

Diversidad y especificidad de los protestantes

PATRICIA FORTUNY LORET DE MOLA*

En este artículo discuto la forma en que se han aplicado las terminologías y tipologías tanto en el estudio como en el hablar cotidiano sobre creyentes no católicos, especialmente aquellos vinculados a organizaciones evangélicas y paracristianas. El trabajo realiza una descripción y análisis sobre los distintos grupos religiosos cristianos que han surgido en nuestro país, algunos de ellos desde el siglo XIX. También explico las principales características que tienen en común entre ellos así como las diferencias y la forma en que se vinculan con el Estado y la sociedad más amplia. Reviso algunos de los autores clásicos que sentaron las bases de la tipología secta/Iglesia, y a partir de una reflexión crítica de las propuestas teóricas de estos autores paso a analizar cómo han sido utilizados por los estudiosos del tema en México. El uso tanto de términos como de tipologías generalmente puede tener implicaciones que más que teóricas resultan ideológicas y poco útiles para explicar la realidad mexicana.

Introducción

La transformación de lo religioso en México se puede percibir a través del constante surgimiento de nuevas formas y expresiones religiosas, pero también a través de los cambios que experimentan las tradiciones religiosas establecidas. Pero no sólo las instituciones se modifican, sino que los individuos también lo hacen. Los católicos y los protestantes de hoy no son los mismos de ayer, ambos tipos de creyentes han realizado cambios en su creencia y en su vida espiritual. Esto significa que el escenario religioso mexicano se ha transformado y ha adquirido una extraordinaria diversidad.¹ No obstante la existencia de esta diversidad religiosa, México sigue considerándose un país católico, claro que esto no es gratuito, puesto que todavía hoy

día la mayoría de sus habitantes (casi un noventa por ciento), se manifiestan católicos. Una de las consecuencias de la fuerte presencia del catolicismo es la tendencia a colocar a los restantes creyentes en una sola categoría, borrando así su especificidad y diversidad y homogeneizándolos como si todos pertenecieran a una misma organización religiosa. En el mejor de los casos se les denomina protestantes o evangélicos. En otras ocasiones se les nombra en oposición a la mayoría católica como los creyentes “no católicos” y, a las organizaciones, “no católicas”. Esto sucede en parte, no sólo porque estamos hablando de una larga historia de casi cuatro siglos de hegemonía del catolicismo que por mucho tiempo permaneció entre la población como una especie de monopolio religioso, sino porque esta inadecuada manera de llamar a los “otros creyentes” tiene

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente.

¹ Si bien la diversidad de la religiosidad en México no es un fenómeno social del todo nuevo ya que se comenzó a manifestar desde los años cincuenta del siglo XX, se ha vuelto un tema de interés central en las últimas publicaciones sobre la problemática religiosa. Véase por ejemplo Martínez Assad, 1997; Bastian, 1997 y De la Torre *et al.*, 1997.

mucho que ver con el desconocimiento y con los prejuicios que existen sobre ellos. Ha sido tal la influencia del catolicismo en el medio social, político y cultural en nuestro país que ni siquiera las agencias del gobierno mexicano han podido escapar de ella. Esto último se puede apreciar especialmente al observar la clasificación de religiones que utilizan los censos nacionales cada diez años. La forma para recoger información sobre la pertenencia religiosa de los habitantes no sólo es incompleta e inadecuada, sino también está basada en una realidad mexicana de por lo menos hace un siglo.²

Uno de los malentendidos que encontramos con cierta frecuencia en el hablar cotidiano es el uso del término secta, que ha sido utilizado como el cajón favorito para incluir a todos aquellos grupos religiosos que se desconocen y, en general, está asociado con categorías que sirven para descalificar al grupo de que se trate. Si bien es la jerarquía católica la que utiliza con más frecuencia el apelativo secta para referirse a iglesias de tipo protestante, han sido hasta hoy los mismos medios de comunicación (prensa y televisión) (véase Casillas, 1989), los encargados de propagar y, en cierta forma, de habituar a los consumidores al uso y abuso de la palabra secta. En algunos medios sociales se piensa y se cree que todos aquellos que no son católicos, tal vez con la única excepción de los judíos, pertenecen a sectas de dudoso origen en las que se practican extraños y ajenos rituales, generalmente desaprobados. Lo más triste de todo esto es que la situación señalada la encontramos no sólo entre la población en general, sino incluso entre los mismos académicos. Hace muy poco tiempo escuchamos a algunos estudiantes en reuniones académicas especializadas en el estudio del fenómeno religioso cometer el mismo error. Esto último sucede con más frecuencia cuando se trata de especialistas en el estudio del catolicismo, quienes además de ser analistas sociales son religiosos (curas o ex curas académicos) o comparten prejuicios muy similares a los de los religiosos. Queremos pensar en forma opti-

mista y creer que estos prejuicios antiprotestantes están debilitándose en nuestro país y, que junto con una nueva forma plural de ver lo político, se está abriendo paso a una tolerancia más amplia y más madura en el ámbito de la religión.³

La población general desconoce casi todo acerca de los demás cristianos. Lo que prevalece son prejuicios sobre sus iglesias, costumbres o acerca de los creyentes. Este capítulo se propone aportar información para llenar un poco ese vacío ya que hoy día las agrupaciones protestantes ya no son, ni las únicas religiones diferentes al catolicismo, ni las más nuevas. Una primera sección estará dedicada a discutir acerca de las aportaciones que hicieron los principales sociólogos clásicos con respecto al estudio de las organizaciones religiosas. En la siguiente se reflexionará sobre el uso y significado que se le atribuye a diversos términos tales como el de protestantes, evangélicos, cristianos, sectarios, sectas, iglesias, misiones, congregaciones y otros similares que generalmente se usan con poco cuidado y en forma inadecuada. La tercera sección del capítulo presentará en orden cronológico de aparición las distintas agrupaciones religiosas de tipo y/o de origen protestante. Comenzaré por las primeras iglesias que llegaron a México en el siglo XIX llamadas protestantes históricas. Posteriormente nos referiremos a las iglesias pentecostales que surgen en las primeras décadas del siglo XX. Ya más avanzado este último, en los años cuarenta y cincuenta, se inicia la propagación de las organizaciones paraprotestantes; mormonismo o Iglesia de los santos de Jesucristo de los últimos días, testigos de Jehová o sociedad de la torre del vigía (del inglés Watchtower Society), y los adventistas del séptimo día. Las tres nacieron en los Estados Unidos y, por consiguiente, también poseen muchos contenidos heredados del protestantismo norteamericano del siglo XIX. Finalmente en los años setenta se inicia una llamada "tercera ola del pentecostalismo" o neopentecostalismo, que al parecer ha tenido mucho éxito sobre todo en las ciudades del país.

² Los censos nacionales (INEGI) aunque recogen básicamente cifras sobre pertenencia religiosa, ni siquiera el nivel de adscripción confesional es digno de crédito ya que dejan sin clasificar a un gran número de individuos que no pueden reconocerse en las cédulas. La clasificación de los censos oficiales incluye las siguientes categorías: católicos, protestantes o evangélicos, otra, ninguna, judaica y no especificada. Desde hace cerca de tres décadas que organizaciones religiosas como los testigos de Jehová o los mormones sobrepasaron en números absolutos y relativos a los judíos del país y, sin embargo, aquellos no están representados en las estadísticas oficiales.

³ En un reportaje muy reciente de Carlos Monsiváis publicado en *Proceso* titulado "Se necesita no tener madre..." afirma enfáticamente que en México existe una indiferencia total hacia los disidentes religiosos (protestantes y confesiones paraprotestantes) que procede de todos los sectores de la población, incluidos desde luego el gobierno e Iglesia católica y dice al respecto: "Nunca ha sido tan difícil implantar la tolerancia religiosa y nunca tan necesario" (*Proceso*, núm. 1118, 5 de abril de 1998). Por cierto, la frase que titula al reportaje la expresó el Cardenal Sandoval en la ciudad de Guadalajara, refiriéndose a que para ser protestante se necesita "no tener madre..."

I. Una vieja polémica

En este apartado se discutirán algunas de las aportaciones teóricas más importantes sobre la tipología secta-denominación-Iglesia construida por aquellos sociólogos de la religión que trabajaron en la temática. Esta revisión tiene el doble propósito de destacar los alcances y limitaciones de los tipos sociológicos sobre organizaciones religiosas y de subrayar la forma en la que estos modelos han influido en los estudios sobre protestantismo realizados en México. Esta reflexión también servirá para conocer el proceso mediante el cual algunos términos como el de secta e Iglesia fueron trasladados del lenguaje sociológico al lenguaje del hablar cotidiano y en ese proceso, adquirieron nuevas connotaciones y perdieron y/o transformaron su significado original.

Para hablar sobre tipos de organizaciones religiosas, es imperativo mencionar a algunos sociólogos clásicos de la religión como Max Weber, Ernst Troeltsch, Richard Niebuhr y Bryan Wilson quienes marcaron su impronta en casi todos los estudios sobre el tema y aún lo siguen haciendo en el presente. Weber en sus estudios sociohistóricos tenía el interés de construir una teoría de largo alcance que explicara la dinámica de la historia de las culturas y sociedades occidentales y no occidentales. Las categorías históricas y tipológicas que construyó respecto a la formalización de las agrupaciones religiosas y de los especialistas de la religión tenían la intención de demostrar la tendencia del mundo occidental hacia el progreso, la rutinización y la racionalización tanto de las estructuras internas como de sus significados. Weber utilizó las agrupaciones religiosas como eje para su estudio de largo alcance sobre los procesos de legitimación y racionalización. No cabe duda que los planteamientos de Weber sobre comunidades carismáticas, rutinización del carisma y burocratización de los movimientos religiosos han sido muy valiosos para el análisis de las agrupaciones religiosas—y lo seguirán siendo en el futuro—; sin embargo, es Ernst Troeltsch⁴ quien merece ser reconocido en este campo específico, ya que transformó las organizaciones religiosas en objetos sociológicos a partir de sus conceptos secta/Iglesia (Beckford, 1985; 126, 127).

El interés de Troeltsch no fue el análisis de las organizaciones religiosas por sí mismas sino más bien el estudio de éstas, vistas como vehículos de la ética cristiana. El concepto de Iglesia fue definido por E. Troeltsch (1919) como aquella institución religiosa que afecta, influye, domina o intenta afectar, influir o dominar a la sociedad en la que está inmersa. Aunque le interesa influir en todas las clases sociales tiende a asociarse con las clases dominantes para asegurar su reproducción como institución social.⁵ Los miembros de una Iglesia se adhieren a ella en forma automática por nacimiento y no por la libre y consciente elección. La Iglesia es una institución que se concibe como universal dondequiera que se encuentre y establece una relación conciliatoria con el mundo o la sociedad y no de lucha o contradicción.

