ser que el creyente se estacione por un tiempo en la práctica, sólo la asistencia sin responsabilidad de cargos, al pasar de una posición de militancia a una de disidencia.⁸⁹ Aunque más adelante tocaremos este asunto, es necesario señalar que los casos que se clasificaron como disidencia (una posición de crítica o reforma ante el núcleo religioso) involucraron solamente a creyentes de cuna evangélica.

El contexto de conversión es característico de cada religiosidad antecedente, lo que significa que el más recurrente es el de crisis. Los individuos formados en las denominaciones son minoría, aunque no se captó en su narración ninguna situación problemática durante su conversión. Sin embargo, pero al ser más numerosos los entrevistados que provenían del catolicismo las situaciones de crisis se incrementaron (4 de 6 entrevistados la presentan). La movilidad fronteriza y migratoria no son muy diferentes de las mencionadas para el grupo de militantes.

Nominales. Los individuos en este sector son los más difíciles de ubicar y entrevistar. Generalmente son personas ocupadas, cuya vida religiosa no es la principal prioridad. Por

⁸⁷ Lograr una posición similar en otra iglesia no es una cuestión fácil, y es por eso que muchos prefieren recorrer grandes distancias, o cortas pero con ciertos inconvenientes (como los que se mudan a San Diego), para seguir asistiendo a San Pablo. Entrevista con la Lic. Fanny S. Bayliss Treviño (2), 27/06/2005

⁸⁸ Odgers Ortiz, Olga, (2000) “Migración y religión: la resocialización del migrante a través de la comunidad de la iglesia. (La experiencia de los mexicanos del sur de California)” Ponencia presentada en el Panel MTI-08 “Migración, identidad y participación social: migrantes mexicanos en Estados Unidos” en el XXII International Congress Latin American Studies Association, Hands Across the Hemisphere, Cooperation and Connections for the New Millennium, Miami, Florida, 16-18 de marzo

⁸⁹ Algunos creyentes denominacionales describen esta situación como “estar en la congeladora”. Esto implica que el individuo no deja de ejercer cargos por voluntad propia, sino por una decisión del pastor o el encargado del ministerio. Las causas pueden ser muy variadas. Plática informal con el Lic Juan Velásquez Rossiki (exrepresentante legal de la Iglesia Bautista De La Capital) 06/08/2003

lo tanto, es difícil que tengan amigos o familiares con un compromiso alto, que son los más accesibles, y por consiguiente, los que darían la referencia sobre otros prospectos a informantes.

Con respecto al capital religioso previo a la conversión lo primero que llama la atención es que los creyentes de cuna evangélica no son raros aquí. De los 6 sujetos, 2 provienen del catolicismo practicante y militante, 3 son de cuna evangélica, y uno más fue criado por su madre que se convirtió cuando él era muy pequeño.⁹⁰ Este el único caso que podríamos ubicar como evangélico nominal, alguien que en su niñez asistió con su familia recién convertida a una iglesia denominacional pero que nunca lo tomó en serio. Declaró haberse convertido en un contexto de crisis, y asiste intermitentemente al templo.⁹¹

Por otra parte, otro rasgo interesante de los creyentes de cuna evangélica es que los tres fueron militantes hace tiempo. Dos de ellos durante las primeras etapas de San Pablo, una dejó la iglesia cuando la ruptura con el metodismo y el otro durante el período de ajuste (1985-1988). Ambos aceptaron a Cristo como salvador durante su niñez, pero su consagración ocurrió mucho después sin un aparente contexto de crisis. Actualmente no tienen ningún cargo en ninguna iglesia. El tercer creyente es el más joven, desde pequeño asistió a una iglesia evangélica independiente, la cual era pastoreada por su tío, y en la que aceptó a Cristo a los 13 años de edad. Sin embargo, como los dos creyentes anteriores, su consagración ocurrió después, aunque en el contexto de la migración.⁹²

⁹⁰ Ver Tabla 5.1. en anexo metodológico

⁹¹ De hecho delineó una situación que podría ser interpretada como una conversión anómica: originario de una pequeña localidad en Veracruz, con estudios de bachillerato truncos, abandonó el hogar desde los 15 años, migrante desde muy joven, con empleos eventuales, etcétera Su proceso de conversión se completó en una iglesia evangélica de Otay, en Tijuana. Entrevista con Charles Rubén López, 21/06/2004

⁹² Rafael Morales llegó a Tijuana en 1992. Aunque dice que en 1987 tuvo un encuentro con Dios, porque desde niño ha tenido relación con Dios, considera que no fue hasta que estuvo en Tijuana cuando su

Como la mayoría de los creyentes entrevistados, todos, excepto uno, presentan un nivel de estudios de licenciatura o equivalente. Ninguno ha vivido en Estados Unidos o trabajado allá, pero cruzan para comprar, divertirse o visitar familiares. Todos sin excepción han sido migrantes, pero aunque este suceso no parece haber tenido repercusiones directas en la coyuntura de la conversión, sí consideran que lo ha tenido para el proceso de la conversión. Es decir, en el momento de la consagración. En cierta forma todos la experimentaron en Tijuana, durante sus años mozos.

Sin embargo, en la actualidad los motivos religiosos no son los más fuertes en su vida, aunque la mayoría tiene conocimientos profundos sobre las Escrituras y ocuparon cargos que exigían un compromiso más allá del practicante. ¿Qué ocurrió para que dejaran la militancia y en la actualidad lleven una relación nominal? Observando las actitudes y escuchando la forma en que relatan su vida religiosa, estos y otros creyentes no católicos, se tiene la impresión que algunos, los de capital católico, apenas están comprendiendo las creencias y prácticas evangélicas o encontrando un espacio en la vida comunal de la iglesia.

En cambio, en algunos de cuna evangélica aparentemente las obligaciones naturales de la vida adulta les hicieron dejar de lado los compromisos eclesiales.⁹³ Sin embargo, en los 3 casos de creyentes de formación denominacional mencionados arriba,

relación personal con Él se hizo más fuerte. Tenía 18 ó 19 años cuando se involucró más con los jóvenes de la iglesia en San Pablo. Conoció a un amigo en la preparatoria al que le daba “raite”, él traía cintas de predicaciones de su tío y su amigo lo invitó a San Pablo. Por cerca de 10 años estuvo involucrado en la unión de jóvenes de la iglesia, a tal grado que pensó en estudiar para pastor. En la actualidad asiste de vez en cuando a otra iglesia independiente pero casi todo el tiempo lo dedica a su trabajo. Entrevista con el Lic. Rafael Morales, 29/09/2005.

⁹³ Es una especie de relevo generacional que se observa sobretodo en los grupos juveniles. Un sector de dirigentes, con frecuencia unidos por lazos de amistad, se encargan del liderazgo del grupo. Sin embargo, cuando comienzan a trabajar, o a casarse, dejan la dirigencia y la unión de jóvenes para dedicarse a su pareja o familia. Generalmente sólo asisten a los servicios dominicales y no toman nuevas responsabilidades. Entrevistas con el Lic. José Rafael Morales García (2), 29/09/2005, (congregante); con Marta Sánchez (1), 21/10/2005, (jóvenes); con Betsabé Sandoval Cambustón (1), 21/10/2005, (jóvenes) Betsabé Sandoval; plática informal con el Lic. Juan Velásquez, 06/08/2003.

se hace referencia, explícita o implícitamente, a cierto suceso de decepción. En uno de ellos es evidente que existió algún conflicto que sólo su retiro de la militancia, y de la iglesia, pudo resolver.

5.3.4. Disidentes

El disidente es una categoría que puede llevar a confusión. Nos referimos a un tipo de creyente con un capital religioso altamente estructurado e interiorizado, tanto en su dimensión teológica como práctica. Por lo tanto, usualmente era un militante que ha entrado en conflicto con la doctrina o con los especialistas del núcleo religioso.

En este sentido, no se considera como disidente al recién convertido que decide abandonar la iglesia por la presión familiar, o por los problemas usuales en un nuevo grupo,⁹⁴ ni tampoco al que es sometido a la disciplina de la iglesia, en términos institucionales por una falta “moral”.⁹⁵ Pero sí al que se plantea una posición explícitamente crítica con respecto al núcleo religioso. Puede intentar convertirse en un reformador y cambiar la doctrina o la práctica conflictiva con la regla escritural, desde su punto de vista. Pero también es posible que no pretenda tal cosa, sino que simplemente busque la participación, la cual sin embargo, no puede lograr en la medida de sus expectativas.

En ambos casos puede, como último recurso, salir de la congregación. Por lo mencionado por los informantes, puede hacerlo en forma solitaria, o puede salir con un grupo de condiscípulos para tratar de iniciar otra congregación. En el primer caso, el

⁹⁴ Por ejemplo que no le prestaron atención, no lo saludaron o por un malentendido decidió dejar de asistir. Estos son frecuentes en las iglesias denominacionales, especialmente por las predicaciones demasiado lapidarias, que un recién llegado demasiado suspicaz considera dirigida hacia él. Plática informal con el Lic. Juan Velásquez, 06/08/2003

⁹⁵ Por supuesto se refiere a términos bíblicos y tradicionales, pero también legales. Esto es, que generalmente las denominaciones tienen alguna carta de gobierno, o constitución. Después de 1992, con las reformas constitucionales, es obligación de las iglesias regirse por una constitución.

disidente puede abandonar la práctica religiosa y convertirse en un nominal, o, como en la segunda opción, puede integrarse a otra congregación y volver a ocupar puestos de liderazgo. Entonces sería un disidente especial, es el que logra cierto éxito, es decir, que en alguna forma o de otra alcanza sus objetivos reformadores, parcial o totalmente. En otras palabras, son creyentes militantes o especialistas que pueden implementar su proyecto religioso en la iglesia, o bien, salen de ella al frente de un grupo de seguidores y logran consolidar otra congregación.⁹⁶

Por otra parte, el testimonio del disidente constituye una perspectiva diferente sobre el campo religioso evangélico, que no se ha aprovechado a profundidad por la dificultad en localizarlos, pues generalmente no asisten a la iglesia en la que se realiza la investigación. Por supuesto, puede ser una visión crítica, incluso demasiado, sesgada en mayor o menor medida por el involucramiento en los sucesos relatados.⁹⁷ Sin embargo, en eso reside su valor, pues todos los testimonios recogidos en ésta, y en cualquier investigación del cambio religioso, se refieren a personas involucradas emocionalmente en los relatos (sean pastores, militantes o practicantes, la clase de entrevistados más usual).

Pero el aporte de los disidentes, que incluso pueden no considerarse a sí mismos como tales, es de suma importancia pues presenta una visión interna que no se apegará tanto a la narración institucionalmente aceptada y consensuada, como es el caso de

⁹⁶ En San Pablo ha tenido dos grupos que han salido para formar otra iglesia. El primero fue el de los metodistas, que por ser los que formalmente controlaban la iglesia no pueden considerarse disidentes, lo que sí podría decirse del grupo de renovacionistas. El segundo fue cuando uno de los líderes de célula de San Pablo, se separó con ésta para formar una nueva congregación, prácticamente con las mismas características de San Pablo. Entrevista con el Prof. **Simeón Ángel** de Anda García (1), 20/07/2005, (anciano).

⁹⁷ Por supuesto, es claro que se consideraría como “sesgo” si se trata de valorar la certeza del suceso para darle el tratamiento de dato, desde una perspectiva institucional, por ejemplo. Sin embargo, si se busca considerar la visión que tiene el agente, y la posición desde la que vivió los sucesos, y en la que realiza el relato, entonces la “distorsión” no debe considerarse una limitante.

especialistas y militantes. Para estas personas, con excepción del disidente-especialista que logra formar una congregación, la vida religiosa, o por lo menos la eclesial, ha pasado a una prioridad secundaria o ha dejado de ser el centro de sus referentes cotidianos.

Respecto a este asunto, el lapso de tiempo transcurrido entre los episodios de disidencia y la entrevista tiene mucho que ver en la posible “animosidad”. Sólo uno de los tres disidentes puede considerarse reciente, para los otros han pasado de 20 a 10 años entre su salida y la entrevista. Finalmente, al estar fuera del ámbito eclesial, e inmerso en otros campos sociales, el ex-disidente, actualmente nominal, abandona las explicaciones religiosas para considerar otro tipo de conceptos al explicar los sucesos religiosos que vivió.

Con respecto al capital religioso y simbólico, como ya habíamos adelantado, los disidentes en San Pablo provienen sin excepción de cuna evangélica, uno de ellos es de familia pastoral, hijo de pastores del Ejército de Salvación, y los otros dos de familias con una profunda tradición evangélica. Los tres son por lo menos la segunda generación de creyentes denominacionales. Además todos estuvieron muy involucrados en la iglesia: dos fueron militantes y uno es pastor de otra iglesia en la actualidad.

Los dos militantes pueden considerarse fundadores, pues llegaron a la congregación cuando se reunían en casas y locales (1966-1974). Quien posteriormente se convirtió en pastor se alejó del metodismo durante su adolescencia en Monterrey, se convirtió en maestro yoga de la Gran Fraternidad Universal y regresó a la práctica y militancia metodista en un evento masivo de Bill Brighth en Dallas. Posteriormente

emigró a Tijuana y tuvo relación con San Pablo desde el período metodista, pero se integró como militante en el período de ajuste (1984-1988).

Desde el punto de vista de uno de los disidentes, el tener un capital religioso denominacional, de cuna evangélica, era un requisito casi indispensable para escalar posiciones de liderazgo dentro de una iglesia de la renovación. Sin embargo, aunque aparentemente el capital material y educativo estarían en un plano secundario, es evidente que quien podía contar con un buen bagaje de los tres, tenía mayores posibilidades de ganar una buena reputación dentro de la iglesia. Precisamente uno de los cambios que trajo la renovación carismática evangélica fue la inversión de esta relación de preponderancia del linaje creyente, por lo menos y hasta el momento, en todos los puestos de liderazgo, exceptuando el pastorado. Esto ocurrió por ejemplo, en los llamados centros cristianos, donde ya no se necesitaba ser un “cristiano de generación” para tener un puesto importante.⁹⁸

Con respecto al resto del capital simbólico, los tres disidentes entrevistados tienen un nivel de estudios relativamente alto, que considerando todo lo escrito sobre estas iglesias, debe ser una característica general entre los especialistas y militantes de la renovación evangélica, o “neopentecostales”.⁹⁹ Sin embargo, en el caso del disidente que

⁹⁸ “No que esté yo de acuerdo inclusive en los centros cristianos, que personalmente hay algunos que se me hacen como ... unos **pequeños reinados**, y que creo que esa es una de las (...) razones de (su) efervescencia... Entonces hubo mucha gente que digamos no eran nadie, aunque me oiga pedante, no eran nadie importante en la sociedad de su ciudad, de su colonia, inclusive en su casa. Entraba a un centro cristiano, comenzaba a trabajar, e iba escalando puestos que lo hacían alguien. Alguien inclusive importante...” Entrevista con el Doctor Franco E. Méndez Calvillo (2), (artista y fundador), Tijuana, B.C., 24/06/2005.

⁹⁹ Uno tiene un posgrado en medicina, el segundo una licenciatura en economía y una maestría en administración de empresas (y una maestría en Teología y doctorado en Consejería Bíblica en un seminario religioso en Estados Unidos), y el tercero terminó hasta la preparatoria, pero con un buen empleo y nivel de vida. Entrevistas a Franco Méndez, 17, 20, 24/06/2005; Entrevista al maestro Joel Ordaz Martínez, (pastor en Tijuana), Tijuana, B.C., 09/06/2005, Jorge Villarreal, (congregante) 06/07/2005.

se convirtió en nominal, su capital simbólico fue usado para desarrollarse en otros campos sociales, mientras el religioso no ha vuelto a ser ejercitado.

Acerca de la visión sobre la renovación carismática. En este sentido, la visión sobre la misma renovación carismática evangélica varía entre los disidentes. El artista (pintor y escultor de cuna evangélica), a pesar de haber participado hace 20 años en ella, precisamente en el área de la música, tiene una visión crítica sobre algunos dones y el sistema de gobierno. Este informante considera que la apertura eclesial, tanto doctrinal como emocional, provocó el crecimiento de las iglesias renovadas. Esto implicó que el capital religioso de los creyentes denominacionales no fuera el único que garantizará la movilidad y el ascenso en los nuevos subcampos religiosos.¹⁰⁰

Por su parte el exdisidente que actualmente pastorea una iglesia evangélica (es decir una iglesia independiente fuera de una denominación), representa la visión institucional de la renovación, en la actualidad más evangélica que carismática. Este informante, después de haberse convertido en un evento evangelístico multitudinario en Dallas, experimentó, siendo de cuna evangélica, la llegada de la renovación carismática evangélica al metodismo del noreste, entre 1972 y 1973. Según él, ésta llegó como el resultado de la influencia de iglesias asociadas al metodismo.¹⁰¹

¹⁰⁰ “...habrá que...que comentar un poco, nomás someramente, **del movimiento carismático** que ya se venia dando ¿no? desde los setentas, pero mas fuerte en los ochentas, como un movimiento de espiritualidad que las iglesias tradicionales no tenían, que fue algo que atrajo mucho a la gente. Voy a hacer el paréntesis mas largo...este...en esos centros cristianos donde entraba, digo, cualquier tipo de gente...o sea...aunque no tuviera un “background” evangélico...era muy atractivo porque espiritualmente hablando...también porque además de que se comenzaron a profetizar, a hablar en lenguas, a...no se dice traducir ¿cómo se dice? (...) Interpretar, este...a hacer cantos espirituales o así los llamaban, cantos espirituales. Todo eso, que para mí personalmente conllevaba una carga emocional psicológica muy grande que después hablaremos porque yo comencé a dejar de creer en los que profetizaban y en los que traducían, que es muy interesante también.” Entrevista a Franco Méndez, Tijuana, B.C., 17/06/2005.

¹⁰¹ “Eso fue en el 72, 73 empieza el derramamiento del ES, empieza en varios focos en la República, fuerte en Nuevo Laredo y Roger Bullicot (?) que estaba asociado...era de los Castillos del Rey, pero asociado con la Iglesia Metodista, tiene una fuerte influencia en las iglesias, hay un derramamiento y allí empezó el cambio. Entonces, mucha gente tuvimos esa experiencia y empezamos a ... pues a meternos muy fuerte, o a

Sin embargo, así como San Pablo adaptó sus estrategias de una megaiglesia estadunidense, el pastor Ordaz lo hizo de la organización de César y Claudia Castellanos, Visión Carismática Internacional, o G-12 de Colombia (ver apartado 2.3.). Desde su punto de vista los modelos estadunidenses, como Willow Creek y “Una Iglesia con Propósito” de Vick Warren son demasiado “gerenciales”¹⁰²

Finalmente, el tercer disidente tiene dos años que salió de San Pablo y se reúne en otra iglesia (en Iglesia Metodista Nuevo Pacto), en la cual, no obstante, no tiene la misma carga de trabajo que tenía antes. Sin embargo, asiste y participa en lo que se le pide. No parece considerar que las prácticas religiosas de San Pablo y Nuevo Pacto sean muy distintas entre sí, pero la diferencia en el tamaño de las congregaciones incide en la capacidad de las iglesias para abrir espacios de participación.¹⁰³

Con respecto al contexto de conversión y el ingreso, ninguno de los informantes considera haber aceptado a Jesús como salvador en un contexto de crisis, sino por la vía del razonamiento y la convicción, durante su adolescencia (entre los 10 y 15 años). Como ya se ha mencionado antes, esta podría ser una tendencia en los creyentes de cuna

evangelizar, predicar a enseñar, pa’rriba y pa’bajo.” Entrevista al maestro Joel Ordaz Martínez, (pastor en Tijuana), Tijuana, B.C., 09/06/2005.

¹⁰² “...siento que Willow Creek (WC) al igual que Iglesia con Propósito tiene mucho anglo. Tiene mucho de “esto va a salir porque vamos a trabajar y vamos a vender cocacolas” y no digo que no sean espirituales, pero es mucha organización, mucha administración, mucho trabajo tipo gerencial, mucho así ¿no?. Pero también tiene pasos de avance, de ganar, o sea, se parecen en unas cosas. Y yo traté de implementar Willow Creek y se me hizo (...) para nosotros, pero no sentía que fuera lo que necesitaba la congre... lo que podíamos hacer. Y luego empecé a buscar en Iglesia con Propósito, de Vick Warren, aquí en California. Es menos, posiblemente, así lo vi yo, menos que WC, pero todavía se me hizo... fuimos a visitar la iglesia y todo eso, implementamos un poco del material... pues un material obviamente de corte bautista, entonces (lo interrumpí para preguntarle si Warren era bautista, me dijo que casi los corrían por los cambios que hizo, pero eran cambios mas de forma que de fondo) entonces para nosotros esto (G-12) vino a ser exactamente como anillo al dedo. No es tan gerencial, es muy personalizado porque, pues cada persona trabaja ...o sea, yo soy el pastor evidentemente de toda la congregación, pero mí enfoque fuerte de trabajo es a través de los 12 líderes...”. Entrevista al maestro Joel Ordaz Martínez, (pastor en Tijuana), realizada por Ramiro Jaimes, Tijuana, B.C., 09/06/2005.

¹⁰³ “San Pablo crece porque es una iglesia de líderes y hay mucho para trabajar, los pastores y los líderes, como Octavio Peralta fueron a Willow Creek, y aplicaron el ministerio de Asimilación. En las iglesias que tienen denominación es mas lento el proceso de lograr espacios de trabajo, pero en una iglesia libre hay mas chance.” Entrevista a Jorge Villarreal, 06/07/2005

evangélica, o en los que desde la infancia han sido socializados en una iglesia denominacional.

En este sentido el capital religioso previo, el resto de los capitales simbólicos del individuo y los contextos de conversión son tres elementos útiles para ubicar la acción del individuo en el campo religioso. Éstos indican no sólo los límites y posibilidades de permanencia, participación y ascenso para los individuos dentro de la iglesia, en tanto un espacio social, sino que explica los conflictos internos así como el sentido del cambio religioso en todos sus otros niveles (campo, institucional e individual).

