

El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica

RAMIRO JAIMES MARTÍNEZ*

Resumen: Este trabajo reflexiona sobre la construcción del neopentecostalismo como objeto de estudio y sobre la utilidad del concepto como herramienta analítica. Para hacerlo, se presenta el origen del término y del movimiento religioso, se identifican sus limitaciones y alcances y se analiza la relación de la categoría con la teoría de la secularización. Finalmente se propone considerar al neopentecostalismo como carismático evangélico, un movimiento religioso diferente al pentecostalismo, el cual puede estudiarse desde una doble perspectiva sociológica e histórica.

Abstract: This study reflects on the construction of Neo-Pentecostalism as an object of study and on the use of the concept as an analytical tool. To this end, it presents the origin of the term and the religious movement, identifies its limitations and scope and analyzes the link between the category and the theory of secularization. Lastly, it seeks to regard Neo-Pentecostalism as charismatic evangelical, a religious movement that is different from Pentecostalism, which can be studied from a dual perspective-both sociological and historical.

Palabras clave: movimientos religiosos, protestantismo, secularización, formación de conceptos, neopentecostalismo.

Key words: religious movements, Protestantism, secularization, formation of concepts, neo-Pentecostalism.

INTRODUCCIÓN

A través de entrevistas en la Iglesia Evangélica San Pablo, en Tijuana, pregunté a 53 congregantes cuál había sido su respuesta a la pregunta censal sobre pertenencia religiosa. La gran mayoría respondió “cristianos” o “cristianos evangélicos” y dos respondieron que no tenían religión. Ninguno se definió a sí mismo como pentecostal o neopentecostal (Jaimes, 2007: 104). En el censo de 2000, este tipo de

* Doctor en ciencias sociales por El Colegio de la Frontera Norte. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de Baja California. Temas de especialización: cambio religioso en México, historia de las iglesias evangélicas, religión y procesos fronterizos, sociología de la religión. Calzada Universidad 14418, Parque Industrial Internacional Tijuana, Tijuana, B.C., C.P. 22390. Tels.: 01 (664) 682-1696, ext. 108, y 01 (664) 682-1696. Correos electrónicos: <rjaimesm@yahoo.com> y <rjaimes@uabc.edu.mx>.

respuestas debían registrarse en una subcategoría cuyo objetivo principal era captar a los creyentes evangélicos que no se identificaran con las agrupaciones tradicionales, como los “protestantes históricos” o los “pentecostales”.¹ Esto entraña un problema para el análisis del fenómeno religioso evangélico,² pues las iglesias como San Pablo son consideradas como “neopentecostales” por los especialistas, es decir, una variación más reciente del movimiento pentecostal.

Sin embargo, que los congregantes de este tipo de iglesias no se asuman como nuevos pentecostales tiene múltiples implicaciones teóricas y metodológicas en el estudio del fenómeno religioso. Una de estas implicaciones es la definición tanto del bagaje conceptual como de las herramientas analíticas y metodológicas. En este sentido, el censo resulta un buen ejemplo para ilustrar dicha contradicción entre las autoadscripciones individuales y las categorías analíticas: Si las respuestas que los creyentes que conceptualizamos como nuevos pentecostales dieron a los entrevistadores censales fueron similares a las del trabajo de campo realizado en Tijuana, entonces seguramente no se registraron dentro de la subcategoría diseñada para tal fin y pudieron ubicarse indistintamente en otras subcategorías o categorías, como “Otras evangélicas” o “Sin religión”. En este trabajo se tratará la pertinencia de las categorías analíticas utilizadas por sociólogos, antropólogos e historiadores para estudiar el llamado “neopentecostalismo”.

¹ La subcategoría censal “Otras evangélicas” incluye todas las religiones identificadas como “Evangélicas no pentecostales”, así como todas las declaraciones correspondientes a “Evangélica” y “Cristiana”. Por supuesto, los encargados del censo saben que esta respuesta no implica que el entrevistado no sea pentecostal (INEGI, 2001).