La secta es conceptuada en esta tipología como la que se opone a la Iglesia. Los rasgos que la definen son: 1) la pertenencia es exclusiva, es decir, el individuo sólo puede ser parte de un grupo religioso. 2) Las sectas reclaman ser las únicas poseedoras de la verdad. 3) Su organización está compuesta por laicos en la que todos los fieles son iguales y no hay distinción como la que existe en la Iglesia entre sacerdotes y laicos. 4) Los integrantes se adhieren a la secta por propia voluntad y deben demostrar ante la comunidad que merecen ser aceptados. En contraste con los miembros de una Iglesia que se adhieren en forma automática e involuntaria, sin someterse a pruebas. 5) Los miembros que no cumplen con los requisitos pueden ser sancionados o expulsados de la secta. 6) La secta tiende a ser holística en el sentido de influir no sólo en la vida religiosa del seguidor sino en todas las esferas de su vida. 7) Se encuentra en una relación de indiferencia o de antagonismo frente al mundo y la sociedad en la que está inmersa, por tanto no tiene intenciones de dominar a la sociedad como el tipo Iglesia. La actitud de antagonismo de la secta frente a la sociedad puede producir por un lado un aislamiento del grupo religioso o bien un enfrentamiento con la sociedad. 8) Sus rituales son intensamente emotivos y espontáneos. 9) Las sectas constituyen un grupo de protesta frente a la Iglesia. 10) Tiende a ser pequeña. 11) Destaca la austeridad y la pobreza entre sus integrantes.

⁴ La intención de Troeltsch al elaborar los tipos de iglesia, secta y misticismo, fue fundamentalmente para explicar la variedad de formas sociales a través de las cuales la ética del cristianismo podría continuar ejerciendo influencia en los asuntos humanos en el futuro. Su propósito no fue crear una tipología sociológica sobre organizaciones religiosas (Beckford, 1985; 127).

⁵ Un ejemplo clásico para aplicar el concepto sería el de la Iglesia católica en México y en la mayoría de los restantes países del continente latinoamericano, en donde la institución católica ha jugado el papel de ideología dominante y en donde a pesar del peso y ritmo que pueda tener la secularización y el surgimiento de otras ideologías religiosas en estas sociedades, el catolicismo se ha deslizado y extendido desde un campo aparentemente reducido a lo religioso hacia un campo más amplio que es el de la cultura.

Los tipos Iglesia/secta de Troeltsch aunque han sido utilizados por muchos sociólogos, han sido a la vez ampliamente criticados. Bryan Wilson por ejemplo, inspirado en aquel autor, desarrolla un mayor número de subtipos de sectas en varias de sus obras (1959, 1966, 1982), sin embargo, reconoce que los tipos ideales de Troeltsch se derivaron de la realidad del cristianismo occidental de Europa, en un contexto histórico determinado⁶ y no toman en cuenta las religiones no cristianas o pertenecientes a otros momentos históricos (Wilson, 1966 y 1982). Los tipos ideales, explica B. Wilson (1982: 95 y 96), deben poseer cierta capacidad de abstracción para que puedan ser aplicables a casi cualquier realidad, al mismo tiempo, ningún tipo ideal podrá reflejarse en forma exacta en los casos empíricos. Precisamente el tipo ideal nos muestra el camino para analizar más profundamente aquellas desviaciones que alejan a los estudios de caso del tipo ideal. En este sentido, la tipología de Troeltsch no es suficientemente abstracta ya que refleja en forma casi exacta, las relaciones entre las sectas y la Iglesia católica del cristianismo europeo medieval.

Para Rodney Stark (1985), la tipología Iglesia/secta ha constituido un obstáculo en el avance y desarrollo de los estudios sobre organizaciones religiosas. En su crítica, Stark afirma que secta e Iglesia (en el sentido troeltschiano), no constituyen conceptos teóricos ya que han sido elaborados a partir de *correlaciones y no de atributos*. Las primeras son contingentes y pueden o no estar presentes, en tanto que los segundos son esenciales del concepto. Por ejemplo, hay sectas que pueden o no caracterizarse por su emotividad, que pueden o no cumplir con la igualdad en el status de todos los miembros; con frecuencia encontraremos organizaciones que contengan algunos elementos y carezcan de otros. La amplia diversidad en los componentes de las sectas nos obliga a crear múltiples subcategorías, en consecuencia, la categoría original secta pierde la fuerza teórica explicativa que podría tener. El mismo autor (Stark, 1985), considera que uno de los excepcionales avances teóricos logrados a partir de la tipología de Troeltsch fue el estudio realizado por Benton Johnson (1963), quien llamó tanto a las iglesias como a las sectas *grupos religiosos*. Johnson logra eliminar las categorías fijas contenidas en los tipos heredados de Troeltsch y se centra en la *relación* que establecen los distintos grupos religiosos con el medio sociocultural. Los tipos Iglesia y secta constituyen los puntos extremos de

un *continuum* que representa los diversos grados de tensión entre grupo religioso y ambiente sociocultural de cualquier sociedad. Los grupos religiosos que se acercan al tipo Iglesia serán aquellos en los cuales exista una relación más armoniosa o de menor tensión con la sociedad y lo contrario se aplicaría para los grupos tipo secta.

James Beckford (1985) por su parte, aunque alude a argumentos distintos de los planteados por Stark, coincide con él y con B. Wilson en cuanto a las limitaciones de la tipología secta/Iglesia. Sin embargo, Beckford va más lejos aún ya que opina que en los tiempos presentes, los tipos ideales de Troeltsch y cualquier otra tipología más o menos refinada (y aquí incluye a Niebuhr y al mismo B. Wilson), han dejado de constituir instrumentos teóricos útiles en el análisis de las organizaciones religiosas contemporáneas. Esas tipologías, carecen de capacidad para explicar una serie de fenómenos sociales que hoy día son claves para entender el funcionamiento interno de cualquier grupo religioso. Con ese marco reduccionista es imposible comprender las relaciones de poder que se dan entre fieles y líderes, las formas seculares de organización que utilizan los grupos religiosos, los vínculos que se establecen entre el grupo religioso y los movimientos políticos o sociales (ecologistas, feministas u otros), así como las distintas funciones que juegan las redes sociales formales e informales que se generan al interior de toda comunidad espiritual o religiosa (Beckford, 1985).

H. Richard Niebuhr (1957), se inspira en Weber y Troeltsch para explicar el origen del denominacionismo en los Estados Unidos. La tesis gira en torno a examinar la forma en la que el cristianismo se ha acomodado al "sistema de castas" de la sociedad humana. La formación y estructura de las denominaciones son un reflejo de lo que sucede en la sociedad más amplia en virtud de que encontramos en ellas las mismas divisiones sociales basadas en clases, etnias, regiones o naciones. Niebuhr analiza la dinámica social y cultural a través de la cual en la primera etapa emergen las sectas entre los grupos de los desheredados, pero a partir de la siguiente generación, cuando los primeros fieles logran alcanzar una posición económica y una mejor educación en la sociedad la secta invariablemente se transforma en denominación. A lo largo de la obra el autor describe las características internas de las sectas y denominaciones. De cómo en las primeras la

⁶ Según Bryan Wilson (1982: 96), la evidencia empírica en la que se basa Troeltsch fue la Europa Medieval sectaria, que conocía muy bien, ya que no estaba familiarizado siquiera con los movimientos religiosos de los países anglosajones y de Alemania que sucedieron en sus tiempos.

religión tiende a vivirse en forma más experiencial y menos abstracta, sin darle importancia a la teología pero al transformarse en denominaciones estas características tienden a desaparecer para ser reemplazadas por una religión más solemne y más abstracta, basada en la doctrina escrita y con rituales formales. En este modelo las sectas se separan de las iglesias para transformarse en denominaciones en una especie de movimiento circular. La lectura de la obra de Niebuhr (1957) nos recuerda al Weber nostálgico por el retorno de los carismáticos o el reencantamiento del mundo, porque en última instancia el proceso del denominacionalismo es un alejamiento del genuino cristianismo y las denominaciones empiezan a ser reflejo del mundo —norteamericano—, más que de los valores cristianos. B. Wilson en su crítica a la tesis de Niebuhr señala que la evolución secta-denominación descrita sólo es útil para explicar la situación concreta de los Estados Unidos a fines del siglo XIX y principios del XX. El modelo en realidad no puede aplicarse como sugiere su autor, a cualquier sociedad humana, ni siquiera para analizar la situación religiosa de los Estados Unidos en los tiempos contemporáneos. En otras palabras, la tipología secta denominación es un reflejo fiel —como la de Troeltsch—, de la realidad norteamericana en un momento histórico dado.⁷



Consideramos que es necesario incluir en esta discusión al sociólogo británico Bryan R. Wilson, —reconocido también por su modelo sobre la secularización— quien ha producido un número notable de trabajos sobre sectas y sectarización de las sociedades modernas (véase Wilson, 1958, 1959, 1961, 1966, 1968, 1973, 1979, 1982). Su propuesta para estudiar “las sectas” ha sido especialmente atractiva entre analistas sociales norteamericanos y latinoamericanos. Aunque utiliza como base las categorías de Troeltsch, éstas son ampliadas y reinterpretadas a la luz del trabajo empírico y bibliográfico que lleva a cabo en Inglaterra y en los Estados Unidos. Wilson le otorga nuevos significados a la vieja tipología, elabora un tipo ideal de secta en forma más rigurosa que los sociólogos que le precedieron y, a partir de una serie de características específicas de las sectas que había estudiado (de origen cristiano y en el mundo occidental desarrollado o Primer Mundo), formula una clasificación de siete subtipos de sectas. (Wilson, 1959). El principal interés de este autor es explicar el proceso social de largo alcance llamado secularización. En este contexto, la secularización es la pérdida de importancia de los valores religiosos y de las instituciones de lo sagrado en las sociedades modernas.⁸ El surgimiento de las sectas es para Wilson una forma de *responder* a este proceso. Las denominaciones constituyen la expresión institucionalizada de la religión, son más acordes —que el tipo Iglesia—, con la vida moderna de las ciudades industrializadas y en este sentido “el desarrollo del denominacionalismo es una evidencia del proceso [de secularización] tanto como lo es la gradual desmitificación de la sociedad” (1966: 28).