Con respecto a los últimos dos, se puede decir que además que un relevo generacional al interior de la iglesia, se observó un cambio de perfil creyente de la congregación. De una congregación prácticamente de cuna evangélica, acostumbrada a un modelo eclesial interno, fue cambiando en una iglesia gradualmente más abierta, con un perfil más variado de capitales religiosos previos.

Lo anterior no sólo es un indicador de las transformaciones que se operaban, sino que también fue una condición necesaria para realizarlas. No necesariamente en un sentido determinista o voluntarista, por ejemplo que los pastores identificaran a los creyentes de cuna evangélica como obstáculos para el crecimiento,¹⁰⁴ sino que fue resultado de un proceso de exclusión provocado por la conjunción de toda la gama de

¹⁰⁴ Aunque en cierta forma algunos pastores lo pueden ver así. Entre los pastores de ciertas denominaciones se puede captar cierto prejuicio contra los creyentes de cuna evangélica, a los que se describen como más proclives a la rebeldía, o bien a la pasividad, acusándolos de falta de apoyo. En cambio, los creyentes “viejos” acusan a sus pastores de autoritarismo y de olvidar las tradiciones más congregacionales y democráticas del gobierno denominacional. De hecho, éstos, junto con el círculo cercano de los pastores, son los que generalmente dirigen los cismas. También existe cierto prejuicio “universitario”, que se observa en algunos predicadores que no condenan los estudios profesionales en sí, sino como una forma de “distracción” mundana. Observación participante Iglesia Bautista De La Capital, (26/08/1998); observación participante, Centro Maranatha, Culto dominical, 13/08/2000; Jaimes Martínez, Ramiro, (2001) *op cit.*, pp. 221, 225

factores internos y externos, en los tres niveles que van de los procesos macro a los micro.

Sin embargo, se observa que el capital religioso, y el simbólico en general, son los que determinan qué agentes se enfrentan en el momento de los cambios externos e internos. En el caso de San Pablo los factores religiosos de mayor peso fueron la debilidad denominacional (por la situación de frontera, el tipo de preparación de los especialistas y su capital simbólico) y la influencia de la renovación, a través del Doctor Mellado, cuya agencia determinó en mucho el resultado de la contradicción. El nuevo perfil de la congregación, que influyó en el peso que las demandas anti-ecuménicas alcanzaron, también se aclara al analizar las características generales de su capital simbólico.

Con respecto a la migración y la condición fronteriza, desde la perspectiva de los disidentes la segunda fue crucial para la expansión de la renovación evangélica en Tijuana. La cercanía física con las iglesias de San Diego propició que los mismos creyentes tijuanenses se convirtieran en el vehículo de la renovación. Sin embargo, no significa que fuera Tijuana la puerta de entrada de esta corriente religiosa, pues hizo su aparición antes en el centro de México, y dentro del metodismo en Nuevo Laredo en 1972, pero sí influyó en el grado de difusión de la renovación entre los creyentes evangélicos de Tijuana. En la siguiente cita puede observarse lo anterior:

“Tijuana y el D.F., para poner como ejemplos, estaban muy separados en todos sentidos, no nada más físicamente. Pero Tijuana estaba más proclive a abrirse (que) el D.F. Tanto por el tipo de mente que impera aquí como porque lo veías diario, a lo mejor se te va haciendo mas...natural (...) Pues no entró [la renovación carismática] por misioneros, porque no había. Entró ... por una cuestión natural de vecindad, porque la gente aquí en Tijuana, y mas antes que ahora, íbamos y veníamos al otro lado, inclusive casi sin

pasaporte (...) yo antes iba 3, 4 veces a la semana a Estados Unidos, ahora voy una vez al mes. El convivio era mas estrecho, tanto iglesias de habla hispana como habla sajona, porque íbamos a cantar, por ejemplo con el coro íbamos a cantar. El convivio era mas estrecho por muchas razones, había menos problema en la frontera para cruzarla. El dinero nos funcionaba más, el dinero valía más tanto aquí en México como en el propio Estados Unidos. En cierta manera éramos más ricos, podíamos llevar una mejor vida, podíamos tener un mejor carro, podíamos gastar más, sin inclusive tener tanto dinero. Todo eso también... o sea, el movimiento físico de las gentes, por eso impactó de manera...especial... produjo también un acercamiento y eso yo creo que tiene influencia.”¹⁰⁵

La influencia religiosa, como parte del intercambio cultural de una frontera simbiótica, se hizo evidente con respecto a la música, elemento central en la renovación carismática evangélica. El informante, pintor de profesión y director de *Jubal's*, uno de los primeros conjuntos de música religiosa “contemporánea” en Tijuana, afirma que en los inicios la música utilizada en la alabanza eran traducciones de la que circulaba en las iglesias estadunidenses. Ritmos, letras, instrumentación, coreografías, vestuario, etcétera, eran tomadas tal cual y adaptadas en los servicios dominicales.¹⁰⁶

Sintomáticamente, este creyente de cuna evangélica no salió junto con los otros metodistas en 1984, permaneció porque la música fue la entrada de la influencia de la renovación carismática a su vida. Pero fue toda la que permitió, pues posteriormente adoptó una posición crítica hacia el ejercicio de algunos dones, la glosolalia y la interpretación, como era usual en un creyente con una identidad y convicción denominacional. Sin embargo, llama la atención la forma en que este creyente de cuna

¹⁰⁵ Entrevista a Franco Méndez, (artista y ex cantante evangélico) 24/06/2005

¹⁰⁶ “...la música por ejemplo acá [Tijuana] era muy de vanguardia. Hasta la fecha yo oigo los coros por allá [Ciudad de México] y los coros por acá. **Pero era música pues influida por la de... no influida por la de Estados Unidos, era música americana traducida.** Pero eso es lo que sucede en las fronteras. Entonces aquí el coro cantaba y se movía como lo hacían los gringos. En México hasta la fecha y en la mayoría de los coros todavía usan las togas, inclusive aquí. Pero esas togas que los hacen como que no se mueven. O sea, muy solemnes. Togas que parecen... imagino que salieron esa moda de la iglesia católica, porque parecen togas de curas ¿no?”. Entrevista a Franco Méndez, 24/06/2005.

evangélica, médico de profesión, pues antes de ser artista ejerció la medicina, articuló en su vida los diferentes capitales simbólicos, que aparentemente podrían ser contradictorios, y se apropió por la vía de la emoción-inspiración algunas prácticas de la renovación.¹⁰⁷

Esto indica que no existen perfiles específicos con respecto del rumbo que puede tomar la trayectoria creyente. Los tipos ideales pueden ser una herramienta muy útil, siempre y cuando no se les considera la cosa que se pretende explicar. En este sentido, a pesar de que entre los tres informantes existen capitales simbólicos parecidos, con elementos generales comunes, la diferencia se marcó además por el tipo de participación en el subcampo religioso, y la forma en que se resuelven las contradicciones entre los diferentes capitales simbólicos y entre los diferentes campos en los que el creyente se mueve.

En el caso del pintor, su salida de la iglesia, determinada por el conflicto y la ruptura de su participación en la música, lo llevó a reutilizar su capital en otro campo, en este caso en el artístico. ¿Podríamos explicarnos su situación nominal religiosa, y médica, por su relación especialista en el campo del arte? Si la respuesta fuera afirmativa, entonces la transición hacia otro campo se relaciona con el capital educativo, las

¹⁰⁷ “Mira en el 84 yo estaba muy metido, muy cercano en la iglesia. En el 84 yo... así lo platico...tuve como un... “raptus místico”...[en el marco del movimiento de renovación carismática evangélica]... Bueno, todo eso, te va envolviendo así en una atmósfera muy mística, para no usar la palabra espiritual, y emocionalmente muy atractiva y muy reconfortante. Y la cuestión es que yo fui entrando también, formando parte de eso...entrando en ese ambiente, en esa ambientación espiritual por llamarle de algún modo, porque no creo que haya sido cien por ciento espiritual pero (...) resulta que en el 84 un día, así sin decir agua va, yo acostumbraba a llegar y ponerme a tocar música clásica que leía yo en las partituras y en las tardes y yo me ...pues no me tranquilizaba, siempre me gustó tocar el piano, entonces lo hacia. Pero una vez eso no me llenó y comencé a teclear, jamás en la vida se me había ocurrido a mí que escribiera alguna cosa. Comencé a teclear el piano y comencé a dejarme llevar y sentí algo así como extraño ¿no? casi para mi sobrenatural, y ese día escribí la primera canción, letra música, todo. Se llamó “Y me atreví a volar”, la primera que escribí, y después fue una situación única, fue muy precioso, pero fue única en mi vida. No sé cuántos meses duró, de que estaba yo como “ido”. Comencé a escribir, y a escribir y a escribir canciones y a los dos meses ya llevaba como 15, los tengo registrados todos, escritos con fecha. Y día y noche traía yo música y palabras y despertaba.” Entrevista a Franco Méndez, 17/06/2005

preferencias vocacionales y la participación en la iglesia. Cuando se cerró esta posibilidad, el creyente ya no pudo o no quiso reiniciarla en otra iglesia. El disidente-especialista pudo mantenerse en el ejercicio de su posición en una nueva congregación. Además de mantener su posición, o posiblemente la incrementó, en un nuevo subcampo religioso, era todavía relativamente joven. El disidente-practicante ocupó una posición de menor compromiso, pero se siente mucho mejor. Por alguna razón el trabajo militante ya no le satisface como antes.

5.4. La trayectoria creyente y la paradoja neopentecostal

La perspectiva de los disidentes, y en general de todos los otros tipos de creyentes, deja apreciar una renovación religiosa que en un primer momento trastorna las estructuras eclesiales denominacionales, como en el caso de San Pablo, pero que después del choque inicial han ido adaptándose, una a la otra, en forma gradual. Las prácticas y creencias aisladas, que son una especie de letra de cambio en el campo religioso, no explican por sí solas la profundidad de esta revolución.

Es necesario contemplar las transformaciones de los agentes individuales en la dimensión institucional, el elemento común en la diversidad de los subcampos influenciados por la religión estadunidense y trasatlántica. Si la renovación carismática independiente es una más de la larga serie de innovaciones evangélicas que desde el siglo XVII han sufrido las denominaciones en su dispareja relación con sus sectores laicos y la sociedad, entonces es necesario encontrar los vínculos entre los subcampos de ambos países.

La renovación carismática evangélica repitió el éxito de los pentecostales en los sectores depauperados urbanos y rurales, sólo que en sectores medios profesionistas. ¿Es

posible que los primeros influyeran en éstos? ¿Esto se debe a que las nuevas iglesias son una mera extensión del pentecostalismo? Difícilmente. Sin embargo, si este fuera el caso entonces deberíamos concluir que en la actualidad dicha relación se ha invertido, pues los pentecostales parecen estar más influenciados por los neopentecostales, al grado que algunos estudiosos hablan de un proceso de neopentecostalización en aquellas denominaciones e iglesias.¹⁰⁸ Además, se esperaría observar los vehículos y agentes de dicha influencia, pero en el caso de San Pablo no existen.

En sus inicios las iglesias pentecostales no se convirtieron en neopentecostales, sino que fueron las congregaciones denominacionales, o bien, nuevas agrupaciones que surgieron de la asociación de diversos agentes, que provenían del pentecostalismo más evangélico (interdenominacional), de las mismas denominaciones y de la renovación carismática católica. Sin embargo, el grueso de sus primeros fieles parecen haber salido de las denominaciones tradicionales, tales como el metodismo, presbiterianismo y otros más. Una vez establecidos los nuevos subcampos de la renovación evangélica independiente se ha observado que algunas congregaciones pentecostales han adoptado prácticas, creencias y estrategias de la renovación y el iglecrecimiento.¹⁰⁹

En este sentido se podría hablar de neopentecostalización de las denominaciones pentecostales, si el término de neopentecostales no fuera tan impreciso. Por otra parte es necesario señalar que en Estados Unidos las fronteras entre las diferentes denominaciones e iglesias son más tenues. En otras palabras, las barreras sociales no son tan hondas como en México. Es decir, las iglesias pentecostales no son tan “pobres” ni precarias si las

¹⁰⁸ Vázquez Mendoza, Lucia, (2005) *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa “Impacto Juvenil”*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, (Dir. Carolina Rivera Farfán), San Cristóbal Las Casas, Chiapas, p. 98

¹⁰⁹ Tal es el caso del Centro de Rehabilitación Familiar Maranatha en Iztapalapa. Jaimes, (2001) *op cit.*

comparamos con las megaiglesias. Aparentemente, estas fronteras denominacionales han sido más fuertes en México, incluso el fundamentalismo evangélico en nuestro país tiene connotaciones diferentes a las de Estados Unidos.¹¹⁰

Entonces, cómo fue que estos sectores profesionistas se acercaron a la religión por la vía de la renovación evangélica. En el caso de Tijuana debe atenderse que son sectores desarrollados en una ciudad nueva, libre de muchas de las ataduras en las sociedades más antiguas del país, las religiosas entre otras. Esta “novedad” implica también el debilitamiento de otro tipo de lazos, redes familiares, vecinales, parroquiales, eclesiales, etcétera

En el aspecto religioso los laicos nominales encontraron un espacio donde la opción renovacionista evangélica e independiente pudo recoger esos hilos sueltos, que las viejas denominaciones no habían podido sujetar. La renovación vino a dar nueva vida a muchas de esas estructuras denominacionales, o formó también subcampos religiosos nuevos (como Amistad Cristiana), que ofrecen solución a esos vacíos que las denominaciones evangélicas y la iglesia católica han dejado, o nunca han podido llenar. Éstas aparentemente no podrían alcanzarlos sin realizar una reestructuración que afectaría su estabilidad institucional, que es el objetivo general de todo campo religioso.

En el caso de Tijuana, la renovación llegó de Estados Unidos, ya sea porque los laicos la absorbieron en sus viajes a California, para consumir los productos religiosos más exitosos y atrayentes, en este caso los de la nueva renovación, o por la influencia del metodismo norteño, cuyos especialistas y laicos lo habían recibido vía Matamoros desde

¹¹⁰ Aparentemente es un fundamentalismo más parecido al de la década de 1950 en Estados Unidos que el mismo fundamentalismo estadunidense actual. Tiene las mismas restricciones hacia la música han tardado más tiempo en caer, por ejemplo, todavía recientemente se condenaba el rock, y se proscribían instrumentos. Plática informal con el Lic Juan Velásquez Rossiki (exrepresentante legal de la Iglesia Bautista De La Capital) 06/08/2003

Texas (ver capítulo 4). Algunos de estos especialistas, como el pastor Rubén Pedro Rivera en el caso de San Pablo, llevaron o reforzaron las ideas de la renovación en las iglesias de la frontera.

Con respecto a los practicantes y militantes, tanto católicos como denominacionales, se pudo observar, hasta cierto punto sorprendentemente, que el ingreso es diferente, pero su ubicación en el subcampo de San Pablo es similar. Mientras los católicos parecen haber “padecido” en cierta medida la conversión, esta no fue tan traumática. Lo fue para la señora Estela de González, nacida en Tijuana, con una tradición familiar católica más acendrada, sin embargo, la separación de su familia, sólo por haberse cambiado a Playas, atenuó el conflicto. Finalmente, la señora González ocupa una posición autónoma y de cierto reconocimiento dentro de la iglesia, como fundadora. Pero para los convertidos en la década de 1990, el período de mayor crecimiento, tanto de la iglesia como de la ciudad, sufrieron menos reproches familiares, y la mayoría ha encontrado un lugar para trabajar, si lo desea.

Los militantes y practicantes denominacionales fueron, de acuerdo a las entrevistas, más frecuentes en las etapas iniciales de la iglesia, y generalmente ocuparon los puestos de mayor responsabilidad. Sin embargo, dentro de este grupo surgieron, por lo vía de la consagración, los reformadores y disidentes. En cualquier caso tuvieron que salir de la iglesia: ya sea como un nuevo especialista a comenzar una nueva iglesia, o como disidente hacia otra iglesia o a ninguna.

Los nominales llegados a la iglesia durante los períodos de crecimiento son el sector laico que se podría comparar con los baby boomers “sin iglesia”, integrantes de la

mayor parte de los asistentes a las megaiglesias estadunidenses como Willow Creek.¹¹¹

En el caso de San Pablo, son individuos o familias que llegaron a la ciudad sin trabajo, pero con expectativas de conseguir uno. La mayoría tenía contactos al llegar, un amigo o familiar, y algunos posiblemente contaran con la promesa de un empleo. Sin embargo, fue el sector en donde el contexto de crisis fue más usual, y junto con él, la conversión explicada con elementos clásicos. En este grupo la migración tuvo tintes más informales, y la frontera una connotación menos amable, aunque sólo un caso laboró del otro lado sin papeles y no tuvo ningún contacto con la renovación.

La movilidad intereclesial es alta en el sector nominal de la renovación, sin embargo, como en algunos casos de practicantes y militantes, sólo es consecuencia de factores coyunturales. Es decir, el cambio de domicilio, el tener o no automóvil y mayor comodidad, o incluso si en una iglesia atienden mejor a los niños que en otra. Pocas veces parece ser la consecuencia de una búsqueda religiosa. Entre los entrevistados el intercambio más alto ocurrió entre San Pablo y La Arena y viceversa.

Aunque posiblemente las conclusiones de Kurt Bowen y Garma sobre la apostasía en las iglesias evangélicas sean correctas, en el caso de estudio no pueden confirmarse por el momento.¹¹² El grupo entrevistado no tiene un historial muy grande de movilidad, posiblemente porque casi todos participan activamente en la vida eclesial. Sin embargo, parece que uno de los determinantes para el crecimiento de una iglesia no sólo radica en las estrategias proselitistas, sino en la capacidad de su templo e instalaciones y

¹¹¹ Kaczorowski, Laura M., (1997) “Willow Creek: Conversion without commitment”, distinguished majors honor thesis paper, University of Virginia Department of Sociology, 11 May en <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/superch.html> (fecha de consulta: 21/07/2006)

¹¹² Bowen, Kurt, (1996) *Evangelism and apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, London, McGill-Queen’s University Press; (1999) “Conversos, buscadores y apostatas. Estudio sobre la movilidad religiosa” en Blancarte, Roberto; Casillas, Rodolfo, (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación-FLACSO, pp. 129-178.

su funcionalidad. Todas las ampliaciones en equipamiento y en su uso intensivo de San Pablo han resultado en crecimiento.

Pero se debe reconocer que posiblemente el número de congregantes tan alto de la iglesia, refleje la variedad de lazos o atracciones para mantener el interés. Cerca de 80 ministerios, con 600 trabajadores y múltiples actividades programadas y especiales, aunado a una preparación y ejecución excelentes, pueden dar como resultado un mensaje y una iglesia más cercana a las necesidades y preferencias de la complicada trama social de la pluralidad tijuanense. En este sentido, tienen actividades y mensajes para toda la familia. A diferencia de las denominaciones y el catolicismo institucional, que suelen tenerlos sólo para sus “miembros” en plena comunión.¹¹³ O para los adultos, o para los hombres, y en menor medida para las mujeres. En este sentido, llama la atención de entre todo el trabajo de asistencia social realizado por la iglesia, el ministerio de las madres solteras, sector usualmente relegado y estigmatizado en las iglesias denominacionales y católicas.¹¹⁴ La mujer en general también sufre los efectos de la teología paulina, sin embargo, en mucho menor grado que en las iglesias denominacionales y pentecostales.

La perspectiva de los **disidentes**, y en general de todos los otros tipos de creyentes, deja apreciar una renovación religiosa que en un primer momento trastornan las estructuras eclesiales denominacionales, pero que después del primer choque han ido adaptándose, una a la otra, en forma gradual. Las prácticas y creencias aisladas, que son una especie de letra de cambio en el campo religioso, no explican por sí solas la profundidad de esta revolución. Es necesario contemplar los cambios en los agentes individuales y relacionarlos con las nuevas adaptaciones que las instituciones y los

¹¹³ Plática informal con el Mtro Antonio Padilla, Tijuana, BC, 16/02/2007

¹¹⁴ Entrevista a María E. Farias Ayala (2), (congregante), Tijuana, B.C., 26/09/2005

subcampos han experimentado. En general, la renovación es una más de la larga serie de innovaciones evangélicas que desde el siglo XVII han sufrido las denominaciones en su compleja relación con sus sectores laicos y la sociedad.

6 CONCLUSIONES

El paradigma de la secularización ha ejercido una gran influencia en las ciencias sociales, sin embargo, en las últimas décadas se ha visto falsado en muchos casos y, en consecuencia, impugnado por diversos investigadores alrededor del mundo, principalmente de Estados Unidos. En México esta tendencia no se ha generalizado a tal extremo, y aunque la secularización clásica parece haber desaparecido de las ciencias sociales la mayoría de los trabajos sobre el cambio religioso utilizan diversas reformulaciones que han diversificado sus objetos de estudio y su profundidad. A pesar de los evidentes avances desde diferentes disciplinas, algunos investigadores como Roberto Blancarte han planteado la necesidad de abandonar el paradigma, incluyendo el de la modernización, para descentrar efectivamente la mirada sobre la actualidad religiosa.¹

La secularización reformulada ha desterrado su elemento central, la promesa-deseo sobre el fin de la religión, y reconsiderado su reducción al ámbito privado sin manifestaciones públicas. Sin embargo, muchos de sus supuestos se mantienen en circulación, como concebir a la religión y a la sociedad, y la relación entre ambas, en términos dicotómicos irreconciliables, o aplicar una idea lineal y mecánica sobre la diferenciación social y sus efectos sobre lo religioso; o bien utilizar en forma hasta cierto punto excesiva las tesis weberianas de las afinidades electivas. Podrían agregarse asumir un corte tajante entre la religión de la modernidad y la del mundo premoderno, o bien

¹ Discusión del Coloquio “Europa Latina-América Latina: la modernidad religiosa en perspectiva comparada”, organizado por el Centro de Sociología de las Religiones y de Ética Social (CSRES) de la Universidad Marc Bloch de Estrasburgo y la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe (CEHILA), en Estrasburgo, 4 al 6 de octubre de 1999; Tschannen, Olivier, (2004) “La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa Latina-América Latina”, en Bastian, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, pp. 360

sostener ciertas concepciones sobre el cambio religioso evangélico, visualizándolo como una avanzada de la modernización, un heraldo del declive de las instituciones religiosas tradicionales, en algún grado consideradas “retrógradas”.²

No obstante, uno de los problemas más serios, porque se realizan inconscientemente, sea el uso de términos y conceptos tomados del mismo objeto de estudio, en este caso la religión, sin reparar en las precisiones necesarias para su aplicación. Tal es el caso de la misma “secularización”, o el término “protestantes” el cual distrae de las peculiaridades de las denominaciones reformuladas por la religión estadunidense.