² El término “evangélico” es demasiado amplio para hacerle justicia en un espacio breve. Dicho término ha tenido muchos significados en los casi cinco siglos en que se le ha asociado a las diversas iglesias protestantes, es decir, las que se originaron en la reforma protestante del siglo XVI y en los movimientos puritanos y revivalistas desde el siglo XVII hasta la actualidad en las religiones del mundo Atlántico (Gran Bretaña y Estados Unidos, principalmente). Etimológicamente viene del griego, y significa “buenas nuevas”, las noticias de salvación en Cristo-Jesús. En la actualidad designa: 1. Una forma de identidad colectiva supradenominacional entre las iglesias de tradición protestante, la cual se fortalece en ideas y doctrinas como la autoridad de la Biblia, la competencia del creyente, la salvación por gracia y fe personal y la obra redentora de Cristo. 2. Un movimiento fundamentalista que busca una serie de reivindicaciones conservadoras en diversos ámbitos como la familia, las políticas educativas, el aborto, entre otras. 3. Una reivindicación de los sectores teológicamente liberales, proecuménicos e impulsores de una eclesiología con compromiso social, educativo y a favor de los derechos de las minorías.

En última instancia, ésta es una cuestión que atañe a la manera en que las ciencias sociales han representado dicha manifestación religiosa como tema de estudio, considerando que no se puede disociar la manera de nombrar al fenómeno que se pretende estudiar de la construcción metodológica que hace posible dicho estudio. En este artículo se busca reflexionar sobre este proceso, es decir, sobre la construcción del neopentecostalismo como objeto y sujeto de investigación a través de su análisis como herramienta analítica. Para ello, en el primer apartado se estudia brevemente la trayectoria del movimiento y las formas de nombrarlo; en el segundo se revisa cómo se ha analizado el neopentecostalismo en las ciencias sociales; en el tercero se examinan las limitaciones de sus referentes conceptuales; y en el último se trata el peso de la perspectiva de la secularización en el estudio del cambio religioso en México.

UN TRABAJO PARA LA HISTORIA: ORIGEN DEL TÉRMINO “NEOPENTECOSTALISMO”

Una breve revisión de los trabajos que tratan sobre el origen del término neopentecostalismo, y el del mismo movimiento religioso, nos indica la necesidad de historizar la cuestión. Es decir, realizar un esfuerzo de exploración y valoración de las diversas fuentes que tratan sobre los movimientos neopentecostales y/o *carismáticos* desde los años cincuenta. Por lo regular, quienes nos interesamos en el tema tomamos estos datos de los textos de nuestros predecesores (las primeras generaciones de sociólogos y antropólogos interesados en el fenómeno religioso desde los años ochenta), quienes, a su vez, los obtuvieron generalmente de fuentes secundarias confesionales.³ Para esta investigación se buscó la información más antigua sobre el neopentecostalismo, en el entendido de que esto no necesariamente significa que dicha información sea la “verdadera”.

Esta información proviene de una tesis de licenciatura en antropología social cuyo autor, David Tinoco, cita los trabajos de Heinrich Schäfer,

³ Por ejemplo, uno de los autores más consultados por los estudios del pentecostalismo en México es Manuel J. Gaxiola, un importante ministro de culto de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, autor de *La serpiente y la paloma*, una crónica de dicha iglesia. En este sentido, no existe ningún problema en utilizar este tipo de fuentes, pues son necesarias e imprescindibles, como las crónicas de los primeros frailes mendicantes en México lo son para la historia de la Iglesia católica. Sin embargo, es necesario un ejercicio más riguroso de crítica de fuentes y, al mismo tiempo, de “triangulación” con fuentes de archivo y orales.

un sociólogo y teólogo alemán. Según Tinoco, el neopentecostalismo se originó como movimiento religioso en los años cuarenta y el término fue acuñado en 1963 por el editor de la revista *Eternity*, que llamó “neopentecostales” a los creyentes de iglesias del *mainline*⁴ o *mainstream* (conocidos como protestante históricos en México), que practicaban los dones del “espíritu” a la manera pentecostal pero se rehusaban a integrarse a una de sus iglesias.⁵ En esas fechas el término “neopentecostal” estaba cargado de connotaciones negativas, pues no hacía mucho que las iglesias pentecostales eran consideradas de minorías marginales y poco ilustradas.