Wilson considera que la caracterización de las sectas elaborada por Troeltsch sigue siendo relevante para la comprensión sociológica de este tipo de movimientos (1982: 91) —nos referimos a las características ya descritas arriba, al principio de esta sección. Pero en sus nuevos planteamientos, no sólo contradice a Troeltsch en muchos aspectos, sino que desarrolla y analiza nuevas características que encuentra en las sectas modernas y también redefine la situación de las iglesias. En otras palabras, este sociólogo adecua la vieja tipología para el análisis de las sectas en las sociedades modernas occidentales. En primer lugar enfatiza

⁷ Sin embargo, ha sido utilizada en forma creativa por algunos investigadores. Por ejemplo, Elizabeth Juárez Cerdi (1995), adecua en forma crítica y creativa los modelos de Troeltsch, Niebuhr, Wilson y otros autores clásicos y contemporáneos, y describe cómo un grupo de presbiterianos mestizos de Yajalón, Chiapas surge como secta (1914 y 1918), pero al transcurrir los años, los miembros mejoran sus relaciones con la sociedad y experimentan un reacomodo en las esferas política, social y económica de la comunidad. A partir de esta transformación que se da en relación con la comunidad y en el interior del grupo, la secta se transforma en denominación.

⁸ En otro trabajo hemos discutido y criticado el “modelo heredado” de Wilson (véase Fortuny, 1995).

el aspecto de *protesta* de las sectas, asienta que ya no se trata de una protesta frente a la Iglesia, sino frente a la sociedad secular y a veces incluso frente al Estado (Wilson, 1982: 92-93). El tipo Iglesia —asienta Wilson— ha decaído en las sociedades modernas industrializadas del occidente, las iglesias se han transformado en denominaciones en el sentido de que ya no pueden reclamar universalidad o superioridad y dominio sobre las sociedades en donde se encuentran; es decir, las iglesias en sociedades pluralistas y tolerantes tienen junto con las demás organizaciones religiosas el mismo *status*, de hecho y de derecho.⁹ En este marco, es innecesario e irrelevante, por parte de las sectas, protestar frente a las iglesias. Otro elemento que destaca este sociólogo, es la intensidad en el compromiso del converso, o el total involucramiento con el grupo religioso, que llama *intensity of their commitment* (Wilson, 1982: 94). Los integrantes de una secta aunque generalmente comparten con las otras agrupaciones, similares principios que provienen de la ortodoxia cristiana, "...las sectas son más intensas, más escrupulosas y más exigentes en cuanto a reglas morales" (*Ibidem*). Esta característica es un distintivo particular de la secta en virtud de que los miembros, tanto de iglesias (si las hay) como de denominaciones, tienden a ser menos comprometidos con su religión. Las sectas modernas también se caracterizan por incorporar y desarrollar —como parte de sus estrategias para el proselitismo, la enseñanza de la doctrina, el control en el cumplimiento de la normatividad y otros más—, elementos *tradicionales y modernos* a la vez. Los sectarios son radicales y conservadores al mismo tiempo. Son tradicionales porque recurren a la prístina enseñanza del evangelio en la

Biblia, es decir, son fundamentalistas, pero son modernos por la utilización de las más contemporáneas técnicas del mercado para la propagación de su doctrina. Un ejemplo de éstos pueden ser los testigos de Jehová (Wilson, 1982: 105-10).

En cuanto a los alcances y limitaciones de Wilson —estas últimas señaladas incluso por él mismo después de haber realizado investigación sobre movimientos religiosos en sociedades no industrializadas fuera de occidente (1973)—, encuentra algunos problemas con respecto a sus siete subtipos de sectas que había propuesto en su artículo titulado "An analysis of sect development" (1959). Menciona la cuestión histórica, geográfica y cultural a partir de la cual se generó la

clasificación y de cómo el carácter cultural permea las sectas; por tanto, su clasificación resulta ineficiente para explicar movimientos religiosos fuera de occidente y de la tradición cristiana. Es entonces cuando decide que el aspecto central, sustancial (atributo según Stark), de las sectas es *responder frente el mundo*. Y es aquí en donde empieza el problema, porque al analizar los movimientos religiosos del llamado Tercer Mundo como sectas, tiende a verlos como meras reacciones ante presiones externas, en lugar de verlos como "iniciativas independientes" surgidas desde las mismas poblaciones, con posibilidades de producirse, no a partir

de divisiones de iglesias establecidas, sino como formas religiosas alternativas paralelas en sus raíces históricas a las iglesias y denominaciones (Jules-Rosette, 1985: 216). Es decir, la emergencia de los numerosos movimientos religiosos de tipo protestante, —sobre todo los pentecostales— es explicada por Wilson como respuesta a presiones externas como el desarrollo y no como iniciativas de grupos sociales que



⁹ "The Church, despite its traditional claims, operates in fact as one religious movement among many and although, by virtue of ancient claims (...) it is often in much the same position (to the sects) in relation to the law". Y luego refiriéndose a casos concretos afirma: "...the Roman Church in Britain, and the Roman and Episcopalian Churches in America, are from a sociological point of view only denominations" (Wilson 1982; 219-220). Sería por lo menos inexacto afirmar lo mismo sobre la Iglesia católica en México, aun en la actualidad.

producen nuevas formas culturales para expresar su inconformidad con las sociedades. En este sentido, lo que propone Wilson encaja a la perfección con aquellas explicaciones —marxistas—, del surgimiento y multiplicación de los protestantismos como parte del imperialismo norteamericano, —posición muy favorecida en la década de los ochenta—. El análisis en el que se considera a los pentecostales “sectas conversionistas”,¹⁰ conservadores en lo político, centrados en la emoción más que en la razón, no logra ver que estos grupos proporcionan a sus integrantes el espacio social y cultural para restituirse una posición social que les es negada en la sociedad global. El poder, como bien dijera Foucault no solamente opera en el reino de lo político. “La esfera formal de lo político no es la única arena en la cual se puede ejercer el poder, los nuevos movimientos religiosos del Tercer Mundo han redefinido el poder y sus contextos de diversas maneras” (Jules-Rosette, 1985: 219). Las tipologías de los autores clásicos que hemos discutido aquí —incluida la de Wilson— han desatendido el ángulo subjetivo del análisis. Pudiera ser porque todos ellos provienen de la tradición sociológica positivista y objetivista que pone atención en los aspectos estructurales de los fenómenos sociales y, por tanto, dejan de lado el factor subjetivo de los individuos. El objetivismo no les permite ver aquello que los *mismos sujetos expresan* con respecto a sus movimientos religiosos. En cambio, sí calculan el impacto político y social que estos grupos religiosos pueden tener en las sociedades y llegan a conclusiones que los describen como movimientos prepolíticos, o que por su carácter mágico y emocional no pueden llegar a transformarse en verdaderos movimientos políticos. Las características que componen al tipo ideal de secta que desarrolló Wilson son sin duda alguna útiles para el estudio de los movimientos religiosos en nuestras sociedades latinoamericanas, pero no debían ser utilizadas como el único instrumento teórico para el análisis de estos grupos sociales. Es necesario, como lo han hecho ya muchos antropólogos de las nuevas generaciones, readecuar las herramientas teóricas heredadas, y realizar trabajos etnográficos que permitan conocer el aspecto subjetivo de los integrantes de estos movimientos religiosos.

Más moderno que los autores ya citados es el sociólogo francés, Pierre Bourdieu (1971, 1971a), quien formuló un modelo teórico para explicar la “génesis y

estructura del campo religioso”, que ha influido en muchos de los estudiosos del tema religioso. Para Bourdieu, el campo religioso en cada sociedad reproduce en su interior la dinámica de las relaciones de poder y los conflictos que se dan en lo político y social. En la instancia religiosa, como en la política, se establece una lucha por el monopolio de lo sagrado entre las diversas ofertas religiosas. La *religión d’Eglise* o *religión dominante* no es equivalente al concepto Iglesia de Troeltsch porque el planteamiento de Bourdieu parte de una base teórica marxista y, por tanto, el conflicto (la competencia que se establece en el campo) tiene un papel central en su modelo. La religión dominante representa los intereses de las clases dominantes, y concentra a los especialistas y profesionales (sacerdotes) de la producción y administración de los bienes sagrados. La religión dominante cuenta por tanto con la legitimación de todos los sectores sociales y se encuentra en una relación de atestación o de aprobación con respecto al Estado y al *statu quo*. La religión dominante comparte el campo religioso y entabla una competencia por el monopolio de lo sagrado con la *religión dominada* y con la *religión del profeta*. Las dos últimas formas religiosas carecen de la legitimación que posee la primera, los especialistas y profesionales de las religiones dominadas y del profeta se encuentran, o descalificados, o en una relación de tensión con la sociedad, con la religión dominante y con el Estado. La religión del profeta de Bourdieu es la reinterpretación teórica construida a partir del líder carismático o profeta de Weber. Pero para Bourdieu el aspecto de la competencia es central y el carisma weberiano del profeta no es tan importante como el mensaje de “salvación” que generalmente le imprime al movimiento religioso un perfil subversivo que confronta al monopolio religioso (religión d’Eglise), al monopolio político o Estado, o al *statu quo*. La religión dominada en este marco es la religión clandestina administrada por los “hechiceros”¹¹ o especialistas, quienes no son reconocidos socialmente. La religión dominada se enfrenta al monopolio de lo religioso, más no confronta ni al poder político ni al *statu quo*, como lo hace la religión del profeta.

Uno de los problemas que encontramos en el modelo de Bourdieu para ser aplicado a las sociedades latinoamericanas y, particularmente, a la realidad mexicana, es que como todo modelo nos presenta un esquema reduccionista de la realidad. Las categorías teóricas de

¹⁰ Conversionista es uno de los subtipos de sectas de Wilson (1959). Gilberto Giménez (1988) utiliza los subtipos de Wilson en su libro sobre “sectas” en el sureste de México.