Por lo tanto, en este trabajo no se propone se destierre a la secularización de todos los niveles donde se le colocó (como paradigma, como concepto o categoría, como proceso en las relaciones de la iglesia con el Estado, entre las mismas instituciones religiosas y en su papel dentro de la sociedad), pero sí se le mantenga donde posiblemente siga funcionando, como explicar la influencia de ciertos agentes no religiosos dentro del campo religioso. Por ejemplo, en el ámbito de las relaciones entre el Estado y los núcleos religiosos.

De tal manera, en esta tesis se olvidó por un momento que la religión desaparece o que constituye una realidad opuesta a la social, y se centró en la recomposición de lo religioso, lo cual es evidente en la actualidad como en los imperios antiguos, y lo será seguramente en cien años. Cualquiera sea la definición de religión que se prefiera, los diversos cristianismos se expresan como instituciones y campos, los cuales se mantienen en constante intercambio con la sociedad. Esto tiene dos implicaciones, con respecto a la

² Martin, David, (2002) *Pentecostalism: The World their parish*, Blackwell, Oxford citado por Mardones, José María, (2005) “Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión” en *Desacatos*, México, CIESAS, núm. 18, mayo-agosto, pp. 103-110

interacción entre la religión y la sociedad, y con el papel de las instituciones religiosas dentro de ella.

Con respecto a la primera implicación, el campo religioso efectivamente es determinado por la sociedad, en el sentido de ser un producto social, igual como las mismas iglesias. Pero al mismo tiempo es autodeterminado por su mismo desarrollo, relativamente autónomo, en tanto campo. De esta forma, se encuentra constantemente atravesado por procesos de secularización, o más apropiado, mundanización. No importa si se refiere a religiones en el pasado, o a grupos actuales buscando la separación total del mundo. Por lo tanto, la transformación de la religión es una de sus características intrínsecas.

De esta forma, la cuestión no es si la religión se transforma, sino cómo lo hace, en qué sentido y bajo cuáles condiciones. Como se ha mostrado en este trabajo, la profundidad y la rapidez del cambio religioso depende de los espacios sociales y territoriales sobre los que se asienta. Pero también de los rasgos propiamente religiosos de los agentes involucrados, individuos o instituciones, ambos inseparablemente unidos a su historia la cual debe estudiarse para esclarecer la cuestión.

Con respecto al papel de la institución, tiene un lugar central en la religión y debe tenerlo en su estudio. Incluso para algunos autores para los que la modernidad y la secularización no pueden ponerse en entredicho, la referencia a la comunidad creyente es fundamental para distinguir “lo religioso” en la actualidad.³ Aparentemente en el cristianismo esto es más evidente que en otros credos. Seguramente no toda creencia

³ Para Danièle Hervieu-Léger, toda religión “supone” una comunidad creyente, con formas de organización formales o informales. La comunidad y el “linaje creyente” que involucra son elementos de la construcción de las identidades religiosas y sociales. Hervieu-Léger, Danièle, (1996) “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones previas”, en *Identidades religiosas y sociales en México*, Giménez, Gilberto (Coord.), México, IIS/UNAM, pp. 38, 39, 40.

religiosa se circumscribe a una institución o a un campo religioso, pero casi todas son el producto de la reelaboración simbólica de un cuerpo de especialistas y de creencias legítimas. Estas creencias y prácticas constituyen el capital religioso, y la relación de los sectores laicos con el núcleo religioso determina su posición en el campo. Pero dicha posición también está determinada por la relación de los laicos con otros campos sociales. En general, sólo la cercanía o alejamiento del núcleo los convierte en militantes, practicantes. Si el núcleo religioso se encuentra imposibilitado para institucionalizar la práctica y las creencias de los sectores laicos, se profundiza la brecha, hasta cierto punto normal entre especialistas y laicos. En consecuencia, las respuestas de dichos sectores pueden ser variadas, dependiendo de su capital religioso y trayectoria creyente. No sólo pueden alejarse de toda práctica o pertenencia institucional, también pueden recurrir a otras opciones religiosas institucionalizadas, aunque más abiertas, las cuales les permiten mantener las certezas religiosas sin renunciar a valores y prácticas sociales.

6.1. Factores del cambio religioso neopentecostal

Como se observó en el capítulo dos, el campo religioso en México se formó como consecuencia de la conquista y la colonización española. Pero éstos no fueron procesos homogéneos en el territorio ni en el tiempo. Las regiones ocupadas durante la primera etapa colonial fueron cristianizadas por las órdenes mendicantes. Esto imprimió características especiales, por una parte con un menor énfasis en la institucionalización eclesial y en la colaboración con el aparato estatal, además de la promoción de la religiosidad laica centrada en devociones populares. Por otro lado, los vínculos religiosos y extrarreligiosos fueron menos fuertes entre los criollos y las órdenes que con el clero secular. No obstante, con la secularización eclesiástica, iniciada desde el siglo XVII pero

impulsada principalmente por los Borbones en el siglo XVIII, la piedad de las catedrales sustituyó definitivamente como eje cultural y social a la de las misiones y conventos.

El efecto general fue el de una mayor distancia entre el núcleo católico (religión institucional) y los diversos sectores laicos de la colonia y la recién formada nación. La secularización política llegó a profundizar más dicha brecha, agravando la insuficiente cobertura institucional sobre el país. Esto no fue un problema muy grande para las regiones occidental y central, con tradiciones católicas más fuertes, consecuencia de una interacción variada con la sociedad, y con un mayor número de sacerdotes a pesar de los enfrentamientos con el Estado.

Sin embargo, para la península de Baja California resultó en una virtual desinstitucionalización, consecuencia de la crisis del sistema misional, desde el punto de vista eclesial, y a la imposibilidad de mantener una cobertura de especialistas constante y suficiente. Durante gran parte del siglo XIX y hasta la cuarta década del siglo XX, la península, en especial el norte, fue atendida por un clero “itinerante”, mexicano o extranjero.⁴ Las causas son variadas, sin embargo, la secularización eclesial y política están entre las principales, así como la escasa población de esa región. En general las misiones bajacalifornianas con dificultad pudieron sostener a sus frailes, cuando fueron sustituidos por el clero secular simplemente no hubo forma de mantener especialistas.

El catolicismo laico bajacaliforniano, sin Iglesia propiamente hablando, pudo ver su institucionalización hasta la década de 1940 gracias a dos factores, uno al interior del núcleo religioso y otro relacionado a los procesos fronterizos totalmente ajenos a su control. El primero fue el rápido crecimiento de las ciudades del territorio norte de Baja

⁴ Ortiz Figueroa, Jesús, (1989) “El clero itinerante. 1888-1900” en *Historia de Tijuana. Edición conmemorativa del centenario de su fundación, 1889-1989*, México, UABC-Ayuntamiento de Tijuana, pp. 49, 52, 55, 56

California. En el caso de Tijuana, impulsado principalmente por el desarrollo de San Diego, la Segunda Guerra Mundial y su conversión como una región industrial.⁵ El segundo, fue el impulso dado desde El Vaticano a la institucionalización de la Iglesia en esa zona. Desde 1895 había sido encomendada a Propaganda Fide, pero sus misioneros sólo pudieron trabajar preferentemente en el sur de la península, sin embargo cuando el nombramiento de monseñor Felipe Torres Hurtado como vicario apostólico, el peso poblacional permitió al religioso radicar en el norte, específicamente en Tijuana.⁶

Pero el catolicismo en formación no se encontraba como el único núcleo religioso en posición de estructurar un campo entre sus especialistas y los sectores laicos en constante crecimiento. Las denominaciones históricas habían iniciado sus trabajos desde 1922, si bien, al igual que el catolicismo, llegaron relativamente tarde a la frontera bajacaliforniana y de una manera más informal, pues no llegaron misioneros. La migración había llevado laicos bautistas, metodistas y pentecostales, quienes al verse lejos de cobertura religiosa formal, se dieron a la tarea de proveérsela de la mejor manera posible. Tenían los recursos necesarios: grupos crecientes de miembros de diversas denominaciones sin comunidad, recursos y ayuda de las iglesias y denominaciones estadunidenses, y una ciudad en formación con mayores posibilidades de ascenso social.

Estos rasgos se tradujeron en mayores espacios de participación para ciertos laicos denominacionales, los cuales acumularon suficiente capital religioso y simbólico para ocupar posiciones de influencia en sus respectivas iglesias. La debilidad institucional del metodismo mexicano en Baja California durante la década de 1980, y la cercanía de

⁵ Moyano Pahissa, Ángela, (1983) *California y sus relaciones con Baja California (Síntesis del desarrollo histórico de California y sus repercusiones en Baja California)*, México, SEP-FCE, p. 123

⁶ Franco Pedroza, Carlos, (1989) “La iglesia católica en Tijuana: origen y desarrollo” en Piñera Ramírez, David y Ortiz Figueroa, Jesús, *Historia de Tijuana. 1889-1989. Edición conmemorativa del centenario de su fundación*, Tijuana, B.C., UABC-Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC, pp. 265-268.

los subcampos denominacionales californianos, atravesados por la renovación evangélica, fueron aprovechados por un sector laico en la Iglesia Metodista San Pablo. Rompiendo las restricciones del esquema de la denominación, en San Pablo se aplicaron las ideas de la renovación y el iglegrecimiento con relativa rapidez.

El que Tijuana fuera una ciudad nueva, sin tradiciones católicas institucionalizadas y con una cobertura oficial reciente, propició la formación de novedosas expresiones religiosas y subcampos, como el de la renovación carismática católica o la evangélica independiente, observadas tanto en el catolicismo como en las denominaciones estadunidenses. En suma, puede decirse que el caso de Tijuana fue propicio para las últimas oleadas del evangelicalismo estadunidense: era una ciudad nueva con subcampos religiosos recientemente institucionalizados.

6.2. La oleada de la renovación evangélica independiente

En la Iglesia Evangélica San Pablo, se observan algunas diferencias de origen, prácticas, doctrinas y organización con el pentecostalismo, las cuales parecen no apoyar la idea del neopentecostalismo como la extensión pentecostal en sectores sociales medios o altos. Por una parte, desde una perspectiva interna a los campos religiosos, son sobretodo el resultado de la influencia de las oleadas de innovación religiosa de la religión estadunidense y sus subcampos.

Por otro lado son una expresión de los procesos de interrelación entre los núcleos religiosos denominacionales mexicanos y los sectores laicos. Es decir, que son corrientes o movimientos generalizados gracias a 1) los vínculos entre los subcampos denominacionales estadunidenses y los mexicanos, 2) al rompimiento del esquema denominacional en estos últimos, y 3) a la fragmentación de un campo religioso

controlado tradicionalmente tanto por un núcleo católico, como por diversos núcleos denominacionales. Los factores externos, urbanización periférica, precariedad, migración, se mantienen como elementos de dislocación para los núcleos religiosos tradicionales.

Si consideramos la perspectiva interna a las instituciones de la renovación, en iglesias como San Pablo, sería muy difícil explicar la influencia de los pentecostales, supuestamente con capitales simbólicos marginales, sobre congregaciones denominacionales e individuos de cuna evangélica y formación universitaria. En el estudio de caso no se observan esta clase de vínculos, necesarios para considerar a la renovación como un nuevo pentecostalismo.

Lo que sí se encontró fue evidencia de la influencia fronteriza, a través de la renovación carismática-evangélica y el iglecrecimiento estadunidense. Habría que preguntarse si pudieran hacerse extensivas algunos de sus rasgos a lo encontrado por otros investigadores en otros lugares de México. Por otro lado, la cuestión de fondo no varía mucho: el “neopentecostalismo” evangélico se originó en una reformulación denominacional. Posiblemente más que una integración de elementos pentecostales, las renovaciones evangélicas son consecuencia, como los mismos pentecostales, de las oleadas de innovación religiosa de la religión estadunidense y su matriz evangélica, la cual parece formar parte central de la religión estadunidense y sus extensiones mexicanas.

De hecho, las iglesias de ambas oleadas presentan muchas diferencias entre ellas, tanto doctrinales como organizativas, por lo cual pudieran concebirse como un movimiento que ha superado finalmente las ataduras de los viejos esquemas de las denominaciones, pentecostales o no. Atendiendo a la historia de las renovaciones

evangélicas en Estados Unidos, el mismo pentecostalismo aparece como una expresión más de estas innovaciones, aparecidas periódicamente buscando reposicionar los diversos núcleos religiosos con respecto a los sectores laicos, cuya relación se encuentra sometida a los vaivenes del cambio social fuera de la protección que antaño le brindaba el Estado.

Sin embargo, partir de esta premisa no implica el rechazo a lo producido en las ciencias sociales sobre el llamado neopentecostalismo, especialmente sobre la descripción de algunos de sus rasgos más generales. Como algunos autores han señalado acertadamente, en su gran diversidad, este tipo de congregaciones se caracteriza por: 1) Combinar elementos litúrgicos y prácticas propias del pentecostalismo, como dones espirituales, con otras formas religiosas de las denominaciones tradicionales de la religión trasatlántica. 2) Estructurar tanto el gobierno eclesial como las prácticas rituales alrededor de un liderazgo carismático. 3) Una mejor posición socioeconómica de sus adherentes con respecto a los pentecostales. 4) Una mayor agencia social al constituirse en interlocutores reconocidos por el Estado y la sociedad.⁷ Pero fuera de estos elementos, en los que los doctrinales, como la teología de la prosperidad, deben ser considerados con mayor cuidado, es difícil delinear un panorama general que haga justicia al universo tan diverso de las iglesias de la renovación evangélica.

Sin embargo, la forma de gobierno y organización eclesial independiente podría considerarse el más extendido. Se puede decir esto de San Pablo y del Grupo de Unidad en Tijuana, así como de otros casos estudiados por otros investigadores en Guadalajara,

⁷ Hernández, Alberto, (2002) “El nuevo mapa religioso de México” en *Ciudades*, Red Nacional de Investigación Urbana, México, #56, 2002, p. 32; Masferrer, Elio, (1998) “El campo religioso después de Acteal”, en *Revista académica para el estudio de las religiones*, México, tomo II, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, México, p.9; Tinoco Collantes, David, (1998) “Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neo-pentecostales en Guadalajara” Tesis de licenciatura en antropología social, Guadalajara, Universidad Autónoma de Guadalajara, 1998, p. 46

Aguascalientes, Xalapa, Chiapas y el Distrito Federal. Unos tendrían mayor énfasis en las expresiones carismáticas que otros, pero su expansión, la vinculación con la industria cultural evangélica (música, conferencias, literatura) y la necesidad de cooperación podrían llevar a cierta convergencia de estas iglesias, e incluso en pentecostales e históricas, en una renovación evangélica independiente.

Las iglesias y asociaciones de la renovación no han formado denominaciones, hasta el momento, aunque sí agrupaciones que pueden cooperar y convivir, pero sin conformar un centro organizativo o jerárquico con injerencia en los asuntos internos de las iglesias locales y, sobretodo, con una identidad específica. En lugar de la pertenencia denominacional se asumen sólo como “cristianos”, reivindicado una identidad general con un nuevo sentido arreligioso. En suma, la autonomía es una reacción contra la estructura denominacional, la forma de organización primaria y fundamental de los subcampos de la religión trasatlántica desde el siglo XVII.

Doctrinalmente y litúrgicamente son iglesias que en diferentes medidas combinan el entusiasmo y éxtasis religioso (asociado a los pentecostales, pero no significa que se les deba considerar sus únicos productores o exponentes) con las doctrinas y la liturgia institucionalizadas de las denominaciones.⁸ En este sentido son más abiertas y tolerantes,⁹ pero solamente en un ámbito conservador. Es decir, aunque no toman una enseñanza o práctica como un referente de identidad, como por ejemplo, el bautismo por inmersión para los bautistas o el bautismo del Espíritu para pentecostales, por lo general no ven con agrado el modernismo teológico ni al movimiento ecuménico. De tal forma presentan una gran diversidad de posturas con respecto al milenio, el rapto, la predestinación, los dones

⁸ Por tal motivo, Tinoco las describe como iglesias entre la espontaneidad pentecostal y el orden del “protestantismo histórico”. Tinoco Collantes, David, (1998) *op cit.*, p. 46

⁹ Observado también por Tinoco en Guadalajara. *Ibid.*, pp. 46-47

espirituales, el bautismo, el diezmo, etcétera. En otras palabras, prácticas y doctrinas no se conciben en forma homogénea. Por lo tanto, la glosolalia no es considerada como la señal indudable del bautismo del espíritu, y la sanidad puede ser resultado de la mezcla de fe y de ayuda médica.¹⁰

En el caso estudiado, la teología de la prosperidad, supuestamente uno de los elementos centrales de estas congregaciones, no parece tener mucha importancia como cuerpo sistematizado de doctrinas. En cambio, sí se percibe cierta inclinación moderada hacia la prosperidad como una posible bendición especial de Dios, o bien el resultado lógico de una vida ordenada, pero no como el indicador indiscutible de una especie de estado de gracia. En cambio, en otras iglesias de la renovación independiente evangélica dicha inclinación puede radicalizarse y alcanzar una presencia de verdadera teología. Por ejemplo, el pastor Mellado mencionó de algunas iglesias donde en los mensajes se presenta la prosperidad como una bendición inevitable que Dios dispensa a sus verdaderos seguidores.

Por lo tanto, esta apertura y tolerancia se relaciona también al rompimiento de las estructuras denominacionales (tanto organizacionales como simbólicas), la cual enfatiza la identidad transdenominacional, es decir, la pertenencia evangélica o cristiana. Al hacer esto, las iglesias renovadas pueden recibir sin problemas a creyentes que provienen de diversas denominaciones así como a personas considerados no muy gratas, tales como divorciados, madres solteras, parejas en unión libre, personas sin religión y otros.

¹⁰ En las denominaciones pentecostales la glosolalia es fundamental como una señal visible del bautismo del Espíritu. La sanidad es entendida como un resultado de la fe, por lo que usualmente se consideraba que no podía ser usada con otra fuente de salud, como la medicina alópata Garma, (2000) "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano" *Alteridades*, México, año 10, número 20, julio-diciembre, UAM Iztapalapa, p. 86; entrevista con el Doctor Abel Mellado Prince, 25/05/2005; plática informal con Carlos Perea, 08/09/2005

De la misma forma, las iglesias de la renovación independiente se muestran más receptivas y comprensivas con respecto a la forma de relacionarse con la sociedad no “cristiana”. No enfatizan el prejuicio anticitólico, no condenan al no creyente como un “criatura de Dios”, no restringen la forma de vestir ni el largo del cabello. Sin embargo, rechazan la homosexualidad, el aborto, el pecado y todas sus variantes (como sexo extramatrimonial), la perspectiva de género en la educación, mostrándose recelosos con el modernismo teológico y los movimientos ecuménicos.

Por evangélicos no debe entenderse una denominación, como aparentemente se ha usado en algunos ámbitos, sino una matriz religiosa con una serie de elementos religiosos que se han vuelto centrales entre las iglesias derivadas de la religión trasatlántica (Estados Unidos y Gran Bretaña).¹¹ En este sentido existen por lo menos tres elementos generales distinguibles en dos modalidades principales del evangelicalismo, el social y el conversionista: 1) Una teología centrada en la Gran Comisión de los evangelios cristianos, cuyo centro puede ser la conversión por fe, o el llamado evangelio social.¹² 2) Una serie de estrategias proselitistas basada en esta teología y adaptables a prácticamente toda iglesia local sin distinción de pertenencia denominacional. 3) Una forma de identidad trans-denominacional, observada tanto en los subcampos estadunidenses como en América Latina.

Uno de los resultados de esta apertura hacia diversas creencias y prácticas ha sido el rechazo a formas religiosas demasiado litúrgicas o tradicionales, o por lo menos su reducción a una mínima expresión. Los creyentes de estas iglesias no se asumen como

¹¹ Aspinwall, Bernard, (1992) *El Reino Unido y América: Influencia religiosa*, Madrid, Editorial MAPFRE, p. 10

¹² En los estudios de caso se pudo observar que elementos de ambas corrientes de evangelismo, el conversionista y el social, pueden practicarse por la misma iglesia, aunque sólo una ocupe el centro de la organización eclesial.

seguidores de una religión, sino como practicantes de una relación vital con Dios. Según el dicho de algunos de sus fieles son “cristianos” o “no tienen religión”. Paralelamente algunos grupos prefieren utilizar auditorios, teatros, salones de eventos, bodegas como centros de culto, por sobre los templos. Esto responde tanto a dicho prejuicio sobre la religión, como a una forma práctica de conseguir un local funcional y amplio para sus actividades y proyectos.

Muy relacionado con lo anterior, muchos autores señalan la forma en relacionarse con el “mundo” como uno de los elementos distintivos de los “nuevos pentecostales”. Afirman que a diferencia de los pentecostales, usualmente cerrados a toda posibilidad de involucrarse en el mundo y sus negocios, los neopentecostales tienen una idea clara sobre la importancia de convertirse en sujetos y agentes sociales con presencia ante el estado y la sociedad.