Según Schäfer, en los años cuarenta estos creyentes preferían identificarse como *carismáticos*. En otra de sus obras presenta datos más precisos, pues señala que en sentido estricto la renovación carismática surgió aproximadamente en 1960 en el seno de iglesias del *mainline* de Van Nuys, California. Pastores y feligreses episcopales y presbiterianos ejercitaban los dones o carismas del “espíritu santo”, así como el “bautismo en el espíritu”, cuyo signo más evidente era la glosolalia, o don de lenguas.⁶ En cambio, los creyentes que abrazaron la renovación carismática pertenecientes al pentecostalismo clásico,⁷ que bien podríamos llamar denominacional, pues adoptaron el modelo de organización de las iglesias del *mainline*, constituyen, propiamente hablando, el neopentecostalismo⁸ (Schäfer, 1997: 127).

⁴ Con este término se hace referencia a las denominaciones que arribaron a las colonias inglesas en el siglo XVII o que se formaron entre los siglos XVII y XVIII en Estados Unidos y Reino Unido: episcopales, discípulos de Cristo, bautistas, metodistas, presbiterianos, congregacionales/Iglesia Unida de Cristo y luteranos (Steenland, 2000: 293).

⁵ El editor, llamado Russell Hitt, tituló su artículo “Neopentecostalismo” siendo, al parecer, uno de los primeros registros del nombre, aunque señala que los mismos neopentecostales preferían llamarse “renovación carismática” (Tinoco, 1998: 45).

⁶ Un grupo de pastores de una iglesia episcopal en California, quienes comenzaron a sanar enfermos “por el poder del espíritu santo”, rehusaron abandonar sus cargos y congregaciones (Tinoco, 1998: 45).

⁷ Por pentecostalismo se entiende un movimiento religioso que surgió en Estados Unidos durante la primera década del siglo XX, fruto de una síntesis de movimientos anteriores; el más importante, el de Santidad, a finales del siglo XIX entre iglesias metodistas. Según Garma, es un tipo específico del protestantismo, que a pesar de su diversidad comparte elementos comunes como el bautismo del espíritu y la manifestación de dones, como el de sanación y el habla en lenguas (Garma, 2004: 57).

⁸ Schäfer y O'Connor mencionan el caso de un laico en las Asambleas de Dios que en 1953 inició un trayecto neopentecostal. No obstante ser un hombre económicamente pudiente, el empresario Demos Shakarian no tenía posibilidades de ascender en la jerarquía pentecostal. Por lo tanto, construyó su propia estructura paraeclesial: la Frater-

En este sentido, ciertos teólogos estadounidenses y europeos, identificados con sectores liberales y ecuménicos, así como sociólogos y antropólogos,⁹ siguen las mismas distinciones mencionadas por Schäfer: los neopentecostales son diferentes a los pentecostales, pues al abrazar la renovación carismática salieron de sus denominaciones (Stam, 2008). Por otra parte, los neopentecostales son diferentes a los carismáticos, quienes propiamente hablando fueron los que iniciaron la renovación en las denominaciones históricas y más tarde en la Iglesia católica. Por lo tanto, no se justifica utilizar este término exclusivamente para las expresiones del movimiento en el catolicismo.

Hasta este punto, pasando por alto que los creyentes a los que primero se designó en 1963 como neopentecostales serían en realidad carismáticos, la distinción actual entre neopentecostales y carismáticos parecería clara. Sin embargo, el mismo Schäfer presenta un panorama más complejo cuando comenta un tercer movimiento, el neocarismático, cuyo exponente más notorio es Peter Wagner.¹⁰ Sin embargo, el uso de las categorías se simplifica al extremo cuando, a pesar de las distinciones anteriores, se engloban en la categoría “neopentecostalismo”, o bien pentecostalismo, en los textos sociológicos, antropológicos e históricos de México y América Latina.