¹¹ Hechicero es el término utilizado por Bourdieu en el original en francés pero la traducción al español tiene connotaciones más extremas, ya que no sólo subordina a estas religiones sino que las rechaza y desconoce.

este modelo fueron derivadas a partir de una realidad histórica determinada, la europea francesa del siglo XX. Por tanto, para aplicarlas a una realidad distinta es preciso forzar y desvirtuar, y no siempre sólo adecuar, o la teoría o la realidad social que se analiza. Eso no ha impedido que se haya utilizado con cierto éxito en el análisis de la realidad latinoamericana (Otto Maduro, 1982). Si quisiéramos explicar las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado en el México del presente siguiendo a Bourdieu, nos veríamos en serios aprietos. Las relaciones Iglesia (léase católica)/Estado en nuestro país han estado permeadas a lo largo de la historia de momentos de mutuo entendimiento y otros periodos de álgidos conflictos. La religión dominante, obviamente la católica en nuestro caso, no es uniforme ni homogénea en su composición interna. En México, el catolicismo —tal y como lo establece Bourdieu— se compone de diversos sectores sociales tanto al nivel de los especialistas (sacerdotes o clero, jerarquía) como de los fieles o consumidores de los bienes sagrados, pero los varios sectores de la jerarquía católica sostienen relaciones distintas con el Estado mexicano que van desde el antagonismo hasta el apoyo total o las alianzas. En pocos momentos históricos ha habido un consenso de la jerarquía católica en relación a su posición con el Estado. ¿Hasta qué grado podemos decir entonces que la religión dominante afirma al Estado o al *statu quo*? Por otro lado, es difícil encontrar la versión mexicana de la religión dominada de Bourdieu. La mayoría de las organizaciones protestantes no existen en México como si se tratara de un mercado negro o clandestino de los bienes sagrados. Es verdad que no siempre gozan de la legitimación que posee la institución católica, sin embargo, el Estado laico en su afán por contrarrestar el dominio católico ha utilizado a las organizaciones protestantes y ha tratado de otorgarles un *status* igualitario, al menos en la teoría y en la retórica. Además de los problemas mencionados, en los tiempos presentes la transformación del campo religioso se ha vuelto tan complejo con los efectos de la secularización que la realidad rebasa en mucho los modelos teóricos como el de Bourdieu. Cuando Hervieu-Léger habla de la invisibilidad de la religión en las sociedades modernas al encontrar lo sagrado en actividades que antes se consideraban profanas como el deporte, la ecología, la música, la política; afirma que la concepción de campo religioso “inspirada en el pensamiento de Pierre Bourdieu ha perdido parte de su consistencia” (Hervieu-Léger, 1996: 33).

Los diversos modelos que se han discutido aquí, con todo y sus limitaciones pueden ser utilizados con cautela en el análisis de las organizaciones religiosas. Sin embargo, en nuestro país, sería más aconsejable

prescindir del binomio secta/Iglesia. Precisamente porque, desde el punto de vista estrictamente sociológico, se puede hablar de una Iglesia católica en México en el sentido casi troeltschiano, las demás expresiones religiosas que quedan fuera de ella existirían como reacciones y en oposición a la única Iglesia. La palabra secta desde su origen histórico dentro del cristianismo, se utilizó para menospreciar a los herejes y a los que disientan de la verdad única. El desnudar a la palabra de sus connotaciones negativas será un proceso lento y difícil que se logrará a medida que la sociedad mexicana se haga tolerante y plural en el sentido sociológico.

II. En busca de una terminología

En este apartado trataremos de precisar algunos de los términos o apelativos más usados por la población en general para referirse a los protestantes. Son importantes para entender la dinámica de la formación y el crecimiento de agrupaciones de tipo protestante. Algunos de los términos no son del todo familiares en el discurso de una cultura católica y es precisamente por ello que es necesario definirlos.

Con respecto a las instituciones religiosas protestantes es importante distinguir los diversos niveles de organización interna que poseen así como las relaciones de autoridad que tienen con la estructura mayor a la que pertenecen. Para lograr esto será necesario definir misiones, congregaciones, denominaciones, iglesias, sectas y cultos. Una misión representa la primera fase o etapa formativa de una agrupación religiosa cualquiera. Es el primer nivel de organización y consiste en un número limitado de creyentes o simpatizantes que se reúnen en un sitio improvisado—una vivienda de alguno de los creyentes— pues aún no poseen un templo para hacerlo. Este conjunto de creyentes no tienen todavía la mayoría de edad para ser miembros plenos de la institución y son dirigidos por un misionero (pastor o ministro), quien les enseña la nueva doctrina y los prepara para convertirse en integrantes formales de la institución. El misionero además de guiar a los creyentes en el conocimiento espiritual es el encargado para establecer el vínculo necesario entre la institución y los nuevos fieles. El tiempo de duración de una misión es generalmente breve (algunos meses) y va de acuerdo al ritmo de crecimiento de la misma, pero también depende de la capacidad de la institución de proporcionar un templo y un ministro. Las misiones se generan en aquellos lugares en donde se comienza a propagar la fe por primera vez, es decir se abre un campo nuevo.

La congregación es la fase inmediata que prosigue a la misión. Aunque no todas las congregaciones se

originan a partir de una misión, en ocasiones, los miembros y simpatizantes de una congregación llegan a un número determinado que hace necesario dividir la congregación en dos o tres, según sea el espacio con el que cuentan. Una congregación es un conjunto de fieles o miembros plenos adscritos a alguna confesión o credo religioso (institución) que se reúnen sistemáticamente para celebrar los servicios religiosos. Cuentan con uno o varios líderes o autoridades, así como también con un sitio ex profeso o templo para reunirse. Una congregación por tanto, es mayor que una misión pero menor que una Iglesia o denominación. El nivel de organización de la congregación también será mayor que el de una misión; generalmente se dividen y distribuyen las tareas administrativas de las propiamente religiosas o espirituales y según la institución de que se trate, los creyentes podrán ocupar diversos puestos en el interior de la estructura.

Iglesia o denominación equivale a una institución religiosa que incluye un conjunto de congregaciones que tienen en común: un organismo director, una doctrina y una práctica. En esta concepción no se toma en cuenta el grado de organización de la Iglesia o sus dimensiones. Una Iglesia o denominación conceptualizada en esta forma, incluye al menos a dos congregaciones; por ejemplo la Iglesia o denominación pentecostal llamada asambleas de Dios (que es la mayor denominación de su tipo en el mundo) posee miles de congregaciones a lo largo y ancho del mundo. En este caso cada congregación aunque es una asamblea de Dios, puede tener un nombre propio como por ejemplo La Puerta del Cielo para distinguirse de otras congregaciones que también son asambleas de Dios. En México las denominaciones poseen un significado muy distinto al que tienen en los Estados Unidos, Canadá, y otros países europeos modernos, en donde impera una relativa tolerancia religiosa y todas las confesiones poseen un *status* similar frente a la sociedad y al Estado. El uso del término secta en esas culturas y geografías, tiene un ámbito muy reducido, se utiliza generalmente para nombrar a los grupos satánicos o diabólicos, o aquellos grupos religiosos que se desvían en forma radical de la normalidad social, como el grupo de suicidas de San Diego, California, en 1997; también se utiliza en estos casos el término culto que es inusual en nuestro medio.

Secta (sectario). Aunque ya hemos señalado en la sección anterior algunos de los problemas que conlleva la palabra secta, es el término que más implicaciones tiene en nuestra sociedad por la frecuencia con que se utiliza, los significados que el público le atribuye y las consecuencias que tiene entre los creyentes a quienes se refiere. Tal y como se utiliza en México tiene un sentido altamente peyorativo, además de etnocentrista,

conlleva la intención de descalificar e invalidar, porque se habla desde una posición de hegemonía y superioridad. Cuando se usa el calificativo de secta en el contexto mexicano se piensa que la única religión “seria, reconocida y legitimada es la Iglesia católica, quedando todas las demás en una posición subordinada, de religiones poco “serias” y que carecen de reconocimiento y legitimación ante los ojos de la sociedad. Para muchos sectores de católicos los protestantes, constituyen “los otros” y aunque también son cristianos como ellos, la categoría de sectarios remarca esa separación.

El origen de la palabra protestante se remonta al siglo XVI, cuando un grupo de príncipes de diferentes ciudades alemanas presentaron una defensa en la que pedían libertad de conciencia en contra del edicto de la Dieta de los *Spires* que intentaba suprimir el movimiento luterano. También se le llama protestante a aquel individuo que pertenece a alguna organización religiosa protestante, es decir que niegan la autoridad universal del papa y aceptan los principios de la Reforma es decir, la justificación por la sola fe, el sacerdocio de todos los creyentes y la prioridad de la Biblia como la única fuente que revela la verdad. En su acepción más general, protestante es un cristiano, mas no un católico. Los protestantes pueden también ser llamados evangélicos en México, no así en el resto del mundo. Por ejemplo en los Estados Unidos el término *evangelical churches* tiene el sentido de las iglesias en las cuales se privilegia la experiencia religiosa, también se asocia a este tipo de iglesias con organizaciones conservadoras en lo político o fundamentalistas, como The Moral Majority del predicador bautista Jerry Falwel. Tampoco son lo mismo que las llamadas *mainstream churches* que se consideran las iglesias liberales y que corresponderían a las protestantes históricas mexicanas.

En México es adecuado llamar protestantes o evangélicos a todos los individuos que pertenecen a iglesias de tipo histórico, pentecostales y neopentecostales. Los mormones, testigos de Jehová y adventistas del séptimo día son las tres organizaciones religiosas más difíciles de ubicar en el interior de las clasificaciones porque aunque se generan dentro del protestantismo norteamericano del siglo XIX y por tanto comparten con éste los principios fundamentales de la salvación por la gracia de Dios mediante la fe, el reconocimiento de la Biblia como autoridad suprema y el sacerdocio universal de los fieles, han añadido a su doctrina y a su práctica nuevos y distintos contenidos a lo estrictamente cristiano. Es por esto que, aunque son de origen protestante, no son cristianos como los demás protestantes y tampoco son evangélicos ya que carecen de la experiencia religiosa y de la manifestación de carismas

de estos últimos. Estas tres organizaciones religiosas han sido bautizadas como paraprotestantes o protestantes marginales.

En cuanto a la palabra evangélico, ésta también se utilizó desde el siglo XVI para llamarles a los seguidores de Martín Lutero, ya que éste había dicho que la doctrina se centraba en el evangelio. Posteriormente los seguidores de Lutero fueron llamados luteranos, pero no lo hicieron ellos mismos sino los enemigos del movimiento. En México y en otros países latinoamericanos, el término evangélico comenzó a utilizarse para referirse a los misioneros o “evangelizadores” que llegaron a estas tierras desde el siglo XIX; con los años evangélico se extendió para referirse también a los conversos. El término adecuado es entonces *evangélico y no evangelista* como suelen decir a veces los desconocedores de estos asuntos. No se debe confundir o mezclar a los conversos de los tiempos presentes con los autores de los evangelios —Mateos, Marcos, Lucas y Juan—, que datan de al menos dos milenios atrás.

Cristianos son todos los creyentes que pertenecen a cualquiera de las dos grandes ramas del cristianismo, al protestantismo y al catolicismo, ya en su versión Ortodoxa del Este o en su versión Romana del Occidente. De los tres términos, protestante, evangélico y cristiano, el último es el más amplio e incluye a los dos primeros. Todos los cristianos creen en la salvación y en la redención de los hombres por la venida de Jesucristo al mundo. En tanto que los católicos consideran al papa como la autoridad universal, los protestantes, tienen la base de sus enseñanzas no en la autoridad de la Iglesia sino en la Biblia de inspiración divina.