Puede considerarse este rasgo como un resultado del rompimiento denominacional motivado por un movimiento de reposicionamiento de los subcampos religiosos con respecto a la sociedad, y no necesariamente como una característica “moderna” en estas iglesias. Los especialistas del núcleo religioso de la renovación, al igual que los católicos desde el siglo XIX, se han percatado de la necesidad de ganar espacios e influencia en los sectores sociales de mayor importancia en un campo religioso “desregulado” y separado del Estado. Es la única forma de garantizar el crecimiento y la permanencia a largo plazo de la institución.

Por supuesto, en el caso estudiado y en obras de otros investigadores, no buscan desplazar a la iglesia católica de su posición como interlocutor privilegiado y principal influencia ante el Estado y la sociedad, pero sí tratan de hacerse presentes, apoyándose en

sus grandes congregaciones en expansión y en sus miembros influyentes. Por lo pronto han logrado dirigir las organizaciones evangélicas y convertirse en referente para la subsecretaría de asuntos religiosos (y la subsecretaría de migración y asuntos religiosos) en su relación con la población no católica. Además, en otro terreno, han podido acaparar ante la sociedad el adjetivo de “cristianos”, que la iglesia católica ha cedido sin mucha resistencia.

Otro elemento imprescindible en el crecimiento de estas iglesias es el llamado “iglecrecimiento”, cuya expresión práctica es la estrategia celular. Como se mencionó antes, esta forma de trabajo y de organización se originó a principios de la década de 1970 en Estados Unidos, entre iglesias e institutos teológicos como el Seminario Fuller en Pasadena, California. Desde entonces, fue aplicado en lo que actualmente son las megaiglesias más grandes y exitosas en Estados Unidos, Corea, Australia, Latinoamérica, y por supuesto, en Tijuana. La ideología y las estrategias del iglecrecimiento, junto con el predominio de las clases medias en las iglesias de la renovación, son las que proporcionan uno de los elementos de distinción más mencionados entre pentecostales y la nueva oleada de la renovación.

Pero el arsenal de estrategias del iglecrecimiento no se limita al trabajo celular, sino a una gama de recursos innovadores que mezclan las tradicionales estrategias evangelísticas con recursos e ideas provenientes del ámbito empresarial, o de la labor social. Organizan obras de teatro, desayunos o cenas para profesionistas en hoteles de cinco estrellas, conciertos, congresos, campamentos, marchas, proyectan películas, reparten despensas, sostienen orfanatos, asilos, centros de rehabilitación, etcétera. Todo con arreglo a una planeación y ejecución minuciosas, dirigidas a un tipo específico de

receptores según sus respectivas características: edad, sexo, nivel socioeconómico. Dichas actividades se realizan con un nivel de excelencia difícil de encontrar entre las denominaciones tradicionales.

Las emociones, especialmente ligadas a la alabanza, ocupan un lugar central en estas iglesias. La música por lo tanto es fundamental, y tiene un nivel de especialización y espectacularidad sin comparación con las iglesias denominacionales.¹³ En este sentido, son las iglesias de la renovación, y sus correspondientes organizaciones civiles, las que pueden producir y comercializar los productos de la industria evangélica (música, literatura y conferencistas) a un nivel global. Por otro lado, la música es la mejor forma de provocar las experiencias extáticas en la congregación, pues suele ser una experiencia colectiva.¹⁴

El papel de la mujer en estas iglesias es una de las áreas sobre las que es necesario seguir trabajando. En los estudios de género, existe una línea prolífica acerca del cambio de adscripción como una estrategia de resistencia o reformulación de las relaciones de dominación a las que las mujeres se ven sometidas. Por supuesto, por la tesis de la precariedad, el pentecostalismo es la opción religiosa privilegiada por estos enfoques. Sin embargo, las iglesias de la renovación representan una interesante veta de investigación, pues la mayoría de las congregaciones, como en las denominaciones, se conforman por creyentes del sexo femenino.

En general, al igual que en las pentecostales, los especialistas son en su mayoría varones, y también los líderes de ministerios. Sin embargo, las mujeres tienen mayores

¹³ Garma, Carlos, (2001) “From Hymn-Chanting to Worship Industry. A Study of the Transformation of Religious Music in Mexican Pentecostalism”, ponencia presentada en la Conferencia CESNUR, Londres,, p. 3

¹⁴ Garma, Carlos, (2000) *op cit.*, pp. 86-87

espacios de autoridad y participación, pues a diferencia de las pentecostales tradicionales, no sufren restricciones sobre el uso del púlpito (ejercido por la esposa del pastor con mucho éxito y aceptación en San Pablo) o el liderazgo. Aunque estos puestos son en su mayoría de hombres, en algunos casos las mujeres los alcanzan (especialmente en las células). Son mujeres muchos de los militantes y practicantes, y la mayoría del personal de apoyo también.

El discurso institucional no presenta muchas restricciones, como en el pentecostalismo y en las denominaciones tradicionales. Sin embargo, la teología feminista o de género es condenada. De hecho, la doctrina oficial sobre el papel de la mujer sigue la línea paulina: la mujer debe ocupar una posición subordinada al varón, aunque hacen énfasis en el amor y la comprensión. Si Cristo es la cabeza, las relaciones en el matrimonio serán armónicas. En la práctica, sin embargo, no defienden a ultranza la insolubilidad del matrimonio, ni condenan al divorciado. En lugar de tomar la posición tradicional de las denominaciones, las iglesias de la renovación buscan atender e integrar lo que consideran son los damnificados del ataque satánico a la familia.

En síntesis, el éxito de las iglesias de la renovación se encuentra en la combinación de factores intracurciales, como las estrategias del iglecrecimiento (células), la enseñanza y alabanza profesionalizada, un liderazgo carismático y preparado, la apertura doctrinal y la posibilidad de mayores espacios de participación de los laicos en el trabajo eclesial. Estos han resultado en el crecimiento de estas iglesias sobre sectores sociales nominales, principalmente católicos. Sin embargo, algunos practicantes, e incluso militantes católicos con una peculiar trayectoria creyente se han incorporado a la renovación evangélica.

Para finalizar, sólo unos comentarios sobre las implicaciones de esta reivindicación identitaria como “cristianos”, mencionada antes. En primer lugar implica el rechazo a la denominación (católica o trasatlántica), identificada con la religiosidad litúrgica y hierática, sobre la que convendría seguir investigando sus impactos sociales y políticas. En segundo, posiblemente sea una reacción ante los particularismos, que relativizan todas las certezas universales.¹⁵

A pesar de ser iglesias organizadas evidentemente en la autonomía y la particularidad, sus aspiraciones y sus promesas no lo son. Muchos de sus discursos van encaminados, como el antidenominacional, a dar la sensación de universalidad y de seguridad amenazada por procesos eclesiales externos e internos. Evidentemente, como oferta religiosa, las iglesias de la renovación deben responder a ciertos requerimientos de los sectores medios, que serían en cierta forma sus “clientes”. Éstos a pesar de tener algunas de sus necesidades básicas resueltas, tampoco escapan a la demanda de sentido en medio de las crisis personales o colectivas, o a la desterritorialización de los procesos migratorios, como los marginados que optan por el pentecostalismo. Por lo tanto, ciertos sectores laicos parecen responder favorablemente a los procesos de recentramiento sobre los núcleos doctrinales fundamentales, observado tanto en el campo católico como en los subcampos denominacionales.

¹⁵ Esta búsqueda de sentido es ampliamente comentada en la bibliografía sobre el cambio religioso y la secularización, pero como un efecto de la vida moderna. Wilson, Bryan R., (1990) *The social dimension of sectarianism. Sects and new religions movements*, Oxford University Press, Oxford, p. v; Berger, Peter L., (1999) “The desecularization of the world: a global overview”, en Berger, Peter, (ed.) *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, USA, Ethics and public policy center, p. 7.

7 ANEXO METODOLÓGICO

7.1. Guía de observación

Tesis: Paradoja Neopentecostal.

Objetivos:

- 1) Identificar los factores internos a los sistemas religiosos que indican cambio o mutación religiosa
- 2) Describir el sistema de expresiones religiosas y la participación de los congregantes (según género, posición social, militancia) en:
 - i. Rituales
 - ii. Expresiones emocionales relacionadas con rituales
 - iii. Relación entre expresiones y representaciones religiosas
 - iv. Identificar la relación entre el honor y participación con compromiso (centralidad de las expresiones religiosas en la vida del creyente)
- 3) Describir y analizar el funcionamiento del sistema de organización
 - i. Reproducción institucional (especialistas)
 - ii. Relaciones intra institucionales (especialistas/laicos) y con otros sistemas religiosos
- 4) Identificar las categorías utilizadas por los creyentes para describir sus actividades religiosas y seculares, y las de los no creyentes

TIPO DE OBSERVADOR: Participante activo.¹

LUGAR: Iglesia Evangélica San Pablo (El Monte)

PERIODIZACIÓN: Se observarán ceremonias dominicales durante el mes de mayo de 2005.

HIPÓTESIS 1: Con el cambio del referente religioso existe un cambio en las actitudes y en el uso del simbolismo y el espacio sagrado: de mayor acercamiento y familiaridad con lo sagrado y sus especialistas.

HIPÓTESIS 2: La emoción, el entusiasmo y el profesionalismo (efectividad) dominan por sobre la solemnidad religiosa, muy acorde para buscadores espectadores y buscadores participativos.

HIPÓTESIS 3: Los hombres son más numerosos que en las iglesias protestantes históricas y más participativos, dominan posiciones de autoridad.

HIPÓTESIS 4: Las posiciones de autoridad y honor (en el ritual y en la organización) laicas son ocupadas principalmente por hombres, profesionistas, con ingresos más altos y de cuna evangélica (sin experiencia de conversión).

¹ Intentar, hasta donde sea posible y permitido, seguirles en lo que hacen, para ser aceptado y aprender el comportamiento de roles culturales.

HIPÓTESIS 5: Los ritos y prácticas dejan ver las representaciones significantes religiosas, las cuales tienden hacia la participación: en la medida en que se participe aumentará el compromiso y el honor² del creyente.

7.2. Guía de entrevista semiestructurada

Guía de Entrevista Semiestructurada

Para Congregantes:

Tesis: Paradoja Neopentecostal.

Objetivos Generales:

1. Determinar la importancia de **factores externos** como la **migración** y la **condición fronteriza** (junto con otros procesos urbanos), en el creyente y en su conversión
2. Estudiar la importancia de la participación de los laicos en las iglesias seleccionadas, y su relación con los otros elementos de los sistemas religiosos.
3. Analizar historia de conversión del creyente
4. Registrar o que conozca sobre la historia de la iglesia en Playas

Objetivos Particulares:

- 1) Identificar la importancia de la migración (interestatal, a los EU, y al interior de Tijuana) y la condición fronteriza en el cambio de adscripción
- 2) Analizar la procedencia religiosa (si es del catolicismo u otra opción) y la forma en que experimentan la conversión, así como el sentido de la misma y posibles factores de crisis
- 3) Factores que hacen atractivo el cristianismo a profesionistas (doctrinales, organizacionales, emocionales, éticos)
- 4) Estudiar el impacto de las creencias religiosas en su cosmovisión general (ética, moral, ideas políticas, sobre la sociedad, etc.)
- 5) Descripción del culto

TEMAS PARA ENTREVISTAS

I DATOS GENERALES

- 1) Nombre
- 2) Lugar y fecha de nacimiento
- 3) Estado civil:
- 4) Lugar de residencia:
- 5) Ocupación:
- 6) Estudios (instituciones y años)

II MIGRACIÓN

- 7) Cuándo llegó a radicar a Tijuana
- 8) Cuál fue el motivo por el que decidió radicar en Tijuana
- 9) Cómo era Tijuana cuando llegó a radicar
- 10) En qué colonias de Tijuana ha radicado
- 11) Usted ha vivido en otros estados de la República

² Ocupar la plataforma y la palabra son la ambición para quien busca el honor. El máximo es ocupar el púlpito para exhortar con un mensaje bíblico.

- 12) Usted ha radicado, trabajado o visitado los EU
- 13) Usted ha trabajado en los EU
- 14) Con qué frecuencia visita los EU
- 15) Cuál es el motivo por el que viaja a EU
- 16) Siempre ha visitado con esa frecuencia los EU
- 17) Qué es lo que extraña mas de su lugar de origen (en caso que haya vivido un tiempo considerable en su lugar de nacimiento)

III CONVERSIÓN

- 18) Qué religión tenía antes de convertirse al evangelio
- 19) Cuándo aceptó a Cristo como salvador y en qué iglesia ocurrió
- 20) Ha asistido a pertenecido a otras iglesias aparte de San Pablo
- 21) Cómo fue que ocurrió su conversión
- 22) Si es de cuna evangélica: quién fue el primer ancestro que se convirtió, en qué iglesia, localidad y estado y cuándo ocurrió
- 23) Qué sintió durante su conversión
- 24) Ha recibido el Bautismo del Espíritu
- 25) Se ha bautizado, cuando y donde, y qué sintió
- 26) Qué opina ahora de imágenes y santos de la iglesia católica
- 27) Cuál ha sido el momento mas emotivo o conmovedor que ha experimentado durante su andar en el evangelio
- 28) Antes de su conversión qué opinaba de los evangélicos
- 29) Su conversión ha afectado sus relaciones familiares ¿en qué sentido?
- 30) Usted cree que a raíz de su conversión su vida cambió: mucho, poco o nada y por qué
- 31) Cual es el propósito de su vida

IV CREENCIAS

- 32) Cuantas veces ha leído la Biblia
- 33) Qué otros libros acostumbra leer
- 34) Cuál es su libro favorito de la Biblia:
- 35) Entre todas las enseñanzas de la Biblia:
 - a. Cuál es el mensaje central de la Biblia
- 36) Usted diría que sus creencias como cristiano son religiosas
- b. Cuáles son las enseñanzas principales con respecto al propósito del hombre en la tierra
- c. Cuáles son las enseñanzas principales con respecto al futuro (escatología)
- d. Cuáles son las enseñanzas principales con respecto al gobierno y al papel de los cristianos como ciudadanos
- e. Cuáles son las enseñanzas principales con respecto a los problemas sociales (pobreza, desintegración familiar, desempleo)
- 37) Qué opina de los personajes políticos:
- 38) Por qué medio se entera de los sucesos políticos
- 39) Participación electoral

V TRABAJO EN LA IGLESIA Y EMOCIONES

- 40) Por qué asiste a la iglesia (tratar de ver por qué se siente cómodo en esta iglesia)
- 41) Qué necesidades considera usted que la iglesia ayuda a llenar
- 42) ¿Usted es miembro de San Pablo? (tratar de ver si es miembro participante?)
- 43) Qué cargo desempeña en la iglesia
- 44) Qué cargos ha desempeñado
- 45) Cuantas veces asiste a la iglesia al mes
- 46) A cuantas actividades de la iglesia asiste al mes
- 47) Cómo hace para complementar, trabajo, iglesia y hogar (Cómo es que un profesionista como usted decidió entrar al pastorado)

- 48) Cuantos familiares comparten sus creencias
- 49) Cuantos familiares asisten a la misma iglesia que usted
- 50) Ordenando las prioridades: para usted que estaría en primer lugar en su vida: en segundo y así
- 51) Qué es lo que mas le gusta del culto dominical
- 52) Qué es lo que mas le gusta de las actividades de la iglesia a las que asiste.
- 53) Qué siente durante el tiempo de (el momento del culto que le guste más)
- 54) Con qué frecuencia comparte el evangelio con familiares, amigos o vecinos
- 55) Qué opina de los horóscopos, meditación trascendental, cienciología, reencarnación
- 56) Desde su cargo, mucha o poca participación, si usted pudiera cambiar algo de San Pablo, qué sería
- 57) ¿usted ha sentido que su trabajo en la iglesia ha sido limitado por ser mujer (para mujeres) o siente que a la mujer no tiene las mismas oportunidades que los varones?
- 58) Alguna vez ha reprimido alguna emoción muy profunda en la iglesia de usted misma o a otra persona (**modos de gestión**). Dónde se reprime o controla mas (iglesia, escuela, trabajo, hogar)
- 59) ¿Cómo se lleva con los demás creyentes, ha notado problemas para relacionarse con los demás en la iglesia? Y en comparación con el trabajo o familia. (**intercambio social**)
- 60) Fue difícil convertirse en miembro de San Pablo? (intercambio social)
- 61) Si pudiera cambiar algo de la iglesia, qué sería.

VI VALORES

- 62) (Le leeré una lista diversos problemas sociales y usted me dice su posición con respecto a este y el por qué de su posición) Como pastor o congregante cuál es su posición sobre los siguientes problemas sociales y por qué:
 - a. Homosexualidad
 - b. Aborto
 - c. Sexo extramatrimonial
 - d. Desintegración familiar
 - e. Drogadicción
 - f. Alcoholismo
 - g. Noviazgo adolescente
 - h. Pobreza
- 63) Qué pueden hacer las iglesias evangélicas para solucionarlos

SÓLO PARA DISIDENTES:

- 1) Cuales son los grupos que conforman la iglesia
- 2) Describa la situación interna de la iglesia y si cumple con sus objetivos religiosos

7.3. Guía de entrevista a profundidad

Para Congregantes:

Tesis: Paradoja Neopentecostal.

Objetivos Generales:

5. Determinar la importancia de factores externos como la migración y la condición fronteriza (junto con otros procesos urbanos), en el creyente y en su conversión
6. Estudiar la importancia de la participación de los laicos en las iglesias seleccionadas, y su relación con los otros elementos de los sistemas religiosos.
7. Analizar historia de conversión del creyente
8. Registrar o que conozca sobre la historia de la iglesia en Playas

Objetivos Particulares:

1. Identificar la importancia de la migración (interestatal, a los EU, y al interior de Tijuana) y la condición fronteriza en el cambio de adscripción
2. Analizar la procedencia religiosa (si es del catolicismo u otra opción) y la forma en que experimentan la conversión, así como el sentido de la misma y posibles factores de crisis
3. Factores que hacen atractivo el cristianismo a profesionistas (doctrinales, organizacionales, emocionales, éticos)
4. Estudiar el impacto de las creencias religiosas en su cosmovisión general (ética, moral, ideas políticas, sobre la sociedad, etc.)
5. Descripción del culto

TEMAS PARA ENTREVISTAS

I DATOS GENERALES

- 1) Nombre
- 2) Lugar y fecha de nacimiento
- 3) Estado civil:
- 4) lugar de residencia:
- 5) Ocupación:
- 6) Estudios (instituciones y años)

II MIGRACIÓN

- 7) Cuándo llegó a radicar a Tijuana y cómo fue

III CONVERSIÓN

- 8) Platíqueme cómo fue que se convirtió

IV CREENCIAS

- 9) Cómo cristiano en qué cree, cuáles son sus creencias principales

V TRABAJO EN LA IGLESIA Y EMOCIONES

- 10) Por qué asiste a la iglesia
- 11) Qué siente en la iglesia
- 12) Qué le gusta más de la iglesia y por qué

7.4. Muestra teórica de entrevistas

Criterios para Entrevistas		
Dirigida en San Pablo	Número	Criterios inclusión/exclusión

a:		Por qué estos grupos ³	Por qué esta cantidad de entrevistas
Pastores y Líderes	3	El compromiso es un indicador de la preeminencia de la religión en la vida del creyente, y los administradores son, generalmente, los más comprometidos. Son supuestamente quienes han experimentado el cambio religioso más radical	Para San Pablo es difícil entrevistar a 600 participantes en su “burocracia”, pero se piensa en entrevistar a todos los pastores (3) y algunos directores
Creyentes fundadores arribaron entre 1956 y 1976 (a Bethel y a San Pablo)	5	El compromiso debe ser grande entre aquellos que comenzaron en las reuniones desde sus inicios, cuando se reunían en casas.	En este caso porque no quedan muchos fundadores. Para efectos de cobertura se les considera como al resto de creyentes en puestos no directivos.
Creyentes que arribaron entre 1975-1984	4	Son quienes presentan el cambio de adscripción en el momento del periodo metodista. Podrían dar claves del por qué del aparente continuo crecimiento de los grupos no católicos.	Para efectos de la cobertura de los objetivos de la entrevista se planeaba entrevistar a 5, en efecto fue así, pero dos de los líderes de ministerio fueron ubicados en el primer rubro.
Creyentes que arribaron entre 1985 y 1988	5	Son quienes llegan en el periodo de ajuste (según Mellado)	En esta etapa todavía resultó difícil encontrar entrevistas.
Creyentes que arribaron entre 1989 y 1996	13	Es el periodo de crecimiento y de formación de la megaiglesia	Esta etapa, y la siguiente no presentaron problemas en cuanto a prospectos.
Creyentes recientes 1997-2005	11	Captar algunos rasgos del periodo actual para efectos de la comparación.	
Disidentes ⁴	3	Son quienes han completado un ciclo en el cambio religioso y están dispuestos a salir (si es que no lo han hecho ya) por alguna razón, a pesar de su manejo del lenguaje y de los símbolos religiosos.	Porque es difícil ubicarlos
Total	44		

7.5. Cronología de la Iglesia Evangélica San Pablo de Playas de Tijuana

Tabla 4.4. Cronología de la Iglesia Evangélica San Pablo de Playas de Tijuana	
Formación de la Iglesia Metodista en Tijuana	
Creyentes laicos metodistas llegan a Tijuana	1950-1956

³ El cambio religioso en el nivel individual es diferencial de acuerdo a la posición dentro del sistema religioso, pues la participación y compromiso dependen mucho del momento en que existen más espacios para ejercitarse. También es diferencial por la posición que el creyente ocupa en el campo religioso, que depende en mucho de variables temporales, es decir, entre más tiempo tenga una persona en la institución, manejará mejor el lenguaje y las actitudes necesarios para participar.

⁴ Se considera disidentes a quienes han tenido un grado muy alto de compromiso con el sistema religioso, que por lo tanto han logrado reunir un capital religioso importante (prestigio, posición, conocimiento, cargos) y por alguna razón entran en conflicto con los especialistas y los administradores. Se excluye a quienes nunca fueron militantes activos.