LA RUPTURA CATEGORIAL

Si entendemos como *categoría* una construcción para explicar el mundo social y, al mismo tiempo, una visión anticipada de ese mundo —además de servir como orientador de los referentes conceptuales— deberíamos

nidad Internacional de Hombres de Negocios del Evangelio Completo (Schäfer, 1998: 17; O'Connor, 1974: 23).

⁹ A diferencia de los círculos académicos de la mayoría de los países de América Latina, en Estados Unidos y en la Europa protestante tanto sociólogos como historiadores y antropólogos tienen un contacto estrecho con la teología a través de los estudios religiosos, con amplia tradición en la currícula universitaria.

¹⁰ Desde la perspectiva de los sectores teológicos liberales, Wagner es el “gurú” del iglecrecimiento, la guerra espiritual y la autoridad apostólica; esto es, el rival del evangelismo liberal y antifundamentalista. Durante las décadas de los setenta y ochenta, Wagner hizo del seminario Fuller uno de los centros principales de esta corriente eclesiológica cuyo impacto se materializó en las llamadas “megaiglesias” en Estados Unidos, Corea del Sur y México. Fue, además, quien acuñó la tesis de la “tercera ola del espíritu santo”, que ha sido tomada en préstamo por los estudiosos del pentecostalismo y el cambio religioso en América Latina (Stam, 2008; Scott, 1999: 405).

esperar que “neopentecostalismo” nos ayude a visualizar con cierta claridad dicha correspondencia. Es decir, la relación entre la categoría y ese mundo complejo de interacciones entre sujetos, instituciones, movimientos, símbolos y prácticas esbozada por los teólogos y los historiadores de la religión. Y, por supuesto, si el panorama estadounidense presenta dicha complejidad, no podemos esperar algo diferente de los movimientos religiosos en las sociedades latinoamericanas.

No obstante la variedad de perspectivas teóricas utilizadas por los estudiosos del fenómeno neopentecostal, desde la secularización clásica, o sus múltiples reformulaciones, la globalización o la postmodernidad, los conceptos sobre el objeto de investigación que han construido tienen dos rasgos generales: *i*) la preeminencia del pentecostalismo sobre el neopentecostalismo, al grado de que para algunos no existe ninguna diferencia entre ambos —por lo que el neopentecostalismo sería sólo una fase más del movimiento pentecostal— o simplemente olvidan que existe;¹¹ y *ii*) el grado de generalización conceptual, que al contrastarse en casos específicos de la “realidad empírica” se antojan demasiado simples para la trayectoria compleja que los estudios religiosos estadounidenses y europeos han delineado.

Lo mismo se puede decir de los trabajos sobre el neopentecostalismo en América del Sur que han sido difundidos en México, en los que autores como Mardones (2005), Semán (2005) y Deis Siqueira (2005) exploran la relación entre el mercado y las creencias religiosas. En general, estos autores buscan analizar los vínculos entre diversos procesos sociales (como la influencia de los medios masivos de comunicación, la participación política, las identidades juveniles, la literatura de superación personal) y el neopentecostalismo. Sin embargo, otros autores, como Mansilla, les reprochan el reduccionismo mercadológico de sus trabajos, que puede ser resultado de la importante presencia de la Iglesia Universal del Reino de Dios en Brasil y Argentina. Por otra parte, los investigadores argentinos y brasileños tampoco distinguen entre neopentecostales y carismáticos.

En los últimos años, Miguel Ángel Mansilla ha planteado que el estudio del neopentecostalismo en Chile es incipiente, que los escasos trabajos no dejan claro en qué consiste y que son muy descriptivos y dan por sentado el concepto. Apunta como un obstáculo su marcada tendencia

¹¹ Autores como Bastian, Campiche, Garma y Hernández consideran que el neopentecostalismo en América Latina sólo es la tercera fase del pentecostalismo, una manifestación tardía de la oleada pentecostal (Bastian, 1997: 136; Bastian, 2007).

economicista debido al énfasis que se pone en la teología de la prosperidad y al invariable enfoque de estudiar al neopentecostalismo a través de los elementos pentecostales (Mansilla, 2007: 88, 89).