Hoy día el apelativo de cristiano se usa en forma a la vez más exclusiva y más inclusiva que en el pasado. Muchas organizaciones religiosas que están fuera del catolicismo, pero que tampoco se incluyen en forma natural a la familia del protestantismo se han dado en llamar cristianas y sus creyentes cristianos. Las organizaciones que se llaman cristianas las reconocemos porque comparten muchos elementos con iglesias protestantes como el uso de la Biblia, la escuela dominical, una participación amplia de los presentes durante el servicio o ritual, el uso de testimonios, un discurso religioso con tendencias apocalípticas. Para llegar a ser miembro de estas iglesias —en el sentido exacto de la palabra—, no se requieren grandes cambios, sino que las más de las veces basta el sincero deseo de la persona de pertenecer al grupo y de “entregarle su

alma al Señor”. Estas agrupaciones no se consideran protestantes puesto que no son parte de ninguna denominación establecida ya sea de tipo histórico, pentecostal o neopentecostal, sino que surgen en forma casi espontánea e independiente y no están incorporadas a ninguna estructura mayor de iglesias. En este sentido el término cristiano es exclusivo pues deja fuera a católicos y protestantes.

Cristiano inclusivo¹² puede ser casi cualquier creyente o libre pensador que elabora en forma personal un universo simbólico de creencias que incluye tanto contenidos cristianos (católico y protestante), como contenidos provenientes de tradiciones no cristianas, a saber, budistas, sintoístas o de la cosmovisión prehispánica. Un cristiano moderno o posmoderno puede muy bien equivaler al “creyente difuso” que según Mardones tiene un abanico tan amplio de posibilidades que puede abrazar “...desde la astrología hasta el budismo zen” (Mardones, 1994: 166).

Los carismáticos pueden ser tanto evangélicos o protestantes como católicos. La palabra carisma procede del griego *kerygma* que significa don o talento. Se llama carismáticos a los individuos que pertenecen a alguna organización religiosa en donde se practican los carismas o manifestaciones del Espíritu Santo. Los católicos carismáticos son llamados renovados del Espíritu Santo y constituyen una corriente que existe en el catolicismo, es decir, siguen formando parte de la institución católica. Pero se distinguen de los demás católicos porque sus misas o rituales contienen un sinnúmero de elementos emotivos que sirven para exaltar la experiencia religiosa como el hablar en lenguas, la curación por la fe, interpretación de lenguas. Entre los protestantes, los grupos carismáticos son los pentecostales y neopentecostales, aunque algunas congregaciones de tipo histórico pueden incorporar prácticas carismáticas en sus rituales y entonces se habla de la pentecostalización del protestantismo. (Hablaemos en forma más extensa sobre esto en la sección sobre pentecostales.)

Las raíces de lo que hoy conocemos como *fundamentalismo* entre las iglesias protestantes se encuentran en la historia de los brotes milenarios en los Estados Unidos entre 1830 y 1840. Se había creado un ambiente de expectación por la segunda venida de Jesucristo. Un grupo de ministros milenaristas comenzó a reunirse desde esta época, llamó la atención de otros ministros y el grupo se extendió en las décadas de 1880 y 1890. Los milenaristas como fueron llamados primero, apoya-

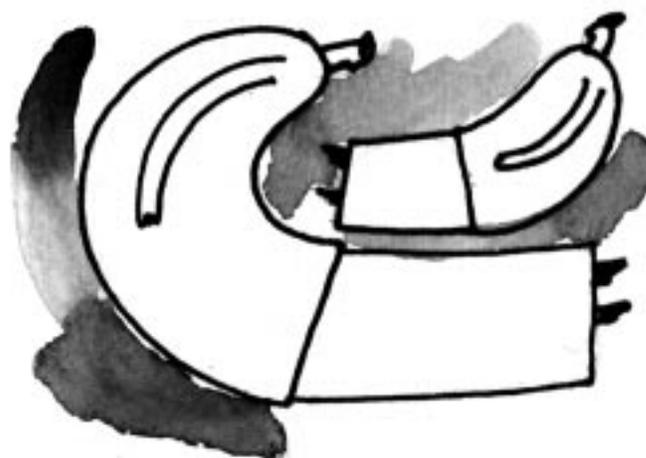
¹² El término “inclusivo” ha sido utilizado por Campiche (1993) quien sostiene que la tendencia a incluir tradiciones religiosas diferentes constituye un rasgo fundamental de la religiosidad contemporánea. No es lo mismo que el sincretismo ya que en éste persiste alguna tradición religiosa como dominante.

ron el trabajo misionero en tierras extranjeras y estaban interesados en defender la autoridad de la Biblia. A principios del siglo XX reaccionaron ante el crecimiento del liberalismo de la época que ellos calificaban como la degeneración social y en 1919 formaron una agrupación llamada *World's Christian Fundamentals Association*. A partir de esta conferencia, sin cambiar sus principios este grupo comenzó a llamarse movimiento milenarista-fundamentalista. Los líderes del movimiento se declaraban en contra de los demonios del modernismo, los descubrimientos científicos, especialmente la evolución, ya que negaban la posibilidad de conocimiento que no fuera derivado de las Sagradas Escrituras. A mediados y fines del siglo XX, la corriente fundamentalista en los Estados Unidos está representada por instituciones educativas, organizaciones de iglesias y organizaciones con intereses especiales que rechazan la legalización del aborto, derechos de los homosexuales y de la mujer, son anticomunistas y luchan por imponer la oración en las escuelas públicas.

Fundamentalistas en nuestro medio se usa para designar a aquellos cristianos (protestantes) que interpretan la Biblia en forma literal; descontextualizan los conceptos bíblicos, son considerados conservadores en lo político. En México no existe una vinculación entre las iglesias protestantes y las organizaciones fundamentalistas de los Estados Unidos.

III. Se parecen entre ellos, pero son distintos

Ahora veremos en qué consisten algunas de las diferencias más importantes entre las diversas iglesias y denominaciones protestantes o de origen protestante. En cuanto a las históricas y las pentecostales existe un consenso general sobre cómo llamarlas, los desacuerdos se dan con respecto a los tres grupos religiosos de origen protestante, pero que no se consideran cristianos. Carlos Garma (1989) elaboró una tipología en la que propone primero, iglesias históricas o denominacionales, iglesias protestantes pentecostales e instituciones religiosas independientes en donde coloca a mormones, testigos de Jehová y adventistas del séptimo día. Felipe Vázquez Palacios (s/f), propuso también



una tipología del protestantismo que derivó de su investigación de campo realizada en Jalapa, Veracruz.¹³

1. Históricas

Se originaron en el siglo XVI, durante la etapa de la Reforma protestante en Europa. Son las herederas de la primera gran ruptura del "campo religioso europeo" que iniciara Martín Lutero en 1517 (Bastian, 1983: 19). Juan Calvino y Martín Lutero fueron los dos reformistas a partir de los cuales las iglesias protestantes se multiplicaron en Europa desde el siglo XVI. En las doctrinas de ambos, se encontraban los principios que facilitaban la sectarización "...como los conceptos de la Iglesia pura, el sacerdocio universal y su consecuente rechazo de la jerarquía y la crítica a la objetividad sacramental" (Bastian, 1990: 32). Lutero trató de mantener la unión entre Iglesia y Estado y terminó subordinando la primera a los poderes de los príncipes. Calvino por su parte, construyó una relación diferente entre Iglesia y Estado en la que cada una de las partes era complementaria y ninguna se subordinaba a los servicios de la otra (Bastian, 1990: 30). Junto con la anglicana,¹⁴ la luterana y calvinista conforman las tres grandes ramas del protestantismo. Mientras que la propagación del luteranismo¹⁵ se redujo a algunas partes de Alemania, básicamente a Escandinavia y a los países nórdicos de Finlandia e Islandia. El calvinis-

¹³ La primera clasificación que se hizo en México sobre iglesias protestantes fue a partir de una encuesta realizada en el estado de Yucatán en 1981 (Fortuny Loret de Mola, 1982).

¹⁴ El anglicanismo surgió en Inglaterra del siglo XVI como parte de la Reforma Protestante de la misma época. Es una forma del cristianismo que incluye a la vez tradiciones de la liturgia católica romana y del protestantismo. Se conoce también como *Church of England* o Iglesia de Inglaterra de donde se derivó el metodismo en el siglo XVIII.

¹⁵ El luteranismo se extendió en los Estados Unidos a partir de las olas de migrantes que se dirigieron hacia la frontera del oeste. Estos grupos de migrantes estaban formados por alemanes, noruegos, suecos, daneses y finlandeses durante los siglos XIX y principios del XX.

mo por su parte, logró prosperar en Inglaterra, Escocia, Francia, Holanda, parte de Alemania y de la Europa Central así como en las colonias de habla inglesa de Norteamérica. En el siglo XVII, integrantes de estas iglesias emigraron a lo que hoy día son los Estados Unidos y finalmente desde el siglo XIX, misioneros norteamericanos y británicos, pero también suecos, alemanes e italianos, las llevaron a América Latina.

Aunque hubo algunos intentos de proselitismo durante el periodo colonial, la Santa Inquisición hizo casi imposible la entrada y expansión del protestantismo en Nueva España. No fue sino hasta fines del siglo XIX que las distintas iglesias iniciaron en forma sistemática a propagar el evangelio protestante en el México Independiente.¹⁶ Son llamadas históricas porque son las herederas lejanas del movimiento de la Reforma Protestante cuando se formaron las primeras iglesias que históricamente disintieron del catolicismo romano. Encontramos entre ellas a la episcopaliana también llamada anglicana, congregacional, luterana, presbiteriana, metodista, bautista, del nazareno y otras. Aunque son las más antiguas en el país no son las mayoritarias entre las protestantes; en 1980 constituían menos del treinta por ciento del total. Durante y después de la Revolución Mexicana muchos de sus integrantes jugaron un papel activo y contestatario en el movimiento político.¹⁷

Son más liberales en su interpretación de la Biblia que las pentecostales, lo que se traduce en un ascetismo también menos extremo que el de aquellos. Sus rituales son formales, se rigen por una estructura más o menos programada que no les permite ser espontáneos y emotivos. Ofrecen la escuela dominical así como varios servicios religiosos cada semana. Cada Iglesia además posee programas de estudio, entretenimiento y actividades diversas como coros, misiones, cocina y deportes, a los que se integran los fieles de acuerdo al sexo, edad y estado civil. Para que los creyentes lleguen a ser miembros plenos deben hacer una "profesión de fe" y ésta se realiza generalmente en la etapa de la adolescencia. La jerarquía católica las llama "los hermanos separados" y los tolera y acepta mejor que a las restantes iglesias protestantes. Son consideradas las iglesias "no católicas" más "serias".