Pastor Baqueiro, familia Contreras, Profesora Meza y hermana Olachea acuerdan tener servicios quincenales	Sept/1957
Se constituye como cargo pastoral la Iglesia Bethel	Marzo/1958
Dedicación del templo de Bethel, construido etapa inicial	Nov/1958
La iglesia laica: reuniones en casas y locales, 1966-1974	
Algunas familias de Bethel y de otras denominaciones evangélicas llegan a Playas de Tijuana y celebran en sus casas reuniones de oración los domingos en la tarde	1966-1972
El grupo crece y se renta un local en el Hotel Los Girasoles.	1974
Designación del pastor Miguel Martínez por la Conferencia Anual Fronteriza	
Campaña evangelística del pastor Pedro Rubén Rivera	
Reuniones en casas de los miembros simpatizantes con la renovación carismática evangélica	
La adaptación del núcleo religioso: La etapa metodista, 1975-1984	
Se mantienen las reuniones en casas de los simpatizantes con la renovación, los viernes en el salón social.	
Dedicación del templo en Playas, nombramiento oficial como Iglesia Metodista San Pablo	Abri/1976
Relevo pastoral, llega el pastor Daniel de la Cruz.	1982
Se cancela la reunión de los viernes, y las reuniones en los hogares.	
Dos de estos grupos de hogar abandonan San Pablo y formaron congregaciones independientes de la renovación.	
Inquietud por las noticias sobre el apoyo del Concilio Mundial de Iglesias a la guerrilla centroamericana y la ordenación de pastores homosexuales en la Iglesia Metodista Episcopal de Estados Unidos	1984
Junta Distrital en San Pablo, rompimiento con la Iglesia Metodista de México. El pastor De la Cruz sale con un grupo de familias para organizar otra congregación metodista	
Ernesto Mellado es nombrado pastor titular de San Pablo, Abel Mellado, su hijo, pastor asistente.	
Formación de un núcleo religioso: El período de ajuste, 1985-1988	
Mellado adapta ideas de profesores del Seminario Fuller (Wagner, George,)	
Se reestablecen las reuniones de hogar y se reorganiza el gobierno de la iglesia.	
Trabajo en ministerios	
Se permite alabanza con música y cantos contemporáneos, se mantuvo la Escuela Dominical, la Comunión y el bautismo por inmersión.	
Se aplica un cuestionario basado en enseñanzas de Wagner: ministerio Enlace	
Ampliación del santuario principal	1989
El período de crecimiento, 1989-1996	
Ing. Carlos Perea acepta integrarse como otro pastor de San Pablo	1990
San Pablo ingresa a la Asociación Willow Creek: reorganización del trabajo eclesial	
El crecimiento obliga a celebrar dos cultos dominicales	
Se celebran tres cultos los domingos.	1993
Ministerio Enlace y reestructuración de células	
La nueva visión y la apertura, 1997-2005	
Se adquiere el terreno donde se ubica El Monte	1997
Inician los cultos en El Monte	2004
Inicia otra congregación en Chula Vista	2007

CAPÍTULOS 4 Y 5

		Factores de cambio religioso por informante											
		Etapa de crecimiento de San Pablo						Cronología de las reuniones en casas y locales (8)					
		RA	CEv	Cev	CN	CN	Cev	Cev	CN	Cev	CN	Cev	Cev
1966-1974	SC	Si	No	Si	Si	No	No	Si	No	Si	No		
	EO	Tamps	Gto	DF	DF	SLP	DF	Tij	SLP				
Compromiso actual	RNR	1	4	1	2	3	1	1	3				
Sexo		F	M	M	M	M	F	M	F				
1975-1984	RA	Masón	CN	CN	Cev	CN							
Metodista (5)	SC	No	Si	Si	No	No							
	EO	Jal	DF	Tamps	Ver	Son							
Compromiso actual	RNR	1	1	4	1								
Sexo		M	F	M	M	F							
1985-1988	RA	CP	Cev	CN	Cev	CN	Cev						
Ajuste (5)	SC	Si	No	No	No	Si	No						
	EO	Son	DF	DF	NL	Sin	BC						
Compromiso actual	RNR	1	3	1	4	3	2						
Sexo		F	M	F	M	M	M						
1989-1996	RA	Cev	CN	CRC	CRC	CP	CP	CRC	CRC	CP	CP	CN	CN
Crecimiento (13)	SC	No	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si	Si
	EO	DF	Jal	Mich	Son	Tij	Jal	Jal	Son	DF	DF	Jal	Sin
Compromiso actual	RNR	1	1	1	1	1	1	1	1	1 ^o 2	1	2	1
Sexo		M	F	M	F	M	F	M	F	M	M	M	F
Num ID	20	37	26	9	18	43	4	22	23	7	12	24	17
1997-2005	RA	CP	Cev	EvN	CN	CM	CRC	Cev	CN	CP	CN	SR	
nueva visión o apertura (11)	SC	Si	No	Si	Si	No	No	No	Si	SR	No	No	
	EO	SLP	CA	Son	Sin	Chis	Jal	CA	DF	DF	Tij		
Compromiso actual	RNR	2	1	1	3	2	3	2	1	1	1	1	
Sexo		F	F	M	F	M	M	M	F	F	M		

Religión Anterior (RA): Católico Nominal (CN), Católico Practicante (CP), Católico Militante (CM) Católico Militante Renovación Carismática (CRC), Cuna Evangélica (CEv), Evangélico Nominal (EvN), Sin religión (SR)

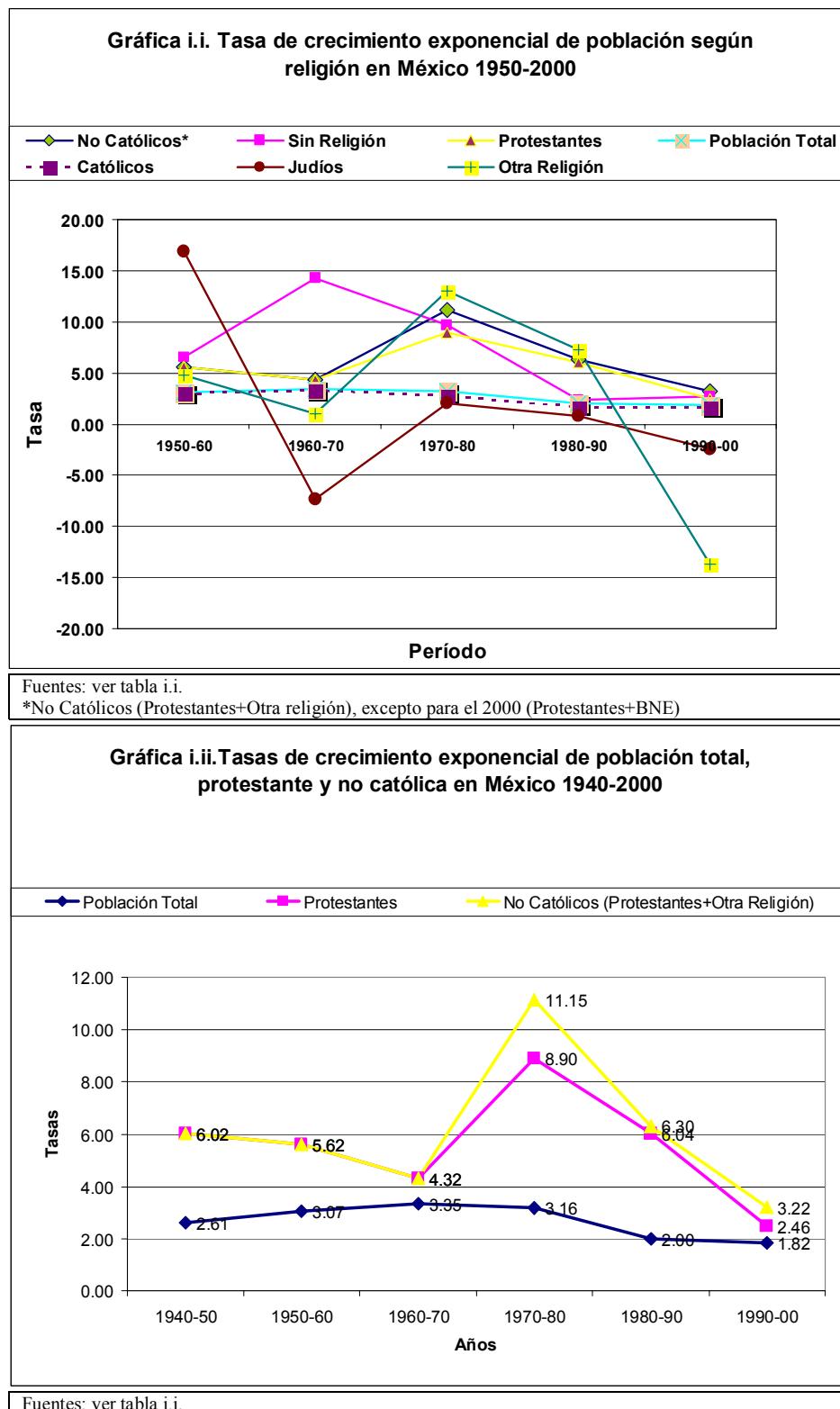
Situación de Conversión (SC)

Entidad o ciudad de Origen: (EO) Centroamérica (CA), Tijuana (Tij.)

Relación con el núcleo religioso (RNR): 1=Militante o fundador, 2=practicante, 3=nominal, 4=pastor/especialista

8 ANEXO ESTADÍSTICO

INTRODUCCIÓN



Gráfica i.iii. Porcentaje de población no católica por subcategoría religiosa en Mexico 2000



Fuente: INEGI, *Contar 2000 Tabulados básicos nacionales y por entidad federativa, XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México, INEGI
Elaboración propia

Tabla i.i. Población según religión y tasa de crecimiento exponencial en México, 1940-2000 (Gráficas i.i, i.ii.)

	1940	1950	1960	1970	1980	1990***	2000***	1940-50	1950-60	1960-70	1970-80	1980-90	1990-00
Población Total	19,653,552	25,682,412	34,923,129	48,225,238	66,846,833	81,249,645	97,361,711	2.61	3.07	3.35	3.16	2.00	1.82
Católicos	18,977,585*	25,134,311**	33,698,219	46,383,427	61,915,452	72,870,260	85,777,646	2.74	2.93	3.32	2.79	1.67	1.64
Protestantes	177,954	329,753	578,515	876,879	2,201,609	3,969,671	5,067,812	6.02	5.62	4.32	8.90	6.04	2.46
Judíos	-----	18,762**	101,635**	49,983**	61,793**	66,690	52,033	-----	16.88	-7.37	2.05	0.78	-2.50
Otra Religión	-----	85,250**	137,138**	150,612**	578,133**	1,176,017	300,279	-----	4.75	0.97	13.00	7.27	-13.76
Sin Religión	443,671*	No hay datos	193,779**	765,808**	2,088,402**	2,634,813	3,429,306	-4.09	6.50	14.27	9.70	2.38	2.66
No Católicos	177,954	329,753	578,515	876,879	2,779,747	5,145,688	7,081,885	6.02	5.62	4.32	11.15	6.30	3.22
Fecha censal	06-III	06-VI	08-VI	28-I	04-VI	12-III	14-II						
n		10.25	10.01	9.63	10.35	9.77	9.92						

Fuentes:

Censos de población y vivienda 1940, 1950, 1960, 1970
INEGI, Sistema Municipal de Base de Datos (SIMBAD), 1980, 1990, 2000

* INEGI, (2005), *La Diversidad Religiosa En México. XII Censo General De Población Y Vivienda 2000*, México, INEGI, pp. 5, 8, 11

**Base de Datos del Proyecto Perfiles y Tendencias del cambio religioso en México, 1950-2000 (base NE), www.ciesasoccidente.edu.mx/cambioreligiosoenmexico/

*** La información para 1990 y 2000 se refiere a población de 5 años a más, por lo que se distribuyó proporcionalmente la población menor de 5 años entre las distintas categorías según religión.
Tasa de crecimiento exponencial¹:

$$r = \frac{\log\left(\frac{P_t}{P_0}\right)}{n(\log e)} * 100$$

Donde:

r=Contribución individual promedio al crecimiento poblacional

Pt=Población en el tiempo t

P₀=Población inicial

e=Base de logaritmos naturales (2.7183)

n=Período de tiempo entre las fechas censales

¹ Ondarza, Raúl, (1993) *Ecología. El hombre y su ambiente*, México, Ed. Trillas, pp. 54-57

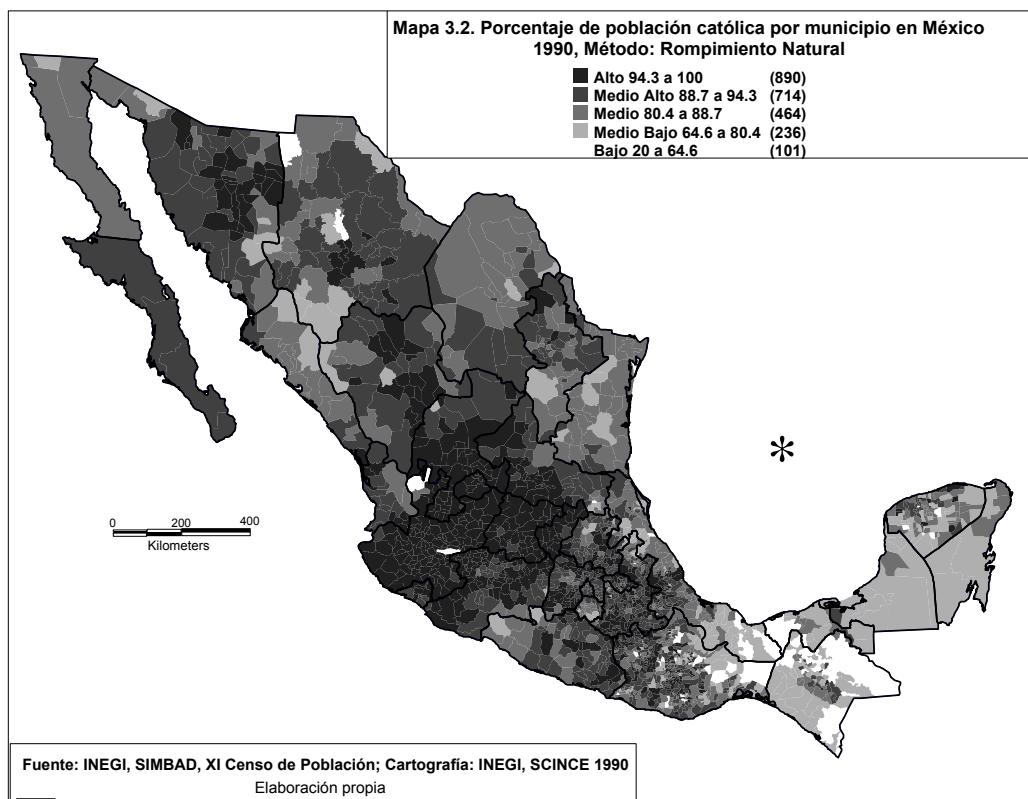
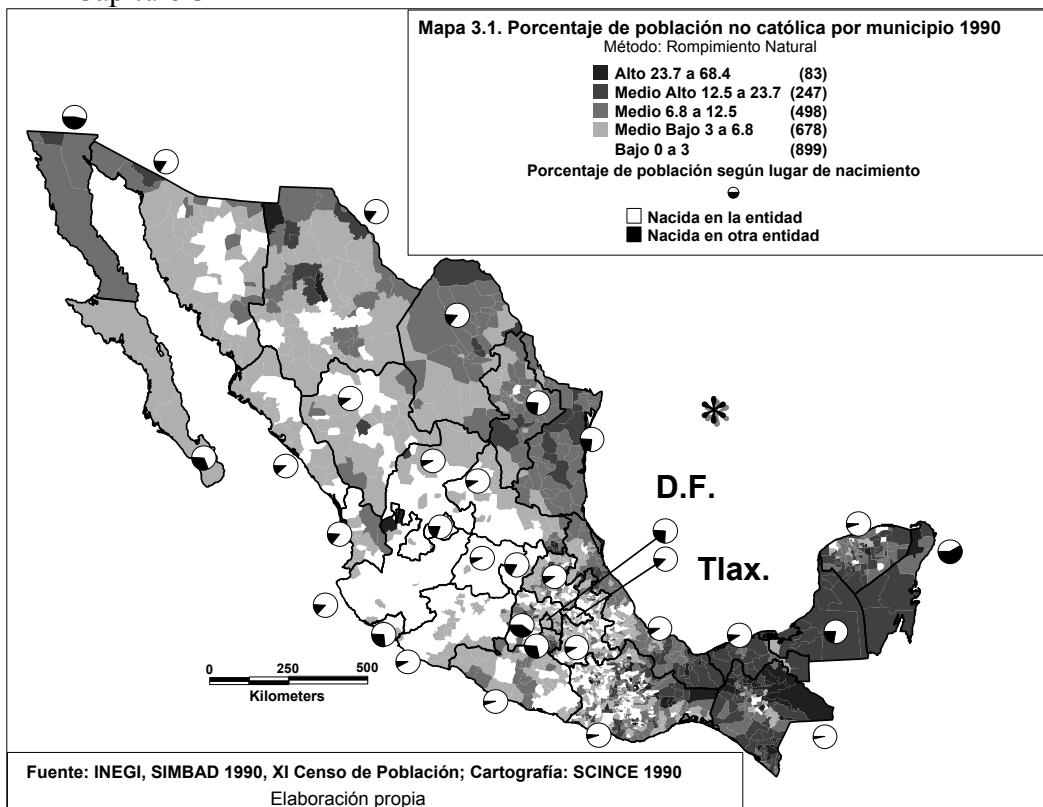
Tabla i.ii. Porcentaje de Población según subcategorías religiosas con respecto a la población protestante y a no católicos relacionadas al evangeliocalismo estadunidense en México, Baja California y Tijuana 2000 (Gráficas i.iii., 3.1., 4.1.)

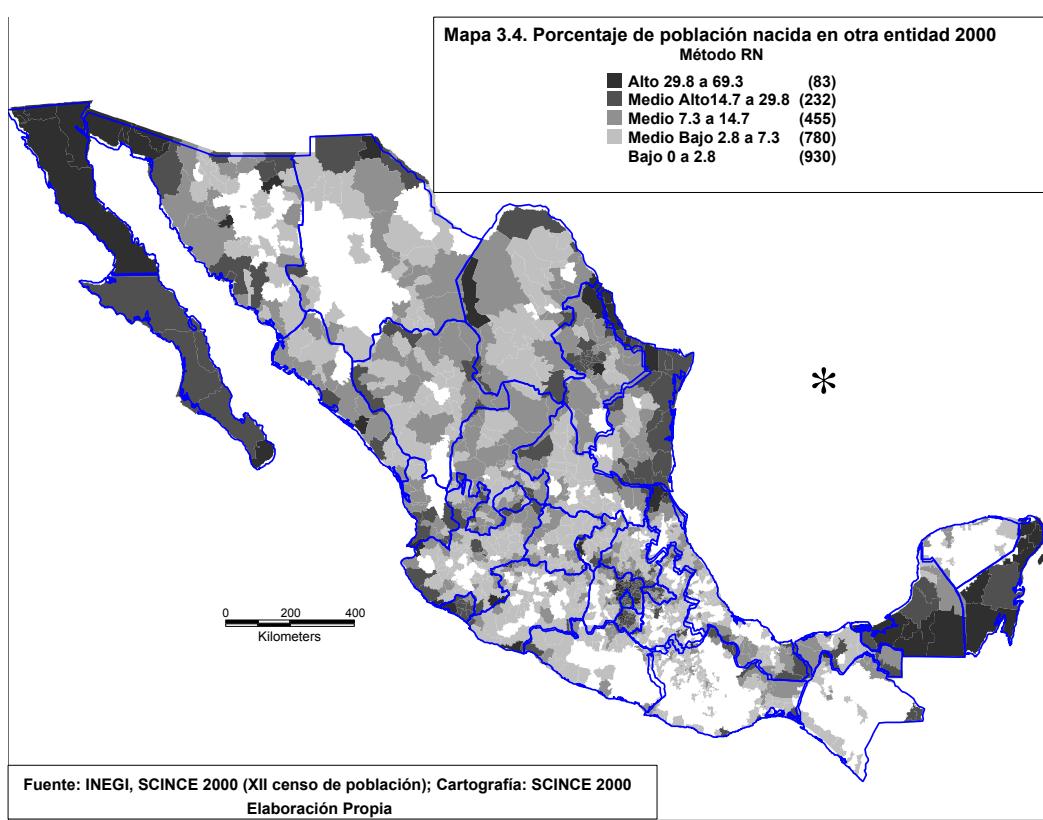
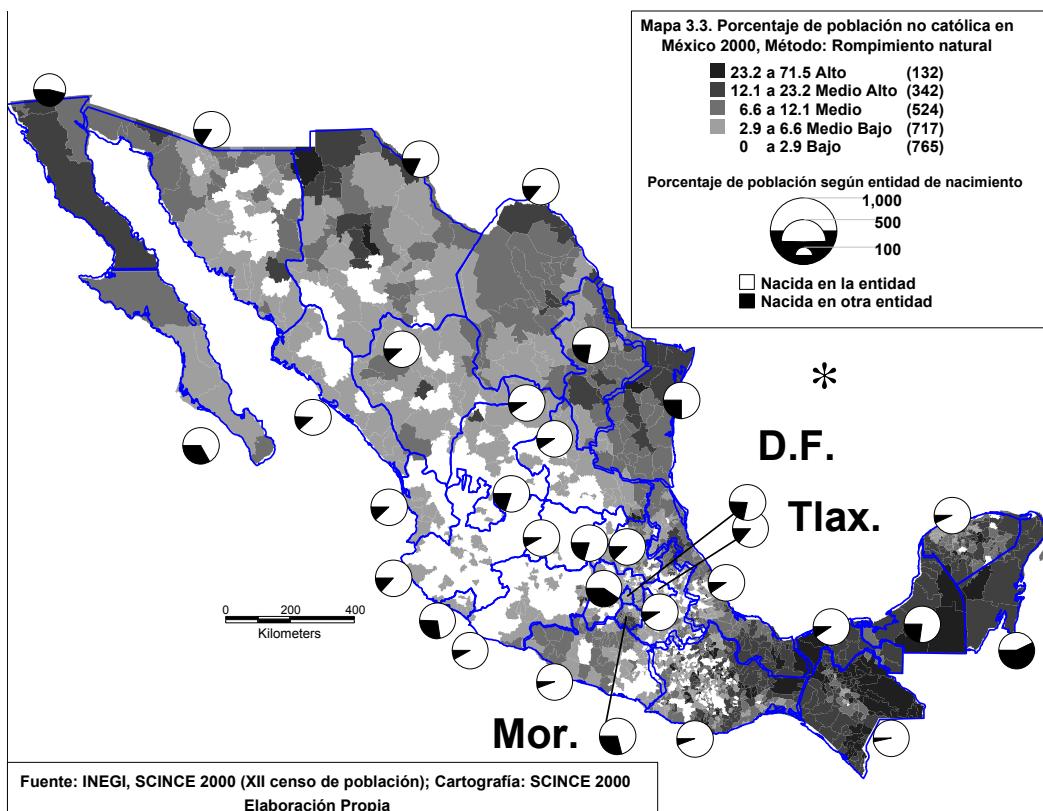
Subcategorías censales	Población según religión	Porcentaje con respecto población protestante	Porcentaje respecto a No Católicos de Raíz Evangélica**
Históricos (H)	México BC Tijuana México BC Tijuana México BC Tijuana		
	599,875 5,631 1,861 13.61 3.54 2.60 9.74 2.64 1.84		
Pentecostales y Neopentecostales (PyNP)	1,373,383 29,981 11,584 31.16 18.87 16.19 22.29 14.05 11.45		
Luz del Mundo (LM)	69,254 907 439 1.57 0.57 0.61 1.12 0.43 0.43		
Otras Evangélicas (OE)	2,365,647 122,355 57,664 53.67 77.01 80.59 38.40 57.35 57.02		
Bíblicos No Evangélicos (BNE)	1,751,910 54,459 29,583	No se les considera protestantes	28.44 25.53 29.25
PyNP/LM/OE	3,808,284 153,243 69,687 86.39 96.4 97.40 61.82 71.83 68.91		
Protestantes (H/PyNP/OE/LM)	4,408,159 158,874 71,548 100.00 100.00 100.00 --- --- ---		
No católica de tradición evangélica (H/PyNP/OE/LM/BNE)	6,160,069 213,333 101,131 ---- ---- ---- 100.00 100.00 100.00		