La composición social de estas iglesias es menos amplia que la de la Iglesia católica. Hoy día encontramos entre sus miembros una mayoría perteneciente a las clases medias, un sector limitado de las bajas y menos aún de las clases altas. Los miembros de estas iglesias ya son de la tercera o cuarta generación y casi todas ellas han estado más de un siglo en México. Un alto porcentaje de los miembros son personas con educación universitaria y que laboran en las profesiones libres como las leyes, la medicina, la libre empresa. Su relación con el Estado mexicano aunque al principio fue difícil (en la etapa de la Reforma en 1850), ha sido una relación de respeto y entendimiento mutuo.

2. Pentecostales y neopentecostales

El pentecostalismo protestante nació en los Estados Unidos de Norteamérica durante uno de los periodos de reavivamiento religioso que marcaron la historia en aquel país. En 1906, uno de los primeros conversos que se proclamaron herederos de la tradición de Pentecostés fue un hombre de origen africano, William Joseph Seymour, quien carecía de educación teológica y predicaba en una calle de Los Ángeles (Azusa Street), para empleados domésticos pobres, empleados de limpieza y otros trabajadores similares. El movimiento pentecostal emergió entre los desheredados y marginados de la sociedad. Surgió como un movimiento que prometía redimirlos a través del poder de espíritu (Cox, 1995: 24; Bloom, 1992: 173 y Hollenweger, 1991: 1).

El origen del pentecostalismo en México se remonta a las primeras décadas del siglo XX cuando misioneros norteamericanos que pertenecían al movimiento fundamentalista iniciaron sus actividades proselitistas (Bastian, 1983, 1990) en los estados del norte de la República Mexicana. Muchos mexicanos que habían emigrado a los Estados Unidos debido al conflicto revolucionario (1910/1920), a su regreso trajeron a México el nuevo evangelio y fueron el origen de muchos movimientos religiosos nativos que hoy se han transformado en grandes iglesias que traspasan la frontera mexicana. Al igual que en los Estados Unidos, los primeros pentecostales en México aparecieron entre las masas

¹⁶ Para mayor información sobre la historia del protestantismo en México desde sus inicios en el siglo XIX, consultar las obras de Jean Pierre Bastian (1983, 1989, 1990, 1990a y 1994). Véase también Espejel López y Ruiz Guerra (1995), y en particular para las raíces del protestantismo en Jalisco, Dorantes González, 1996 y 1997. Ya existe en México un conjunto importante de estudios que inició Jean Pierre Bastian en la década de 1980 pero que hoy día se ha incrementado y cuenta con muchos análisis históricos monográficos de las diferentes iglesias históricas. Muchos de éstos han sido producidos por las mismas iglesias y otros por creyentes protestantes profesionales de la historia.

¹⁷ Bastian en su obra *Los disidentes...* (1989) y en decenas de otros artículos publicados, realizó un análisis extenso y profundo sobre la génesis de las iglesias históricas decimonónicas, la formación de grupos liberales asociados a éstas y su participación en la lucha revolucionaria de 1910-1920. Ver también Baldwin, 1990 y Macín, 1983 y 1985.

marginadas del campo y desarraigadas de las ciudades, entre campesinos pobres, indígenas, desempleados y en general entre aquellos sectores sociales descontentos y desfavorecidos de la sociedad global. En México existen cientos de iglesias pentecostales distintas. Desde las *asambleas de Dios* que es un movimiento universal, hasta pequeñas misiones o iglesias/congregaciones únicas que surgen en forma espontánea y que no están vinculadas a instituciones mayores. La Iglesia apostólica de la fe en Cristo Jesús y la luz del mundo, son dos instituciones que se originaron en suelo mexicano en los años treinta de este siglo y en el presente cuentan con congregaciones en muchos países sobre todo de Centroamérica, pero también en muchos países del Cono Sur. La segunda Iglesia declara tener más de cuatro millones de adherentes en el mundo. En las poblaciones rurales del país sobre todo en los estados del sureste, encontramos con frecuencia que conviven unas cuatro o cinco denominaciones pentecostales en un mismo poblado. En las ciudades grandes y medias, hay iglesias pentecostales establecidas o tradicionales, o aquellas que forman parte de una institución mayor como las asambleas de Dios, pero también con frecuencia existen en las colonias de los sectores sociales bajos, brotes de misiones y congregaciones de tipo pentecostal que no siempre están vinculadas a una institución mayor.

A partir de los años cincuenta, se multiplicaron tanto el número de iglesias como de seguidores y esta fe se expandió en forma considerable en las ciudades y en el campo. Pocos años después de su entrada a México lograron sobrepasar en número de creyentes a los protestantes históricos. En los años ochenta los pentecostales representaban el 70 por ciento de todos los protestantes mexicanos. El paradigma pentecostal se caracteriza por tener una tradición oral que predomina sobre la escrita, una teología narrativa y de experiencia personal que permite una amplia participación en los niveles de reflexión, oración y dirección, por la manifestación y el uso de sueños, visiones y revelaciones. Se centran en la tercera persona de la Santísima Trinidad, es decir, el Espíritu Santo que se manifiesta frecuen-

temente entre los creyentes a través de la *glossolalia* o hablar en lenguas, los testimonios personales y la conversión como una experiencia personal. En donde quiera que surge, el pentecostalismo incorpora y se apropia de las tradiciones locales y las reformula (Martin, 1990; Garma, 1989; Fortuny, 1994 y 1995). En otras palabras, el éxito del pentecostalismo en México y en el resto del orbe se atribuye a su capacidad para adaptarse a las realidades locales.

Como la experiencia religiosa juega una función central, los servicios religiosos pentecostales se caracterizan por un alto emocionalismo y espontaneidad. Aunque sí exista una estructura a seguir en los rituales, es la espontaneidad la que prevalece. Los líderes de las congregaciones pueden o no tener preparación formal en el ministerio de la predicación. Cuando la tienen consiste, en cursos que duran de uno a tres años o menos en un seminario, y esta preparación intelectual no alcanza a separarlos o distinguirlos en forma drástica de sus fieles. Por tanto, los miembros pueden identificarse fácilmente con sus líderes y también pueden llegar a ser predicadores en muchas ocasiones por una mera revelación. Esta dinámica en la formación de ministros entre los pentecostales es una causa importante de la continua multiplicación de nuevas iglesias.

El neopentecostalismo¹⁸ constituye la más reciente expresión del pentecostalismo. En México las primeras agrupaciones de este tipo surgieron en la década de los años setenta, y prefirieron las ciudades medias o grandes a las áreas rurales. Comparten con los pentecostales la centralidad que le atribuyen a los dones de la tercera persona de la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo; se distinguen de ellos fundamentalmente porque la normatividad es más relajada entre los neopentecostales. En algunas organizaciones pentecostales¹⁹ existe una serie de regulaciones aplicadas a la población femenina (uso del velo durante los servicios religiosos o en el interior del templo, el largo de la falda y del cabello, la prohibición de usar pantalones largos y/o cortos), que han desaparecido entre los nuevos creyentes. Asimismo se han hecho más flexibles res-

¹⁸ En México se han hecho pocos estudios sobre neopentecostales. David Tinoco Collantes (1997) realizó una investigación sobre dos grupos de este tipo en la ciudad de Guadalajara (1996/97) y su tesis (licenciatura en antropología) está todavía en proceso de terminación. ("Entre la formalidad y la espontaneidad. La identidad entre jóvenes neopentecostales de Guadalajara"). Tinoco estudió dos iglesias una llamada centro cristiano Juan 14: 6 conformada por una feligresía en su mayoría de las clases medias y centro cristiano restauración ágape compuesta por individuos de las clases bajas.

¹⁹ Estas prohibiciones están presentes en iglesias como la apostólica de la fe en Cristo Jesús y en la Iglesia luz del mundo en donde las mujeres además no pueden usar joyas (con la excepción del reloj) ni maquillaje. En la primera Iglesia, las mujeres jóvenes de la segunda generación de creyentes han intentado que se eliminen estas regulaciones; una joven puede ser sancionada por las autoridades si asiste al templo vestida en forma incorrecta. La sanción generalmente equivale a una expulsión temporal de las actividades del templo, esto acarrea desaprobación social de la comunidad religiosa hacia la chica culpable y como consecuencia una autodevaluación de su persona.

pecto de su relación con el mundo profano, “pagano”; mientras que muchos pentecostales se someten a restricciones para acudir al cine, al teatro, incluso mirar televisión o videos, leer cierto tipo de literatura, decir “malas palabras”, entre los neopentecostales este tipo de restricciones ha dejado de tener importancia. El tabaquismo, las bebidas alcohólicas y las drogas siguen siendo universalmente prohibitivas no sólo entre pentecostales sino entre todos los protestantes.

En los aspectos teológicos y litúrgicos o relativos a rituales existe una mínima o ninguna diferencia entre los dos tipos de pentecostales. Más bien lo que los distingue es que los nuevos grupos sostienen una relación con la sociedad más abierta y accesible a las costumbres modernas, que son clasificadas por los pentecostales tradicionales como pecaminosas. La génesis y la composición social de los neopentecostales explica el porqué de la relajación en el ascetismo. Algunas han surgido a partir de ex líderes de iglesias históricas o pentecostales.

Otras se han originado a partir de grupos de personas que pertenecieron a alguna Iglesia protestante (histórica o pentecostal) o estuvieron vinculados informalmente con creyentes protestantes. Incluso existen casos en los que los fundadores de una agrupación neopentecostal eran laicos del movimiento carismático católico (Wilson E., 1997: 146). Los grupos de adeptos están conformados por individuos de las clases medias, aunque también encontramos miembros de las clases bajas. Al parecer estas nuevas organizaciones son atractivas entre los sectores medios porque además de constituir espacios sagrados más relajados, también funcionan como medios en donde es posible extender sus relaciones sociales. Debido a que las prohibiciones a que se someten son menos visibles, los individuos

que se adhieren a las iglesias neopentecostales sufren menos crítica y animadversión de parte de la sociedad global. El neopentecostalismo es una forma nueva de religiosidad “que ha respondido tanto al protestantismo histórico con su emocionalidad, como al pentecostalismo tradicional con su integración al mundo” (Tinoco Collantes, 1997: 20).