Fuente: INEGI, *Contar 2000 Tabulados básicos nacionales y por entidad federativa, XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México, INEGI

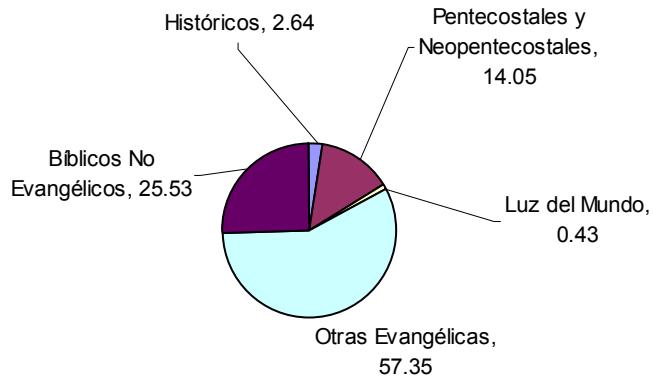
**Protestantes/BNE
Elaboración propia

Capítulo 3





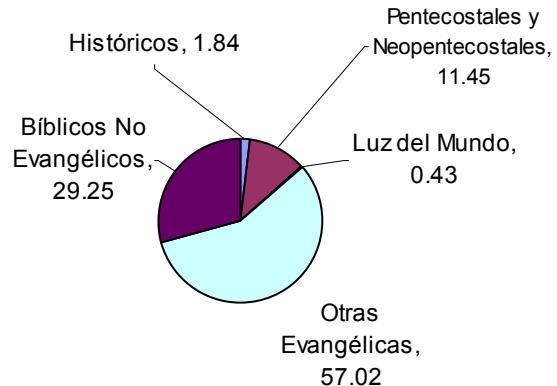
Gráfica 3.1. Porcentaje de Población no católica por subcategoría religiosa en Baja California 2000



Fuente: INEGI, *Contar 2000 Tabulados básicos nacionales y por entidad federativa, XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México, INEGI
Elaboración propia

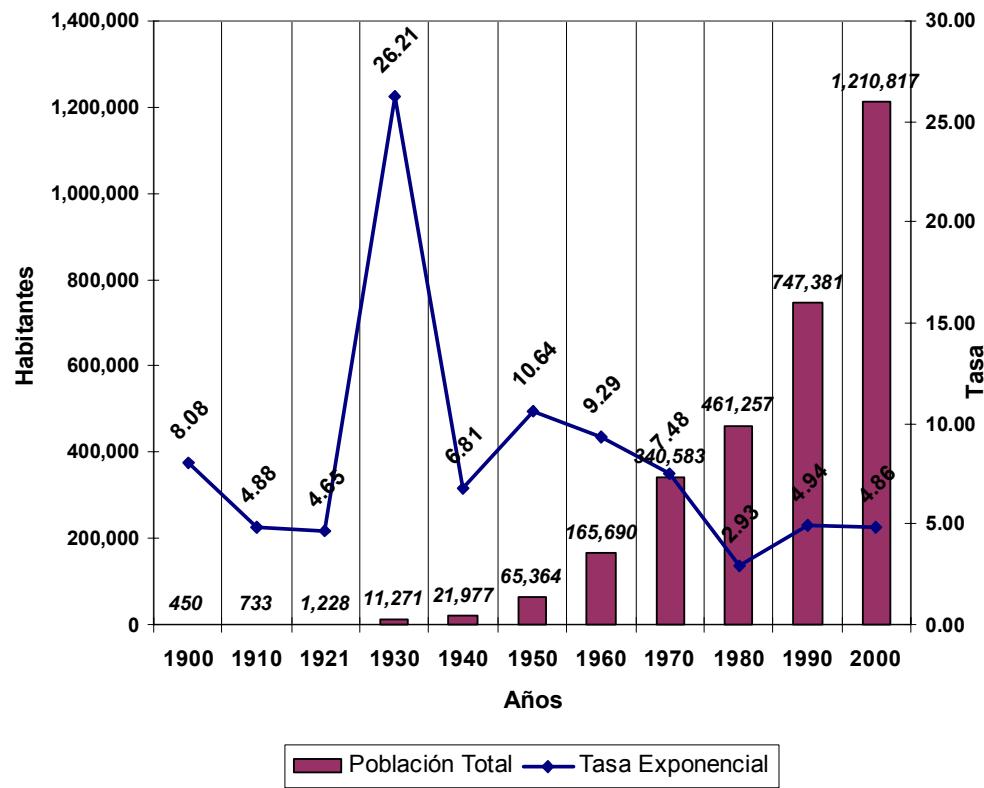
Capítulo 4

Gráfica 4.1. Porcentaje de población no católica por subcategoría religiosa en Tijuana 2000



Fuente: INEGI, *Contar 2000 Tabulados básicos nacionales y por entidad federativa, XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México, INEGI
Elaboración propia

Gráfica 4.2.- Incremento de población y Tasa de Crecimiento en Tijuana, 1900-2000



Datos de los Censos de Población, 1930, 1940, 1950, 1960, 1970, tomados de Canales, Alejandro, (1995) "El poblamiento de Baja California. 1848-1950" en *Frontera Norte*, México, El Colegio de la Frontera Norte, vol. 7, num. 13, enero-junio, p. 15.
 Datos para 1910 de Moyano Pahissa, Ángela, (199) *Frontera. Así se hizo la frontera norte*, México, Ariel Divulgación, p. 158.
 Datos de 1900, 1921 de Berumen, F., (2003) *Tijuana la horrible. Entre la historia y el mito*, México, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 57, 59, 60.
 INEGI, (1983) *X Censo General de Población y Vivienda, 1980*, Estado de Baja California, Vol. I, Tomo 2, México, cuadro 16, p.23.
 INEGI, SIMBAD, Censos de Población, 1990, 2000.
 Elaboración propia.

Tabla 4.1.-Tasa de crecimiento exponencial de la población de Tijuana, 1900-2000

Año	Población Total	Fecha censal	n	Tasa Exponencial
1900	450	28-X	5.02	8.08
1910	733	27-X	10.00	4.88
1921	1,228	30-XI	11.09	4.65
1930	11,271	15/V	8.46	26.21
1940	21,977	06/III	9.81	6.81
1950	65,364	06/VI	10.25	10.64
1960	165,690	08/VI	10.01	9.29
1970	340,583	28-I	9.63	7.48
1980	461,257	04-VI	10.35	2.93
1990	747,381	12-III	9.77	4.94
2000	1,210,817	14-II	9.92	4.86

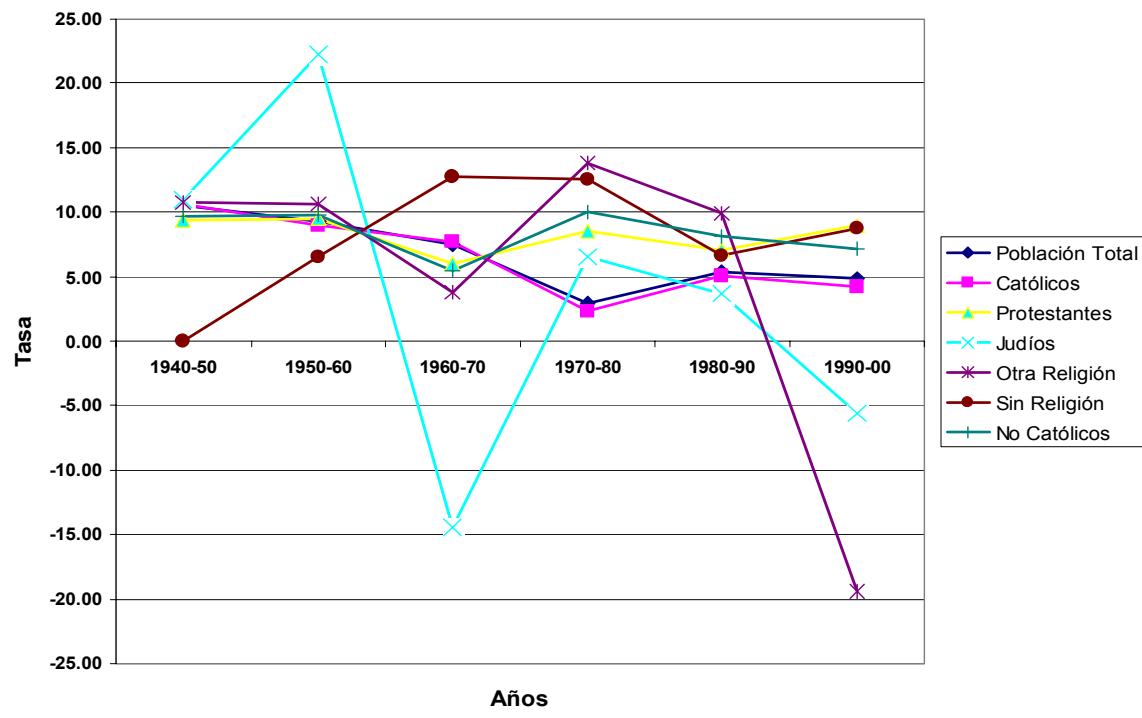
Fuentes: Datos de los Censos de Población, 1930, 1940, 1950, 1960, 1970, tomados de Canales, Alejandro, (1995) "El poblamiento de Baja California. 1848-1950" en *Frontera Norte*, México, El Colegio de la Frontera Norte, vol. 7, num. 13, enero-junio, p. 15. Datos de 1910 de Moyano Pahissa, Ángela, *Frontera. Así se hizo la frontera norte*, México, Ariel Divulgación, 1996, p. 158. Datos de 1900, 1921 de Berumen, F., *Tijuana la horrible. Entre la historia y el mito*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 2003, pp. 57, 59, 60.

INEGI, *X Censo General de Población y Vivienda, 1980*, Estado de Baja California, Vol. I, Tomo 2, México, 1983, cuadro 16, p.23.

INEGI, SIMBAD, Censos de Población, 1990, 2000.

Elaboración propia.

Gráfica 4.3. Tasa de crecimiento de la población total y según religión en Tijuana, 1940-2000



Fuente: Censo de Población 1940

Censos de población y vivienda 1950, 1960, 1970, 1980 tomados de la base de datos *base_NE*, Sistema Municipal de Base de Datos (Simbad) XI y XII Censos de Población y Vivienda, 1990 y 2000, INEGI
Elaboración propia

Tabla 4.2. Tasa de crecimiento exponencial de la población total y según religión en Tijuana, 1940-2000

Período	Población Total	Católicos	Protestantes	Judíos	Otra Religión	Sin Religión	No Católicos*	BNF
1940-1950	10.59	10.67	9.39	10.92	10.74		9.71	
1950-1960	9.29	9.00	9.54	22.22	10.67		9.84	
1960-1970	7.48	7.72	6.01	-14.47	3.75	12.73	5.45	
1970-1980	2.93	2.37	8.53	6.53	13.85	12.57	10.03	
1980-1990	5.43	5.08	7.02	3.67	9.96	6.60	8.12	
1990-2000	4.86	4.26	8.94	-5.64	-19.39	8.76	7.15	

*Suma de Protestantes más Otra religión, excepto en 2000 suma de Protestantes más BNE
 Censo de Población 1940
 Censos de población y vivienda 1950, 1960, 1970, 1980 tomados de la base de datos *base NE*,
 Sistema Municipal de Base de Datos (Simbad) XI y XII Censos de Población y Vivienda, 1990 y 2000, INEGI
 Elaboración propia

Tabla 4.3. Población total y según religión en Tijuana, 1940-2000

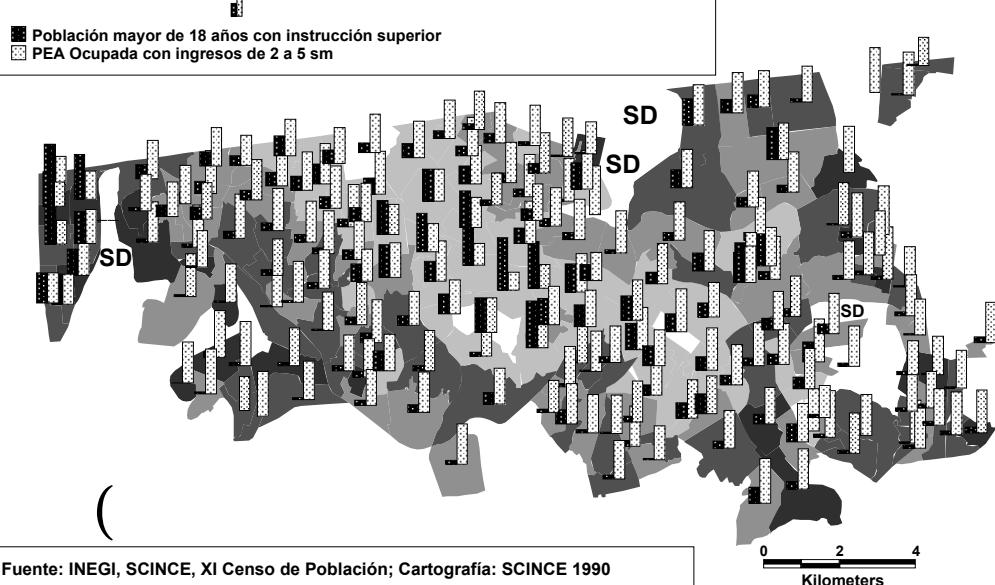
Años	Población Total	Católicos	Protestantes	Judíos	Otra Religión	Sin Religión	No Católicos*	BNF
1940	21,060	20,121	635	32	183	-----	818	-----
1950	62,334	60,024	1,662	98	550	-----	2,212	-----
1960	158,010	147,725	4,320	906	1,600	1,131	5,920	-----
1970	324,797	310,717	7,708	225	2,295	3,852	10,003	-----
1980	439,878	397,044	18,633	442	9,620	14,139	28,253	-----
1990	747,381	651,904	36,996	632	25,446	26,936	62,441	-----
2000	1,210,820	995,139	89,761	361	3,720	64,205	126,875	37,114

*Suma de Protestantes más Otra religión, excepto en 2000 suma de Protestantes más BNE
 Censo de Población 1940
 Censos de población y vivienda 1950, 1960, 1970, 1980 tomados de la base de datos *base NE*,
 Sistema Municipal de Base de Datos (Simbad) XI y XII Censos de Población y Vivienda, 1990 y 2000, INEGI
 Elaboración propia

Mapa 4.1. Porcentaje de población no católica por Agebs en Tijuana 1990
INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda 1990 (Método de RN)

■ 13.6 a 21.7 Muy Alto (20)
■ 10.1 a 13.6 Alto (53)
■ 7.5 a 10.1 Medio (57)
■ 4.4 a 7.5 Bajo (45)
■ 0 a 4.4 Muy Bajo (10)

Indicadores de nivel de instrucción e ingresos



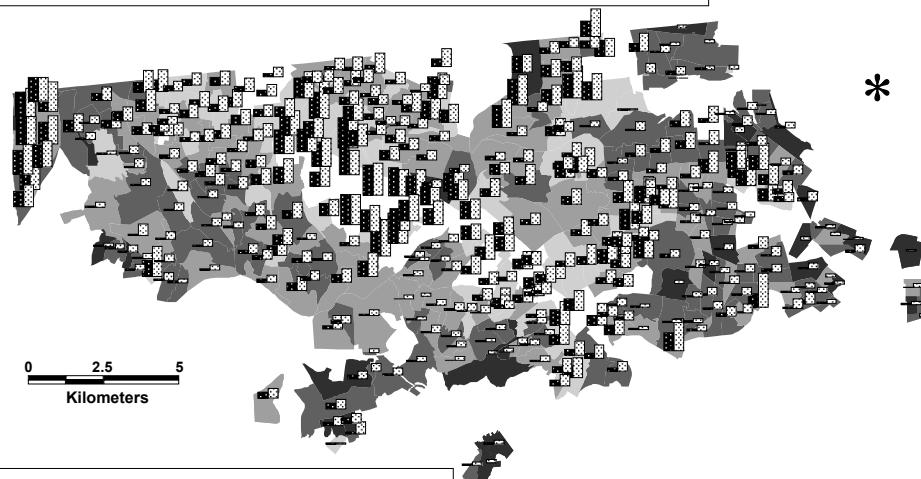
Fuente: INEGI, SCINCE, XI Censo de Población; Cartografía: SCINCE 1990
Elaboración propia

Mapa 4.2. Porcentaje de población no católica por agebs en Tijuana 2000
Método: Rompimiento Natural

■ Alto 16.1 a 34.8 (35)
■ Medio Alto 11.8 a 16.1 (119)
■ Medio 8.9 a 11.8 (132)
■ Medio Bajo 6.2 a 8.9 (79)
■ Bajo 0 a 6.2 (38)

Indicadores de nivel de instrucción e ingresos

- Porcentaje de población de 18 años a más con instrucción superior
■ Porcentaje de PEA ocupada con ingresos de 5 a más s.m.m.



Fuente: INEGI, Contar 2000, XII Censo de Población
Cartografía: SCINCE; Elaboración propia

Capítulo 5

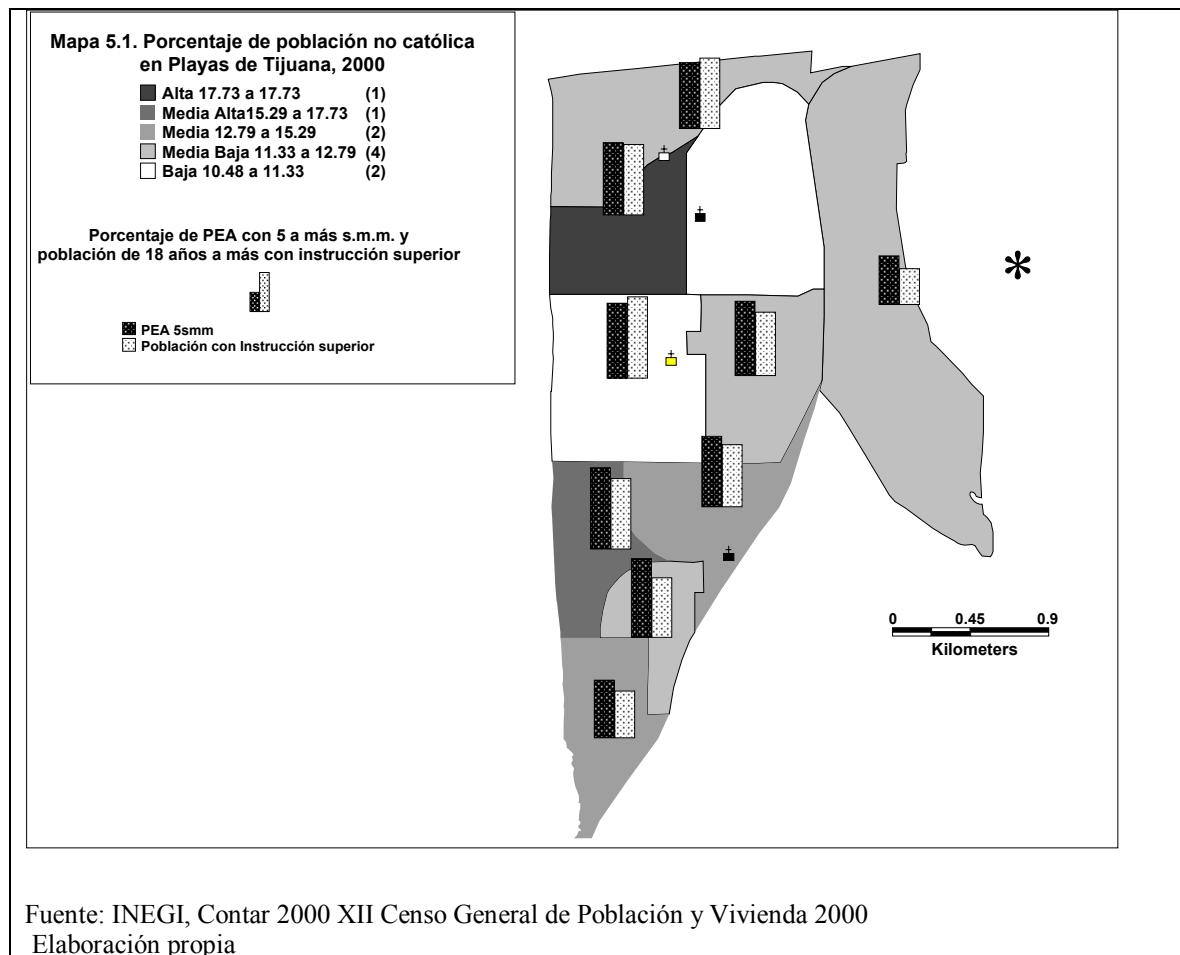


Tabla 5.1. Porcentaje de población de 5 años a más según pertenencia religiosa, lugar de nacimiento e instrucción superior por agebs en Playas de Tijuana, 2000

AGEB*	Católica	No católica	No católica sin religión	18 años a más con instrucción superior	Nacida en la entidad	Nacida fuera de la entidad	Residente en el municipio en 1995	No residente en el municipio en 1995	Residente en la entidad en 1995	No residente en la entidad en 1995
139.9**	77.22	17.73	20.91	39.69	33.03	55.62	69.41	30.59	78.53	21.47
369-6	78.27	15.29	20.76	39.85	31.92	56.84	76.33	23.67	78.09	21.91
370-9	80.85	13.55	18.55	26.60	33.87	42.90	85.07	14.93	86.45	13.55
156-2	81.13	12.79	17.09	35.07	35.81	54.53	83.00	17.00	84.78	15.22
275-3	81.32	12.20	17.81	20.65	36.97	51.45	82.09	17.91	82.67	17.33
131-2	81.13	11.88	17.00	39.92	28.33	62.81	74.22	25.78	76.55	23.45
161-3	84.05	11.54	14.54	33.60	36.76	48.02	83.23	16.77	84.69	15.31
148-8	84.56	11.33	14.64	36.63	44.90	47.70	88.39	11.61	89.82	10.18
140-1	84.03	10.67	14.68	44.93	34.16	59.52	80.37	19.63	81.74	18.26
147-3	84.89	10.48	14.20	46.02	37.45	51.62	85.92	14.08	87.25	12.75
Total Playas	82.45	12.29	16.30	38.55	36.24	53.29	81.76	18.24	83.89	16.11
Tijuana	82.07	10.89	16.23	11.57	39.65	51.01	81.20	18.80	82.69	17.31

Fuente: INEGI, Contar 2000 XII Censo General de Población y Vivienda 2000

*Área Geostadística Básica

**Ageb donde se localiza la Iglesia Evangélica San Pablo

Elaboración propia

9 BIBLIOGRAFÍA

Aceves, Jorge, (2002) “De la ilusión a la comprensión biográfica. (Pierre Bourdieu y la Historia Oral)” en *Revista Universidad de Guadalajara*, N°24, verano, (<http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu7.html>, fecha de consulta: 08/10/2005)

Ai Camp, Roderic, (1998) *Cruce de espadas. Política y religión en México*, (Sergio Acosta Araiza, trad.) Siglo XXI, México

Alegría Tito, (2000) “Juntos pero no revueltos: ciudades en la frontera México-Estados Unidos” en *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM, Año LXII, Núm. 2, abril-junio, pp. 89-107

---- ---- y Ordóñez, Gerardo, (2002) *Reporte técnico de investigación. Regularización de la tenencia de la tierra y consolidación urbana en Tijuana, B.C.*, El Colegio de la Frontera Norte, julio.

Alexander, Jeffrey, (1991) “La centralidad de los clásicos” en Giddens, A. (comp.), *La teoría social hoy*, México, Alianza Editorial.

Alianza Evangélica de Tijuana, (2004) *Directorio de las iglesias cristianas evangélicas de Tijuana 2004*, Tijuana, Alianza Evangélica

Armstrong, John, (1982) *Nations before nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press

Arreola, Daniel; Curtis, James, (1993) *The mexican border cities; landscape, anatomy and place personality*, Arizona, University of Tucson Press

Aspinwall, Bernard, (1992) *El Reino Unido y América: Influencia religiosa*, Madrid,

Editorial MAPFRE

- Astorga Almanza, Luis Alejandro, (1990) “Census, censor, censura” en *Revista Mexicana de Sociología. La población en México en los años ochenta*, Año LII, Núm. 1, enero/marzo, pp. 247-260
- Azevedo Correa, Rosangela, (1991) “Historia y cambios socio-religiosos no católicos en Tabasco, México” (Tesis de Maestría en Antropología Social) , México, Universidad Iberoamericana
- Baqueiro, Oscar G., (1990) *La conferencia anual fronteriza. Síntesis histórica*, México, La Dirección de Literatura y Comunicaciones de la Iglesia Metodista de México
- ----, “Inicios del metodismo en Tijuana, B.C.” (mimeo)
- Bastian, Jean Pierre, (1999b) *Una vida en la vida del protestantismo mexicano. Diálogos con Gonzalo Báez-Camargo*, Centro de Estudios del Protestantismo Mexicano, México
- ----, (1999) “La construcción de un objeto de investigación: sociología histórica del cambio religioso en México y en América Latina” en Blancarte, Roberto y Casillas, Rodolfo, (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación-FLACSO, pp. 205-249
- ----, (1997), *La mutación religiosa de América Latina, para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE
- ----, (1994) *Protestantismos y modernidad latinoamericana, historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, FCE
- ----, (1989) *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE

- ----, (1983) *Protestantismo y sociedad en México*, México, CUPSA
- ----, (1981) “Protestantismo y política en México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, México, Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, núm. Extraordinario, vol. XLIII, año XLIII, pp. 1947-1966
- Bateson, Gregory, (1998) *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohlé-Lumen
- Bazant, Jan, (1992) *Breve historia de México. De Hidalgo a Cárdenas (1805-1940)*, México, Premia Editora
- Beltrán, Miguel, (1996) “Cinco vías de acceso a la realidad social” en Ferrando García et al., *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, Ed. Alianza Universitaria Textos, pp. 19-47
- Berg, Magnus, (1994) “Legitimación histórica de puntos de vista contemporáneos. Otro tipo de Historia Oral”, en *Historia y Fuente Oral*, Barcelona, Asociación Historia y Fuente Oral, N°11, noviembre, pp. 129-144
- Berger, Peter L., (1999) “The desecularization of the world: a global overview”, en Berger, Peter, (ed.) *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, USA, Ethics and Public Policy Center, pp. 1-18
- ----; Luckmann, Thomas, (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, España, Paidós
- ----, ---- ---- (1995) *La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires
- ----, (1990) *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, New York, Anchor Books

Berumen, Humberto Félix, (2003) *Tijuana la horrible. Entre la historia y el mito*, México,

El Colegio de la Frontera Norte

Biglieri, Paula, (1998) “Ciudadanos de la fe: doctrina religiosa y conducta cívica en La

Luz del Mundo” en *Religiones y Sociedad*, Secretaría de Gobernación, núm. 3, mayo/agosto, pp. 99-119

Blancarte, Roberto, (2004) “Laicidad y secularización en México” en Bastian, Jean-Pierre

(coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, pp. 45-73

---- ----, (1994) *Iglesia y Estado en México; seis décadas de acomodo y de conciliación imposible*, México, Imdosoc

---- ----, (1992) *Historia de la Iglesia Católica en México 1929-1982*, México, FCE/El

Colegio Mexiquense

Bloom, Harold, (1993) *La religión en Estados Unidos, el surgimiento de la nación*

poscristiana, México, FCE

Bourdieu, Pierre, (1999) *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama

---- ----, (1996) “Fieldwork in philosophy” en *Cosas dichas*, Editorial Gedisa, Barcelona,

pp. 17-43

---- ----, (1987) “La disolución de lo religioso”, en Bourdieu, *Cosas Dichas*, Barcelona,

Gedisa

---- ----, (1971) “Genése et structure du champ religieux” en *Revue Francaise de*

sociologie, vol. XII, #2, avril-juin, pp. 295-334

Bowen, Kurt, (1996) *Evangelism and apostasy. The evolution and impact of evangelicals*

in modern Mexico, London, McGill-Queen’s University Press

Brading, David, (1994) *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, FCE

Braudel, Fernand, (1991) [1958] “Historia y ciencias sociales. La larga duración” en Fernand Braudel, *Escritos sobre historia*, México, FCE, 1991, pp. 39-74
---- ----, (1953) *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*, Tomo I, México, FCE

Brusco, Elizabeth, (1995) *The reformation of machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*, University of Texas Press, USA

Callahan, William J., (1995) “Una revolución eclesiástica en España, 1750-1850. El papel de la Iglesia y las finanzas estatales entre el antiguo régimen y el liberalismo”, en Martínez López-Cano, Ma. del Pilar, *Iglesia, estado y economía siglos XVI al XIX*, México, UNAM/IIH, pp. 211-224

Canales Cerón, Alejandro, (1995) “El poblamiento de Baja California. 1848-1950”, en *Frontera Norte*, El Colegio de la Frontera Norte, Vol. 7, Núm. 13, enero-junio, pp. 5-23

Cardín, Alberto, (1995) *Dialéctica y canibalismo*, Barcelona, Anagrama
---- ----, (1986) *Movimientos religiosos modernos*, España, Aula Abierta Savat,
Cardiel Coronel, José C., (1988) “Tabasco: conciencia histórica y seducción religiosa”, México, (Tesis de maestría en antropología social), ENAH

Casillas, Rodolfo, (2003), “El mundo plural: Un desafío seductor para la Iglesia Católica”, en *Metropolítica*, México, Cepcom/Gobierno de Chiapas/Colef, Edición especial 6º aniversario, Nums. 26-27, Vols. 6 y 7, noviembre 2002/febrero 2003, pp. 46-52

---- ----, (1996) “La pluralidad religiosa en México: descubriendo nuevos horizontes” en

Identidades religiosas y sociales en México, Giménez, Gilberto, (coord.), México, UNAM, pp.67-101

---- ----, (1993) “Religión y migración: dos procesos sociales en la historia de México” en Casillas, Rodolfo, (comp.), *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*, México, FLACSO, pp. 107-126

Ceballos, Manuel, (2000) “El siglo XIX y la laicidad en México” en Blancarte, Roberto (comp.) *Laicidad y valores*, México, Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, pp. 89-115

---- ----, (1999), “Católicos, apostólicos y políticos. Según Jean-Marie Mayeur” en Blancarte, Roberto; Casillas, Rodolfo, (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación-FLACSO, pp. 17-42

---- ----, (1996). “Iglesia católica, estado y sociedad en México: tres etapas de estudios e investigación”, en *Frontera Norte*, Vol. 8, Núm. 15, enero-junio, Colegio de la Frontera Norte

Cipriani, Roberto, (2004) *Manual de sociología de la religión*, Argentina, Siglo XXI

Clavijero, Francisco Xavier, (1982) *Historia de la antigua o Baja California*, México, Ed. Porrúa

Cleary, Edward L. O.P., (2004) “Shopping Around: Questions About Latin American Conversions”, Reprinted from *International Bulletin of Missionary Research*, (April), <http://www.providence.edu/las/Brookings.html>

Conapo, (1993) *Indicadores socioeconómicos e índice de marginación municipal 1990*, México

Contreras, Ernesto, (1999) *A mi paciente con cariño*, Interpacific Press, Chula Vista, USA

Costeloe, Michael P., (1967) *Church Wealth in Mexico*, Cambridge, Cambridge University Press

De Garay, G. (1999) "La entrevista de historia oral: ¿monólogo o conversación?" *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 1 (1), (fecha de consulta:08/10/2005) en:<http://redie.uabc.mx/vol1no1/contenido-garay.html>

De la Rosa, Martín, (1987) *El impacto social del protestantismo, metodología para el estudio de las religiones*, México, UABC

---- ----, (1987b) *La presencia de grupos norteamericanos en Tijuana*, Tijuana, Baja California, El Colegio de la Frontera Norte

De la Torre Villar, Ernesto, (1965) "La iglesia en México de la guerra de Independencia a la Reforma. Notas para su estudio" en Valero Silva, José (ed.), *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, México, UNAM-IIH-UABC, vol. I, pp. 9-34

Delgado, Javier, (1998) *Ciudad-región y transporte en el México central. Un largo camino de rupturas y continuidades*, México, UNAM-Plaza y Valdés

Davinson Pacheco, Luis Guillermo, "Utilidades del método genealógico y su aplicación en un pueblo posnahu de México" en <http://www.monografias.com/trabajos16/metodo-genealogico/metodo-genealogico.shtml#intro> (fecha:12/03/2007)

Diez de Velasco, Francisco, (1995) *Hombres, ritos, dioses. Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, Editorial Trotta

Durkheim, Emile, (1991) [1912] *Las formas elementales de la vida religiosa*, segunda edición, México, Colofón

Dussel, Enrique, (1989) "Tensiones en el espacio religioso: Masones, liberales y

protestantes en la obra de Mariano Soler (1884-1902)” en Bastian, Jean Pierre (comp.), *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE, p. 35

Eliade, Mircea, (2000) [1949] *El mito del eterno retorno, arquetipos y repetición*, (Ricardo Anaya, trad.), España, Alianza Editorial

---- ----, (1999) [1978] *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Vols.II, III, España, Paidós Orientalia

---- ----, (1998) [1957] *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Ibérica

Engels, Federico, (1955) “Carta de Engels a K. Schmidt” en Marx, Carlos; Engels, Federico, *Obras escogidas*, tomo II, Moscú, Editorial Progreso, pp. 488-498

---- ----, (1955) “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana” en Marx, Carlos; Engels, Federico, *Obras escogidas*, tomo II, Moscú, Editorial Progreso, pp. 356-400

Escandón, Covadonga, (2002) “Problemas prácticos en el análisis de datos espaciales”, (fecha última actualización: 28/mayo/02 fecha de consulta: 05/enero/2003) en <http://www.e-campo.com/sections/news/display.php/uuid.0E4E91F2-1047-462E-98166A3720C6C841/>

Feyerabend, (1981) *Tratado contra el método, esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Barcelona, Ariel

Finke, Roger, (2001) Explaining the human side of religion: a review of initial efforts, Prepared for the Religion, Political Economy and Society Seminar Series at Harvard University, September 19, en <http://www.harvard.edu/>, (fecha de consulta 04/09/2005)

- Fortuny, Patricia, (1999) *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CIESAS
- Foucault, M., Deleuze, G., (1995) *Theatrum philosophicum* seguido de *Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama
- Franco Pedroza, Carlos, (1989) "La iglesia católica en Tijuana: origen y desarrollo" en Piñera Ramírez, David y Ortiz Figueroa, Jesús, *Historia de Tijuana. 1889-1989. Edición conmemorativa del centenario de su fundación*, Tijuana, B.C., UABC-Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC, pp. 253-271
- ----, Carlos; Zamora Ramírez, Antonio, (1989) "Iglesias protestantes en Tijuana" en Piñera Ramírez, David y Ortiz Figueroa, Jesús, *Historia de Tijuana. 1889-1989. Edición conmemorativa del centenario de su fundación*, Tijuana, B.C., UABC-Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC, pp. 287-290
- Galaviz Granados, Gloria, (2006) "Cambio religioso en la frontera norte de México, 1950-2000", (Tesis de Licenciatura en Historia), Tijuana, UABC
- García Canclini, Néstor, (1989) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo
- Garduño, Everardo, (1994) *En donde se mete el sol ... historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*, México, Conaculta
- Garma Navarro, Carlos, (2001) "From Hymn-Chanting to Worship Industry. A Study of the Transformation of Religious Music in Mexican Pentecostalism", A paper presented at The 2001 Conference in London, CESNUR
- ----, (2000) "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano" *Alteridades*, México, año 10, número 20, julio-diciembre, UAM Iztapalapa, pp.85-92

---- ----, (1999) “Conversos, buscadores y apostatas. Estudio sobre la movilidad religiosa” en Blancarte, Roberto; Casillas, Rodolfo, (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación-FLACSO, pp. 129-178

---- ----, (1988) “Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México” en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, México, UAM-Iztapalapa, año 8, N°15, enero-junio, pp. 53-66

Gerth, H.; Wright Mills, (translators, editors), (1973) from *Max Weber: Essays in sociology*, New York, Oxford University press

Giménez, Gilberto, (1996) “El debate actual sobre modernidad y religión” en Giménez, Gilberto (coord.), en *Identidades religiosas y sociales en México*, Giménez, Gilberto, (coord.), México, UNAM, pp. 1-22

---- ----, (1978) *Cultura popular y religión en el Anahuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos

Girola, Lidia G., (1985) “Sobre la metodología de Max Weber: explicación y comprensión” en Galván Díaz, Francisco, (coord.) *Max Weber: elementos de sociología*, México, UAM/UAP, pp. 81-126

González y González, Luis, (1995) “El barroco, primer estilo cultural de México” en *La magia de la Nueva España*, México, Clío-El Colegio Nacional, pp. 65-76

---- ----, (1995b) “El entuerto de la conquista” en *La magia de la Nueva España*, México, Clío-El Colegio Nacional, 1995, pp. 31-44

González, José Luis, (2005) “Entre la adhesión y la resistencia. El catolicismo popular frente a la propuesta institucional en el escenario de la globalización”, ponencia presentada en la *Conferencia Internacional sobre Religión y Política en la Era de la*

Globalización, El Colegio Mexiquense, Toluca, 18/03/05

Greenleaf, Richard E., (1988) *Zumárraga y la inquisición mexicana, 1536-1543*, México, FCE

Gross, Tomas, (2003) “Protestantism and Modernity: The Implications of Religious Change in Contemporary Rural Oaxaca”, en *Sociology of Religion*, 64 N°4, pp. 479-498, Winter

Gruzinski, Serge, (2001) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México, FCE

Gurvitch, G., (1971) *Dialéctica y sociología*, Madrid, Alianza editorial

Gutiérrez, Cristina; Pérez Márquez, Elizabeth, (2005) “Pasos para la realización de la base de datos de pertenencia religiosa en Jalisco, 1950-2000” México, (mimeo)

Hernández Madrid, Miguel J., (1999) “La conversión religiosa entre emigrantes mexicanos a Estados Unidos. Itinerario de un objeto de investigación” “Conversos, buscadores y apostatas. Estudio sobre la movilidad religiosa” en Blancarte, Roberto; Casillas, Rodolfo, (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación-FLACSO, pp.179-203

---- ----, (1999b) “Migrantes y conversos religiosos: cambios de identidad cultural en el noroeste de Michoacán”, en *Fronteras fragmentadas*, ed. por Gail Mummert, El Colegio de Michoacán-CIDEM, pp. 393-404

Hernández, Alberto, (2002) “Religión y diversidad en Baja California” en Guillén, Tonatiuh, (coord.) *Baja California: escenarios para el nuevo milenio*, México, UNAM, pp.231-259

---- ----, (2002b) “El nuevo mapa religioso de México” en *Ciudades*, Red Nacional de

Investigación Urbana, México, #56, octubre-diciembre, pp. 30-36

---- ----; Molina, José Luis, (2002) “Evolución del campo religioso no católico en Baja California”, en Catalina Vázquez (coord.), *Baja California: Un presente con historia*, tomo II, UABC Instituto de Investigaciones Históricas, 339-349

---- ----, (1999) “La formación de la frontera norte y el protestantismo”, en Galeana, Patricia (coord.) *Nuestra frontera norte*, México, AGN, pp. 61-79

---- ----, (1999b) “El desarrollo de las alternativas religiosas en la frontera norte”, ponencia presentada en el Primer Congreso de Ciencias Sociales celebrado en la Ciudad de México, 19 al 23 de abril

Hervieu-Léger, Danièle, (1996) “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones previas”, en *Identidades religiosas y sociales en México*, Giménez, Gilberto (Coord.), México, IES UNAM, pp. 23-45

---- ----, (1990) “Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularization ou fin de la religion?” en *D'lemotion en religión. Renouveaux et traditions*, en Champion Françoise; Hervieu-Léger, Danièle; (directors), Paris, Centurion, pp. 217-248

Holland L., Rafael, (2003) *Ocho maneras seguras de fracasar...y cómo evitarlas*, Publicaciones Casa Creación

Houtart, François, (1997) *Religión, sociedad y mercado en el neoliberalismo (tres ensayos)*, (Colecc. El Mundo Actual: Situación y Alternativas,), México, UNAM

---- ----, (1996) *Sociología de la religión*, México, Plaza y Valdés

INEGI, (2005), *La Diversidad Religiosa En México. XII Censo General De Población Y Vivienda 2000*, México, INEGI

---- ----, (2000) *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México, INEGI,

CONTAR 2000

---- ----, (1980) *X Censo General de Población y Vivienda Estado de México 1980*, México, INEGI

Iracheta, Alfonso, (1997) *Planeación y desarrollo, una visión del futuro*, México, Plaza y Valdés

Jaimes Martínez, Ramiro, (2006) “Las primeras iglesias del protestantismo histórico en el Territorio norte de la Baja California.1922-1982” ponencia presentada en las Primeras Jornadas Internacionales: Historia, Patrimonio y Frontera, Instituto de Investigaciones Históricas, UABC, 14 de septiembre