3. Paraprotestantes o protestantes marginales

Las categorías paraprotestantes o protestantes marginales incluyen a tres organizaciones religiosas, los adventistas del séptimo día, los testigos de Jehová o sociedad de la torre del vigía y los mormones o la Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días. Las tres organizaciones son excluidas de los grupos cristianos porque Jesucristo ya no posee un *status* divino para ellos. Ellos mismos tampoco se consideran cristianos junto con los demás. No siguen el dogma de la Santísima Trinidad en la misma forma en la que lo hacen los otros protestantes. Estos tres grupos religiosos comparten muchos elementos, en primer lugar los tres se originaron en los Estados Unidos en la etapa del reavivamiento religioso que experimentó ese país en el siglo XIX. En virtud de su común origen sociohistórico heredaron muchos contenidos de la tradición del protestantismo anglosajón norteamericano. Son religiones de libro junto con los demás protestantes (históricos y pentecostales), pero han agregado a lo largo de su desarrollo prácticas y creencias que los alejan de sus ancestros protestantes. Los mormones por ejemplo además de la Biblia poseen El Libro del Mormón como parte fundamental de su doctrina, y han elaborado innumerables libros en los que se reinterpreta la Biblia.

Los testigos de Jehová y los adventistas del séptimo día consideran como una parte central de su doctrina la segunda venida de Jesucristo aunque en diferentes términos, en este sentido son grupos religiosos milenaristas y apocalípticos. Un rasgo interesante que comparten mormones y testigos es su capacidad de adaptación a la vida moderna, a los adelantos tecnológicos y selectivamente a la ciencia también. Por esto se le ha caracterizado a los últimos como una asociación cultural de masas.

4. Principios que comparten protestantes y paraprotestantes

Ascetismo es la prohibición de una serie de actividades relacionadas con la carne en oposición al espíritu. Estas prohibiciones asumen una gran variedad de una



Iglesia a otra, pero para todas o casi todas implican el abstenerse de bebidas alcohólicas, tabaco y en general de drogas que puedan causar daño al organismo. El ascetismo que caracteriza a los protestantes fue llamado por Weber “ascetismo intramundano” porque no se rechaza al mundo exterior, secular y profano —como lo hace el místico—, sino que el creyente forma parte de ese mundo y hace suya la responsabilidad de cambiarlo a través de su vida cristiana. Los pentecostales extienden el ascetismo a la negación de actividades como el baile, cine, teatro, corridas de toros e incluso restricciones en el vestido y ornamentos de la mujer. La Iglesia adventista del séptimo día prohíbe la ingestión de carne de puerco, de animales sin escamas que vivan en el agua y de otros más siguiendo los mandatos bíblicos del Levítico y Deuteronomio literalmente.²⁰ Entre los mormones está prohibido beber té y café por la cafeína que contienen, sin embargo las bebidas de cola no se incluyen en esta proscripción. Los testigos de Jehová no pueden ingerir alimentos que provengan de la sangre de los animales, sin embargo sí pueden tomar bebidas alcohólicas con moderación.²¹

La *ética protestante*. La práctica del ascetismo está relacionada con la “ética del protestantismo”, analizada en forma amplia y extensa en la obra de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904). La ética protestante es la dedicación al trabajo secular como si éste fuera un llamado de Dios, asimismo puede entenderse como la orientación hacia el progreso material.²² El impacto de la ética protestante entre los creyentes varía según los tipos de iglesias y también de acuerdo a la composición social y económica de las mismas. La dedicación al trabajo productivo, el mejoramiento en los índices de la educación formal y el relativo ahorro adquirido en virtud de la práctica del ascetismo permitió que los integrantes de las iglesias históricas después de la lucha revolucionaria y en los años cincuenta y sesenta obtuvieran mejores posiciones sociales y económicas dentro de la sociedad global y, por

tanto, que pasaran a formar parte de las clases medias, (bajas, medias y altas) de nuestro país.

La mayoría de los pentecostales pueden ser clasificados como parte de la clase trabajadora, pero también encontramos importantes sectores entre ellos que pertenecen a las clases medias (media y alta). Aunque en sus inicios los pentecostales emergieron entre las clases sociales bajas, los desheredados, los oprimidos, su nuevo estilo de vida les ha permitido ascender en la escala social y económica (Hollenweger, 1991; Garma, 1987; Martín, 1990). Según Manuel Gaxiola,²³ los pentecostales están en proceso de transformarse en las elites de los protestantes. En las ciudades más grandes del país como el Distrito Federal, Guadalajara y Monterrey han surgido iglesias pentecostales integradas principalmente por personas provenientes de las clases medias. Sin embargo, la movilidad social experimentada por estos creyentes, no puede ser atribuida en forma automática a la ética protestante sino a una serie de factores del entorno socioeconómico que favorecen estos cambios. Las condiciones estructurales que causan la desigualdad de ingresos, el desempleo y los índices extraordinarios de pobreza que prevalecen hoy en México no pueden ser superados por la sola ética protestante.²⁴

Entre los paraprotestantes también varían los efectos de la ética protestante. Entre los mormones mexicanos se ha observado la fuerte presencia de una orientación al progreso material (Clawson, 1984; Fortuny, 1996). En muchos de los casos estudiados se demuestra que los conversos adquieren más altas expectativas de la vida y mejor educación que las generaciones precedentes (Fortuny, 1995). Entre los testigos de Jehová no existe una orientación hacia el progreso material tan precisa y explícita como la de los mormones. Para los testigos, el materialismo constituye un peligro y una desviación de sus actividades espirituales, sin embargo, la práctica de un ascetismo rígido los conduce a tener un sistema de vida ordenado y estructurado,

²⁰ Por ejemplo en Levítico 11: 7 dice: “También el cerdo, porque tiene pezuñas hendidas, pero no rumia, lo tendréis por inmundo” 11: 9 “Esto comeréis de todos los animales que viven en las aguas: todos los que tienen aletas y escamas en las aguas del mar, y en los ríos, esto comeréis”.

²¹ En mi experiencia de trabajo de campo con testigos de Jehová en la ciudad de Guadalajara que pertenecen a los sectores sociales medios altos, jamás he observado que ninguno de ellos tomara una cerveza u otra bebida que contenga alcohol.

²² En *Economía y Sociedad*, Weber explica que la ausencia de la confesión y de la dispensa por la gracia sacramental, tanto en el judaísmo como en el protestantismo, influyeron “...de un modo enorme en el sentido del desarrollo de una formación de vida ético-racional...” (1981: 442).

²³ Comunicación oral en enero de 1997 con Manuel Gaxiola. Gaxiola posee un doctorado en teología de una universidad norteamericana y ha sido integrante desde su niñez de la Iglesia pentecostal, Iglesia apostólica de la fe en Cristo Jesús, en donde ha ocupado posiciones de autoridad a nivel nacional.

²⁴ Casillas (1989-194) presenta los resultados de un estudio realizado en tres ciudades del norte del país: Tijuana, Ciudad Juárez y Matamoros en donde es posible apreciar que la mayoría de los integrantes de organizaciones protestantes (incluye históricas, pentecostales, mormones, testigos de Jehová y adventistas), de estas ciudades pertenecen al sector de bajos ingresos.

que les permite a la vez una movilidad social ascendente. Hoy día encontramos entre los testigos una composición social que atraviesa todas las clases, pero esto se explica a partir de otros fenómenos sociales tales como la secularización y modernización. En otras palabras podemos decir que en general la actitud hacia el progreso entre los protestantes es un elemento catalizador, pero de ninguna manera es determinante del ascenso social y económico en forma aislada.

Relaciones con el Estado mexicano. El principio protestante calvinista concerniente a que la Iglesia y el Estado son complementarios entre ellos, de tal forma que ni la Iglesia intenta la dominación del Estado ni éste pretende subordinarla, facilitó la emergencia y crecimiento de las iglesias protestantes en México a pesar de la existencia, por un lado de una fuerte Iglesia católica y por el otro de un Estado no sólo laico sino anticlerical. En la retórica de los ministros y autoridades protestantes siempre está presente el milenarismo principio bíblico sobre darle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, para subrayar la separación de las cosas del Estado de las de Dios. La historia de los protestantes en México, con pocas excepciones, dice que se han limitado a cumplir en forma casi religiosa con las leyes constitucionales y con las autoridades, que consideran como su héroe especial al Benemérito de las Américas, Benito Juárez porque representa para ellos, no sólo la libertad e igualdad de credos, sino también la separación de Iglesia y Estado y en la práctica una política que inició el debilitamiento del poder de la Iglesia católica. La participación en el movimiento de la Revolución de 1910 de integrantes de iglesias históricas que jugaron un papel de protagonistas, es una de las excepciones (Bastian, 1989). En general la relación Estado/iglesias protestantes ha sido una, carente de animosidad, en la que el Estado las reconoce y les otorga un *status* igualitario (por lo menos en la letra) y las iglesias asumen y reconocen a la vez a las autoridades políticas. Sin embargo esta aparente relación armoniosa ha sido interrumpida por los recientes acontecimientos de Chiapas, ya que voceros del gobierno estatal o federal han culpado en varias ocasiones a los dirigentes de iglesias evangélicas de los crímenes cometidos en la comunidad de Acteal en diciembre de 1997.²⁵

Los testigos de Jehová en particular han tenido una historia de relaciones complicadas y difíciles con el Estado mexicano, pero hay que tener presente que esta organización religiosa por ser antigubernista y hasta

cierto grado aislacionista de la sociedad en la que existe, se ha caracterizado por mantener relaciones de enfrentamiento con casi todos los gobiernos de los países hasta que logran imponer sus derechos como grupo disidente, como lo hicieron en Estados Unidos, Canadá y en muchos otros países europeos. En México sus dificultades casi siempre han sido en el campo de la educación debido a que los escolares que son testigos de Jehová son expulsados de las escuelas oficiales porque se niegan a rendir honores a la bandera nacional o a cantar el himno nacional (Fortuny, 1996; Garma, 1994). Hoy día cuentan con muchos más recursos para defenderse y han recurrido a la Comisión Nacional de Derechos Humanos para resolver a su favor muchos de los casos de escolares expulsados.