---- ----, (2004) “Urbanización y cambio religioso en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, 1950-2000” en Collado, María del Carmen (coord.), *Miradas Recurrentes*, tomo II, Instituto Mora-UAM, México, pp. 333-369

---- ----, (2001) “Pentecostalismos urbanos en la Ciudad de México: el caso de Iztapalapa”, Tesis de Maestría, México, Maestría en Estudios Regionales, Instituto Mora

Joy, Lorenzo, (2004) *Las primeras iglesias de Tijuana*, México, Diócesis de Tijuana
Juárez Cerdí, Elizabet, “Bautistas” en *Perfiles y tendencias del cambio religioso en México, 1950-2000*, www.ciesasoccidente.edu.mx/cambioreligiosoenmexico/

Kaczorowski, Laura M., (1997) “Willow Creek: Conversion without commitment”, distinguished majors honor thesis paper, University of Virginia Department of Sociology, 11 May en <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/superch.html>
(fecha de consulta: 21/07/2006)

Kuhn, Thomas, (1988) *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE

Küng, Hans, (2002) *La iglesia católica*, (Barras, Albert, trad.), Barcelona, Mondadori

- Kurtz, Lester, (1995) *Gods in global village*, USA, Pine forge press
- Lacueva, Francisco, (1984) *Nuevo Testamento Interlineal griego-español*, Barcelona, CLIE
- Lalive D'Epinay, Christian, (1967) *El refugio de las masas*, Santiago de Chile, Ed. Pacífico
- Lozano Asencio, Fernando, (2002) “Interrelación entre la migración internacional y la migración interna en México” en *Papeles de Población*, México, CIEAP/UAEM, Nueva época, Año 8, N°33, julio-septiembre, pp. 81-100
- Magaña, Mario Alberto, (1998) *Población y misiones de Baja California. Estudio histórico demográfico de la misión de Santo Domingo de la Frontera: 1775-1850*, México, El Colegio de la Frontera Norte
- Mardero Arellano Miguel Ángel, (1985) “Análisis de las prácticas religiosas de una comunidad campesina en el estado de Veracruz”, (Tesis de licenciatura en Antropología Social), México, ENAH
- Mardones, José María, (2005) “Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión” en *Desacatos*, México, CIESAS, núm. 18, mayo-agosto, pp. 103-110
- Margadant, Guillermo F., (1991) *La iglesia ante el derecho mexicano, esbozo histórico-jurídico*, México, Miguel Ángel Porrúa Grupo editorial
- Marroquín, Enrique, (1996) “Los protestantes en Oaxaca: ¿persecución o resistencia cultural?” en *Identidades religiosas y sociales en México*, Giménez, Gilberto, (coord.), México, UNAM, pp. 103-144
- Martelli, Stefano, (1999) “Ni secularización ni desacralización, más bien desecularización; la teoría sociológica de la religión ante el cambio actual”, Roberto Blancarte (trad.),

en *Religiones y Sociedad*, Secretaría de Gobernación, Año 3, núm.7, septiembre/diciembre, pp.154-167

Martin, David, (1990) *Tongues of Fire, the Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Basill Blackwell

Marx, Carlos, (1967) “Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general” en “Marx, Carlos; Engels, Federico, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, (Wenceslao Roces, trad.), México, Ed. Grijalbo, pp. 47-69

---- ----, (1967) “En torno a la crítica de la filosofía del derecho” en Marx, Carlos; Engels, Federico, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, (Wenceslao Roces, trad.), México, Ed. Grijalbo, pp.3-15

---- ----, (1967) “Sobre la cuestión judía” en ”Marx, Carlos; Engels, Federico, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, (Wenceslao Roces, trad.), México, Ed. Grijalbo, pp. 16-44

---- ----, (1955) “Tesis sobre Feuerbach” en Marx, Carlos; Engels, Federico, *Obras escogidas*, tomo II, Moscú, Editorial Progreso, pp. 401-403

Marzal, Manuel, (1988) *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*, Lima, Universidad Católica del Perú

---- ----, (1998) “El campo religioso después de Acteal”, en *Revista académica para el estudio de las religiones*, México, tomo II, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones

Masferrer Kan, Elio, (2000), “La configuración del campo religioso latinoamericano el caso de México” en Masferrer, (comp.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, ALER/Plaza y Valdés, pp. 19-83

---- ----, (1997) "Iglesias y nuevos movimientos religiosos", en *Revista académica para el estudio de las religiones*, México, tomo I, PEGR

Meigs, Peveril, (1994) *La frontera misional dominica en Baja California*, Trad. Tomás Segovia, México, SEP-UABC

Meléndez, Gabriela, (2001) "Las nuevas formas de evangelizar a la juventud tijuanense por parte de grupos cristianos evangélicos", (mimeo), Tesis de Licenciatura en Comunicación, UABC, Tijuana

Mendoza, Cristóbal, (2001) "Sociodemografía de la región fronteriza México-Estados Unidos: tendencias recientes" en *Papeles de Población*, México, CIEAP/UAEM, Año 7, Nº30, octubre-diciembre, pp. 31-63

Meyer, Jean, (1989) *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta

Millar, D. (comp.), (1985) *Popper, escritos selectos*, FCE, México

Mojica, Ariel, (2005) "Religiosidad en declive o nuevas formas de expresión de la fe. Análisis del proceso histórico de la secularización en Tijuana a través del festejo de la Santa Cruz en el Cerro Colorado ", Tesis de Licenciatura de Historia, UABC, (copias), Tijuana

Molina, José Luis, (2003) "Configuración regional del territorio religioso en México, 1950-2000", *Frontera Norte*, México, El Colegio de la Frontera Norte, vol.15, Núm. 30, julio-diciembre, pp. 91-119

---- ----, (2000) *Los Testigos de Jehová y la formación escolar de sus hijos*, Mexicali, UABC

---- ----, (1996) "Los marcos urbano-regionales del campo religioso en México", *Frontera*

Norte, México, El Colegio de la Frontera Norte, vol.8, Núm. 15, enero-junio, pp. 7-

37

Morales y Ortiz, Felipe de Jesús, (2001) “Reseña histórica de la Primera Iglesia Bautista de Tijuana, Baja California”, Tijuana, B.C., México, Primera Iglesia Bautista de Tijuana, (mimeo),

Moyano Pahissa, Ángela, (1996) *Frontera. Así se hizo la frontera norte*, México, Ariel Divulgación

---- ----, (1983) *California y sus relaciones con Baja California (Síntesis del desarrollo histórico de California y sus repercusiones en Baja California)*, México, SEP-FCE

Muro, Víctor Gabriel, (1999) “Desarrollo y religión en México: ¿secularización o recreación religiosa? Las visiones de Iván Vallier y Otto Maduro” en Blancarte, Roberto y Casillas, Rodolfo, (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación-FLACSO, pp. 43-60

Nieser, Albert, (1998) *Las fundaciones misionales dominicas en Baja California 1769-1822*, (Trads. Esteban Arroyo), UABC

Nieves López, Rafael Armando, (2000) “Lo sagrado como base de la religión” en Zeraoui, Zidane, *Modernidad y Posmodernidad*, México, Noriega, pp. 183-213

Norris, Pippa; Inglehart, Ronald, “God, guns, and gays: religion and politics in the US and Western Europe”, en <http://www.harvard.edu/>, (fecha de consulta 04/09/2005)

O’Connor, Edward Denis, (1974) *La renovación carismática en la Iglesia Católica*, (Tr. Mario B. Cantolla), México, Lasser Press Mexicana, México

Ochoa Zazueta, Jesús A., (1978) *Los Kiliwa. Y el mundo se hizo así*, México, INI

Odgers Ortiz, Olga, (2000) “Migración y religión: la resocialización del migrante a través

de la comunidad de la iglesia. (La experiencia de los mexicanos del sur de California)" Ponencia presentada en el Panel MTI-08 "Migración, identidad y participación social: migrantes mexicanos en Estados Unidos" en el XXII International Congress Latin American Studies Association, Hands Across the Hemisphere, Cooperation and Connections for the New Millennium, Miami, Florida, 16-18 de marzo

Ondarza, Raúl, (1993) *Ecología. El hombre y su ambiente*, México, Ed. Trillas
Ortega y Medina, Juan Antonio, (1983) "Contumelia Maledicti" en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Álvaro Matute [editor], México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 9, pp. 283-298

Ortiz Figueroa, Jesús, (1989) "El clero itinerante. 1888-1900" en *Historia de Tijuana. Edición conmemorativa del centenario de su fundación, 1889-1989*, México, UABC-Ayuntamiento de Tijuana, pp. 49-58

Padilla Corona, Antonio, (1999) "El predio del rancho Tijuana" en *Calafía*, Revista del Instituto de Investigaciones Históricas de la UABC, Vol. IX, núm. 3, septiembre

Pals, Daniel, (1996) *Seven theories of religion*, Oxford, University Press

Parker, Cristián, (1993) *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*, México, F.C.E.

Pérez Puente, Leticia, (2005) *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la Ciudad de México, 1653-1680*, México, UNAM

Portal Ariosa, María Ana, (1996) *Ciudadanos desde el pueblo, práctica religiosa e identidad urbana en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, D.F.*, México, UNAM

- Powell, Phillip W., (1984) *La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, FCE-SEP
- Powell, Sumner Chilton, (1963) *Puritan village. The formation of a New England town*, USA, Wesleyan University Press
- Proffitt, Denis Thurber, (1988) “The symbiotic frontier: The emergente of Tijuana since 1769” (Tesis doctoral en Historia) Los Angeles, California, University of California, II vols.
- Ramírez Leyva, Flor Micaela, (1998) “De la “Casa” al “Congreso de Palabra de Fe”: una opción neopentecostal en el mercado regional de la salvación” en *Religiones y Sociedad*, México, Secretaría de Gobernación, núm. 3, mayo/agosto, pp. 9-30
- Ranfla González, Arturo; Álvarez de la Torre, Guillermo; Ortega Vila, Guadalupe, (1989) “Expansión física y desarrollo urbano de Tijuana. 1900 - 1984” en Piñera Ramírez, David; Ortiz Figueroa, Jesús, *Historia de Tijuana. 1889-1989. Edición conmemorativa del centenario de su fundación*, Tijuana, B.C., UABC-Centro de Investigaciones Históricas UNAM-UABC, pp. 327-334
- Reese, Leslie; Kroesen, Kendall; Gallimore, Ronald, (1998) “Cualitativos y cuantitativos, no cualitativos vs cualitativos”, en Rebeca Mejía Arauz y Sergio Antonio Sandoval (coords.), *Tras las vetas de la investigación cualitativa: perspectivas y acercamientos desde la práctica*, Tlaquepaque, Jalisco, México, ITESO, pp. 41-75
- Ricard, Robert, (2004) [1933] *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, FCE
- Ríos Figueroa, Julio, (2002) *Siglo XIX: muerte y resurrección de la Iglesia Católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, México, UNAM

Rivera Farfán, Carolina, (1998) "La diáspora religiosa en Chiapas, notas para su estudio", en *Revista Académica para el estudio de las Religiones*, tomo II, México, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, pp. 173-188

Robinson, Anthony B., (1991) "Learning from Willow Creek Church" en *Christian Century*, enero, pp. 68-70, reproducido con permiso en http://religiousmovements.lib.virginia.edu/articles/willow_learn.html (fecha de consulta: 21/03/2006)

Rodríguez Bautista, Juan Jorge, (1996) "Procesos de conformación urbana en la ciudad de Tijuana, B.C." en *Notas Censales*, núm. 16, pp.53-60

Rodríguez Vértiz, Felipe de Jesús, (2000) "La crítica posmoderna a la religión: posmodernidad y religión" en Zeraoui, Zidane, *Modernidad y Posmodernidad*, México, Noriega, pp. 233-263

Romano, Ruggiero, (1993) *Coyunturas opuestas: La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, México, FCE-Colmex

Rubial García, Antonio, (1990) *Una monarquía criolla (La provincia Agustina en el siglo XVII)*, México, CONACULTA

---- ----, (1989) *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM

Rubio Jiménez, Miguel Ángel, (1994) "La morada de los santos. Expresión del culto religioso en el sur de Veracruz y Tabasco", (Tesis de licenciatura en Etnología), México, ENAH

Salles, Vania; Valenzuela, José Manuel, (1997) *En muchos lugares y todos los días. Virgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*,

Mexico, El Colegio de México

Scott, Eugenie C., (1997) "Antievolution and creationism in the United States" en *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, pp. 263-289

Scott, Lindy, (1999) "La conversión de inmigrantes mexicanos al protestantismo en Chicago", en *Fronteras fragmentadas*, ed. por Gail Mummert, El Colegio de Michoacán-CIDEM, pp. 405-417

Sitton, Thad; Mehaffy, Goerge; Davis, O.L., (1995) *Historia Oral. Una guía para profesores (y otras personas)*, Reyes Mazzoni, Roberto, (trad), México, FCE

Sjoberg, Gideon, *et al.* (eds.), (1991) *A case for the case study*, The University of North Carolina Press

Solé, Carlota, (1988) *Modernidad y modernización*, Anthropos Editorial, Barcelona

Staples, Anne, (1986) "Secularización: Estado e Iglesia en tiempos de Gómez Fariás" en *Estudios de historia moderna y contemporanea de México*, Matute, Álvaro, (ed.) México, UNAM-IIH, vol. 10, pp. 109-123

Stark, Rodney; Finke, Roger, (2002) "Beyond Church And Sect: Dynamics And Stability In Religious Economies" To appear in Ted G. Jelen, editor, *Sacred Markets and Sacred Canopies: Essays on Religious Markets and Religious Pluralism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield

Stoll, Eric, (1990) *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*, University of California Press, Berkeley, 1990

Suárez Meaney, Tonatiuh, (1997) "Aproximación a la geografía religiosa de México" (fotocopias), México

---- ----, (1997b) "Apuntes para una geografía religiosa de México", *Eslabones*, revista

semestral de estudios regionales, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Num. 14, pp. 264-276

Taylor Hansen, Lawrence Douglas. (2002) "The Wild Frontier Moves South: U.S. Entrepreneurs and the Growth of Tijuana's Vice Industry, 1908-1935", en *The Journal of San Diego History*, vol. 48, núm. 3 (verano), pp. 204-229

Tinoco Collantes, David, (1998) "Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neo-petecostales en Guadalajara" Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Guadalajara, Jal., Universidad Autónoma de Guadalajara

Torre, Renée, (2002) "Recomposición de la vida y desregulación parroquial" en *Ciudades*, Red Nacional de Investigación Urbana, México, #56, octubre-diciembre, pp. 3-10

Troeltsch, E., (1986) [1912] *Protestantism and progress: The significance of protestantism for the rise of the modern World*, Philadelphia, Fortress Press, 1986

Tschannen, Olivier, (2004) "La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa Latina-América Latina", en Bastian, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, pp. 353-368

Vázquez Mendoza, Lucia, (2005) *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa "Impacto Juvenil"*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, (Dir. Carolina Rivera Farfán), San Cristóbal Las Casas, Chiapas

Vázquez, Felipe, (2002) "La emergencia de nuevos asentamientos y lo religioso" en *Ciudades*, Red Nacional de Investigación Urbana, México, #56, octubre-diciembre, pp. 11-17

---- ----, (2000) "El caso de Amistad de Xalapa A.C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad", en Masferrer Kan, Elio, (comp.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, ALER/Plaza y Valdés, pp. 317-329

---- ----, (1999) *La gran comisión: "id y predicad el evangelio" un estudio de interacción social y difusión religiosa*, México, CIESAS

Velásquez Morales, Catalina, (2004) "Tres migraciones chinas en Baja California, 1899-1945", en *Calafía*, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la UABC, Vol. I, Nums. 1-8, enero 2001-diciembre 2005

Villamán, Marcos, (1993) *El auge pentecostal, certeza, identidad, salvación*, México, CAM

Wallace & Wolf, (1980) *Contemporary sociological theory continuing the classical tradition*, New Jersey, Prentice Hall

Wallerstein, (1999) *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI

Warner, Stephen, (1998) "Immigration and religious communities in the United States", Warner y Wittner, (eds.) *Gatherings in diaspora, religious communities and the new immigration*, USA, Temple University Press, pp.3-34

---- ----, (1993) "Toward a new paradigm for the sociological study of U.S. religion", en *American journal of sociology*, vol 98, Num. 98, pp. 1044-1093

Weber, David J., (1988) *La frontera norte de México, 1821-1846. El sudoeste norteamericano en su época mexicana*, (Agustín Bárcena, trad.), México, FCE

Weber, Max, (1984) [1922] *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, (Medina Echevarría, et al. trads.) México, FCE, pp.328-492

Weber, Max, (1998) [1905] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México,

Colofón, 1998

Welti, Carlos (ed.), (1997) *Demografía I*, México, PROLAP/IIS UNAM

Willems, Emilio, (1967) *Followers of the New Faith: cultural Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Tenn.: Vanderbilt University Press

Wilson, Bryan R., (1990) *The social dimension of sectarianism. Sects an new religions movements*, Oxford University Press, Oxford

Yúdice, George, (1999) “La industria de la música en la integración América Latina-Estados Unidos” en García Canclini, N. y Moneta, Carlos J. (coords.), *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*, México, Ed. Grijalbo, pp. 181-243

Zalpa, Genaro, (2003) “El concepto de campo y el campo religioso” en Hernández Madrid, Miguel, y Juárez Cerdi, Elizabeth, (eds.) *Religión y cultura*, México, El Colegio de Michoacán, pp. 27-46

Zermeño, Sergio, (1991) “Desidentidad y desorden: México en la economía global y en el libre comercio”, *Revista mexicana de sociología*, México, UNAM, año LIII/num 3, Julio- Septiembre, pp. 15-47

Zoraida Vázquez, Josefina; Meyer, Lorenzo, (1995) *México frente a Estados Unidos (Un ensayo histórico, 1776-1993)*, México, 3^a Ed., FCE

Zugliani, Domingo, (1976) *Noticias histórico-religiosas de Baja California*, La Paz, BCS

10 FUENTES DE ARCHIVO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA (IIH-UABC)

Archivo: AGN

Fondos:

Dirección General de Gobierno:

Ref.: Serie 2.341(30)1 Caja 106 Exp.1/4, fotocopia en IIH, exp: [23.59], 4 fs

Ref.:Serie 2.331.9(30)36999 Caja 86-A Exp.104, fotocopia en IIH, exp:[23.30], 2 fs
Ref.:Serie 2.340(30)5 Caja 12 Exp. 34, fotocopia en IIH, exp:[23.40], 2 fs
Ref.:Serie 2.340(30)9 Caja 12 Exp. 38, 39, fotocopia en IIH, exp:[23.43], 5 fs
Ref.:Serie 2.340(30)14 Caja 12 Exp. 42, fotocopia en IIH, exp:[23.45], 11 fs
Ref.:Serie 2.340(30)16815 Caja 121 Exp.9, fotocopia en IIH, exp:[23.47], 29 fs
Ref.:Serie 2.340(30)21169 Caja 121 Exp.11, fotocopia en IIH, exp:[23.48], 7 fs
Ref.:Serie 2.340(30)29104 Caja 121 Exp. 14/1, fotocopia en IIH, exp:[23.51], 13fs
Ref.:Serie 2.340(30)31763 Caja 121 Exp. 15, fotocopia en IIH, exp:[23.53], 14fs
Ref.:Serie 2.340(30)34488 Caja 121 Exp. 16, fotocopia en IIH, exp:[23.54], 10 fs
Ref.:Serie 2.341(30)4 Caja 106 Exp.3, fotocopia en IIH, exp:[23.61], 2 fs
Ref.:Serie 2.342(30)14 Caja 58 Exp. 18, fotocopia en IIH, exp:[24.17], 2fs
Ref.:Serie 2.342(30)7 Caja 121 Exp. 14, fotocopia en IIH, exp:[24.2], 71 fs
Ref.:Serie 2.342(30)17 Caja 58 Exp. 21, fotocopia en IIH, exp:[24.20], 4 fs
Ref.:Serie 2.343(30)12 Caja 34 Exp. 9, fotocopia en IIH, exp:[24.30], 3 fs
Ref.:Serie 2.342(30)30386 Caja 58 Exp. 2, fotocopia en IIH, exp:[24.4], 24 fs
Ref.:Serie 2.344(30)5 Caja 21 Exp.5, fotocopia en IIH, Exp:[24.40], 11 fs.
Ref.:Serie 2.344(30)6 Caja 21 Exp.6, fotocopia en IIH, exp:[24.41], 2 fs
Ref.:Serie 2.342.23(30-2)1 Caja 58 Exp. 4, fotocopia en IIH, Exp:[24.6], 10 fs
Ref.:Serie 2.342.23(30-3)1 Caja 58 Exp.5, fotocopia en IIH, exp:[24.7], 6 fs

Abelardo Rodríguez:

Ref.:Exp. 533.21/6, fotocopia en IIH, exp:[4.29], 7 fs
Ref.:Exp. 670/8, fotocopia en IIH, exp:[7.35], 10 fs
Ref.:Serie 2.340(30)24848 Caja 121 Exp.12, fotocopia en IIH, exp:[23.49], 25 fs
Ref.:Serie 2.342(30)11 Caja 58 Exp.15, fotocopia en IIH, exp:[24.14], 7 fs
Ref.:Serie 2.342(30)7 Caja 58 Exp. 11, fotocopia en IIH, exp:[24.11], 3 fs
Ref.:Serie 2.343(30)9 Caja 34 Exp.6, fotocopia en IIH, exp:[24.27], 2 fs

Pascual Ortiz Rubio:

Ref.:Vol. 1930 Exp. 24/13427, fotocopia en IIH, exp:[1.38], 5 fs

Lázaro Cárdenas:

Ref.:Exp. 547.4/175, fotocopia en IIH, Exp:[14.14], 4 fs
Ref.:Exp. 562.4/362, fotocopia en IIH, exp:[15.20] 13 fs

Aduanas Marítimas y Fronterizas, Ref. IIH, exp:[24.43], 3 fs