Algunas ideas sobre lo dicho

Las últimas páginas de este escrito dan cuenta de una parte de la diversidad religiosa que existe hoy día en nuestro país. Diversidad que no sólo se refiere a católicos y protestantes sino que significa asimismo, diversidad de asociaciones al interior del protestantismo. No hemos hablado sin embargo, de muchas otras formas religiosas que también componen el todo sagrado de México: los innumerables nuevos movimientos religiosos que irrumpieron en nuestra realidad desde hace casi dos décadas. Los movimientos, redes y el consumo cultural disperso de la llamada Nueva Era (C. Gutiérrez Zúñiga, 1996). Los hay con tendencias ecologistas, con elementos de la cosmovisión prehispánica mesoamericana o americana, con contenidos provenientes de tradiciones culturales orientales, y claro muchos de ellos incorporan a la vez insumos de la tradición cristiana. También forman parte de este escenario, las cosmovisiones prehispánicas de los grupos étnicos de México, quienes se resisten heroicamente a desaparecer aunque sí se transforman y refuncionalizan. Son estas últimas tradiciones las que son más nuestras, y en una forma u otra han impactado desde el principio histórico de nuestra nación, casi todas las formas religiosas que vinieron después.

Aunque vivamos una época en la que sea aparentemente difícil trazar fronteras entre lo propio y lo ajeno, por la fuerza de la globalización, nuestra herencia prehispánica, colonial, nuestras especificidades regionales y locales y nuestra peculiaridad nacional permean

²⁵ Los sucesos recientes de Chiapas se han dado con una rapidez tan extraordinaria e implican procesos sociales, económicos y políticos tan complejos y muchas veces violentos, que no creemos que sea posible dar una opinión objetiva y adecuada al respecto, sino hasta que se hayan producido mayor número de estudios sobre la problemática.

con más o menos intensidad la forma en la que experimentamos lo religioso. Por esto los modelos teóricos importados, muchas veces no alcanzan a explicar esta realidad y en lugar de servir como lentes amplificadores funcionan como vidrios que opacan los fenómenos o los distorsionan.

Creemos que los grupos religiosos para que sean estudiados desde una perspectiva antropológica o sociológica, debían ser observados desde el punto de vista específico de cada grupo. Sugerimos por ello, abandonar —o utilizar con cautela—, aquellas tipologías importadas y sistemas clasificatorios que encasillan arbitrariamente a las organizaciones y a sus integrantes. Los grupos religiosos, tanto al nivel de la teoría como al nivel de la vida cotidiana, debían ser considerados en sus mismos términos. En esa forma contribuiríamos a construir una sociedad que ya no sólo tendría diversidad sino también pluralidad y tolerancia religiosas.

Bibliografía

- BALDWIN, DEBORAH V.
1990 *Protestants and the Mexican Revolution. Missionaries, Ministers and Social Change*, University of Illinois Press.
- BASTIAN, JEAN PIERRE
1983 *Protestantismo y sociedad en México*, Ediciones Cupsa, México.
1989 *Los disidentes: sociedades protestantes y Revolución en México, 1872-1911*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, México.
1990 *Historia del protestantismo en América Latina*, Ediciones Cupsa, México.
1994 *Protestantismos y modernidad Latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, México.
1997 "Los efectos sociales y políticos de la desregulación religiosa en México", en *Eslabones. Revista Semestral de Estudios Regionales*, julio-diciembre, núm. 14, pp. 16-27.
- BASTIAN, JEAN PIERRE, COMP.
1990a *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, Cehila/Fondo de Cultura Económica, México.
- BECKFORD, JAMES A.
1975 *The Trumpet of Prophecy*, Blackwell, Oxford.
1985 "Religious Organizations", en Phillip E. Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles y Londres pp. 125-138.
- BLOOM, HAROLD
1994 *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BOURDIEU, PIERRE
1971 "Une interpretation de la theorie de la religion selon Max Weber", en *Archives Europeennes de Sociologie*, vol. XII, pp. 3-21.
- 1971a "Genese et structure du champ religieux", en *Revue Francaise de Sociologie*, vol. XII, pp. 295-334.
- CAMPICHE, ROLAND J.
1993 "Individualisation du Croire et recomposition de la religion", en *Arch. de Sc. Soc. Des Rel*, enero-marzo, pp. 117-131.
- CASILLAS, RODOLFO
1989 "Una nueva aurora para las utopías religiosas: líneas de análisis de sus contenidos sociales", en *Frontera Norte*, vol. 1, enero-junio, pp. 175-195.
- CLAWSON, DAVID L.
1984 "Religious allegiance and development in rural Latin America", en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, núm. 26, pp. 499-524.
- COX, HARVEY
1995 *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in The Twenty-First Century*, Addison-Wesley, Reading, Mass.
- DE LA TORRE CASTELLANOS, R., A. DORANTES GONZÁLEZ, P. FORTUNY LORET DE MOLA Y C. GUTIÉRREZ ZÚÑIGA
1997 "Tradición religiosa y secularización en Guadalajara", en *Eslabones. Revista Semestral de Estudios Regionales*, julio-diciembre, núm. 4, pp. 130-149.
- DORANTES GONZÁLEZ, ALMA
1996 "Primeras etapas del protestantismo en Jalisco", en *Estudios Jaliscienses*, núm. 24, mayo, pp. 5-18.
1997 *Tolerancia, clero y sociedad de Guadalajara*, ponencia presentada en el Encuentro sobre Estudios Históricos, diciembre.
- ESPEJEL LÓPEZ, L. Y R. RUIZ GUERRA, COORDS.
1995 *El protestantismo en México (1850-1940). La Iglesia Metodista Episcopal*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- FORTUNY LORET DE MOLA, PATRICIA
1982 "Inserción y difusión del sectarismo religioso en el campo yucateco", en *Yucatán: Historia y Economía. Revista de análisis socio-económico regional*. Universidad de Yucatán, septiembre-octubre, pp. 3-23.
1994 "El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán", en *Nueva Antropología*, vol. XIII, núm. 45, pp. 49-63.
1995 *On the Road to Damascus: Pentecostals, Mormons and Jehovah's Witnesses in Mexico*, tesis de doctorado.
1996 "Mormones y testigos de Jehová: la versión mexicana", en Gilberto Giménez, coord., *Identidades religiosas y sociales en México*, IFAL/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, México, pp. 175-215.
- GARMA NAVARRO, CARLOS
1987 *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, Instituto Nacional Indigenista, México.
1989 "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México", en *Cristianismo y Sociedad*, vol. XXVII/3, núm. 101, pp. 89-101.
1994 "El problema de los testigos de Jehová en las escuelas mexicanas", en *Nueva Antropología*, vol. XIII, núm. 45.
- GIMÉNEZ, GILBERTO
1988 *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos socio-gráficos y estadísticos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología

- Social/Secretaría de Educación Pública (Cuaderno de la Casa Chata, núm. 161), México.
- GUTIÉRREZ ZUÑIGA, CRISTINA
1996 *Nuevos movimientos religiosos: la 'Nueva Era' en Guadalajara*, El Colegio de Jalisco, Guadalajara, 137 pp.
- HERVIEU-LÉGER
1996 "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", en Gilberto Giménez, coord., *Identidades religiosas y sociales en México*, IFAL/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, México, pp. 23-45.
- HOLLENWEGER, WALTER J.
1991 *The Pentecostal Elites and the Pentecostal, A Missed Dialog?*, ponencia presentada al Congreso Pentecostal/Charismatic Movements Worldwide, University of Calgary, Canadá, pp. 1-5.
- JOHNSON, BENTON
1963 "On Church and Sect", en *American Sociological Review*, núm. 28, pp. 539-549.
- JUÁREZ CERDI, ELIZABETH
1995 *¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos de Yajalón, Chiapas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Serie Antropología Social), México.
- JULES-ROSETTE, BENNETTA
1985 "The Sacred and Third World Societies", en Phillip E. Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles y Londres, pp. 215-233.
- MACIN, RAÚL
1983 *Lutero: presencia religiosa y política en México*, Editorial Nuevomar, México.
1985 "Los protestantes y las luchas populares en México", en Martin De la Rosa y Charles A. Reilly, *Religión y política en México, Siglo XXI*, pp. 313-327.
- MADURO, OTTO
1982 *Religion and Social Conflicts*, Orbis Books, Nueva York.
- MARDONES, JOSÉ MARÍA
1994 *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, Editorial Verbo Divino, Navarra.
- MARTIN, DAVID
1990 *Tongues of fire. Explosion of Protestantism in Latin America*, Basil Blackwell, Oxford.
- MARTÍNEZ ASSAD, CARLOS
1997 "¿Existe la diversidad religiosa en México?", en *Eslabones. Revista Semestral de Estudios Regionales*, julio-diciembre, núm. 14, pp. 4-15.
- MONSIVÁIS, CARLOS
1998 "Se necesita no tener madre...", en *Proceso*, núm. 1118, 5 de abril.
- NIEBUHR, H. RICHARD
1957 *The Social Sources of Denominationalism*, Meridian Books, Nueva York.
- STARK, RODNEY
1985 "Church and Sect", en Phillip E. Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, pp. 139-149.
- TINOCO COLLANTES, DAVID
1997 "Entre la formalidad y la espontaneidad. Jóvenes neopentecostales de Guadalajara", Borrador de tesis de licenciatura en Antropología Social.
- TROELTSCH, ERNST
1931 *The teachings of Christian Churches*, Macmillan, Nueva York.
- VARIOS AUTORES
1980 *Biblia anotada de Scofield*, Publicaciones Españolas, Hollywood, Florida.
- VÁZQUEZ PALACIOS, FELIPE
s/f *El protestantismo en Xalapa*, Gobierno del Estado de Veracruz (Colección V Encuentro), Veracruz.
- WEBER, MAX
1964 *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston.
1981 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.
1985 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Counterpoint, Londres.
- WILSON, BRYAN
1958 "Apparition et persistence des sectes dans un milieu social en evolution", en *Archives de Sociologie des Religions*, núm. 5, pp. 140-150.
1959 "An analysis of sect development", en *American Sociological Review*, vol. 24, núm. 1, pp. 3-15.
1961 *Sects and Society*, Heinemann, Londres (trad. al español como *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid, 1970).
1966 *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*. C.A. Watts & Co., Londres.
1968 "Religious Organizations", en David Sills, ed., *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 4, pp. 428-437, Macmillan, Nueva York.
1969 *La religión en la sociedad*, Editorial Labor, Barcelona.
1970 *Religious Sects*, Widenfeld & Nicolson, Londres.
1973 *Magic and Millennium: A Sociological Study of Religious Movements Among Tribal and Third-World Peoples*, Harper and Row, Nueva York.
1979 "The Return of the Sacred", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, núm. 18, otoño, pp. 268-280.
1982 *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford.
1985 "Secularization: The Inherited Model", en Phillip E. Hammond, ed., *The Sacred in a Secular Age*, Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, pp. 9-20.
- WILSON, EVERETT
1997 "Guatemalan Pentecostals. Something of their own", en Edward L. Cleary y Hannah W. Stewart-Gambino, *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Westview Press, Colorado, pp. 139-162.