Por otra parte, en Estados Unidos hacen poca referencia al término “neopentecostalismo” tanto en las ciencias sociales como en los estudios religiosos, a pesar de haber sido acuñado en dicho país. Para distinguir a los movimientos ligados a la expresión de “dones espirituales” o “carismas” dentro de las tradiciones protestantes-evangélicas, se utiliza el término “carismáticos”, y con menor frecuencia “neocarismáticos” (Robbins, 2004: 121). Sin embargo, el prefijo “neo” puede generar una confusión similar a la provocada por “neopentecostalismo”, pues se implican otros supuestos que inciden en el análisis. Principalmente, puesto que son “nuevos” pentecostales, que son una derivación directa del primer pentecostalismo, lo que, como se tratará más adelante, no se observa en diversos estudios de caso en México. Aunque el término no responde a la necesidad de distinguir la variedad de modalidades que un movimiento religioso puede adoptar, tanto de orden temporal como de orden social y geográfico, en la literatura latinoamericana especializada es utilizado de manera extensa, pero en la práctica puede resultar una camisa de fuerza, pues ¿en qué momento estos movimientos dejan de ser nuevos? A menos que se trate de una condición perenne e inmutable.

Una revisión general de los trabajos realizados en México sobre este movimiento religioso y la forma de utilizar el término puede señalarnos algunas características comunes:

1. La mayoría son trabajos terminales (tesis) en universidades y programas de posgrado, o bien artículos o capítulos de libro.¹² Es decir, las investigaciones sobre los nuevos pentecostales en México no alcanzan a convertirse, usualmente, en libros.
2. De una u otra forma, el reconocimiento de que se trata de un movimiento religioso heterogéneo, de difícil apprehensión.
3. Se define al neopentecostalismo de una forma muy general y no se consideran especificidades de tipo regional y temporal (al contrario

¹² Entre los trabajos de tesis en México pueden contarse los realizados por Lucía Vázquez Mendoza (2005), Milca de la Rosa (1997), David Tinoco Collantes (1998), Flor M. Ramírez (1998), Ramiro Jaimes (2007), así como artículos y capítulos de libros de Felipe Vázquez (2000), Elio Masferrer (1998) y Alberto Hernández (2002), entre otros.

de lo que se hace, por ejemplo, en los estudios sobre la Iglesia católica, e incluso en estudios sobre los pentecostales).

4. Se utilizan perspectivas teóricas demasiado amplias, como secularización, y teorías de la globalización, o categorías genéricas, como “nuevos movimientos religiosos” o “movimientos religiosos alternativos”.
5. Ninguno realiza una exploración metódica sobre el origen del término ni sobre el del movimiento religioso, ni tampoco una valoración sobre las fuentes primarias (testimonios escritos u orales de los mismos actores religiosos).

En la bibliografía sobre el neopentecostalismo se sigue, en general, una definición demasiado amplia, la de una corriente religiosa de tradición “protestante”, fruto de la “pentecostalización” de los protestantismos históricos. Por otra parte, aunque ningún estudio se ha preocupado por cuestionar y explicar en qué consiste exactamente el proceso de pentecostalización, a los nuevos pentecostales se le caracteriza por combinar elementos litúrgicos y prácticas “propias” del pentecostalismo, especialmente dones espirituales, con doctrinas del protestantismo histórico y con la llamada teología de la prosperidad y la “guerra espiritual” (Masferrer, 1998: 9); estructurar tanto el gobierno eclesial como las prácticas rituales alrededor de un liderazgo carismático (Hernández, 2002: 32); y reflejar una mejor posición socioeconómica con respecto a los pentecostales (Masferrer, 1997: 9; Hernández, 2002: 32).

Si los nuevos pentecostales se derivan directamente de los antiguos se esperaría observar la forma en que sus pastores y creyentes promovieron (o influyeron) las congregaciones carismáticas. Si bien existen algunos casos en los que efectivamente los creyentes pentecostales se convirtieron en elementos centrales en este tipo de rompimientos con la tradición denominacional (que implica tanto a los protestantismos llamados históricos como a los pentecostales), también los hay en que no aparecen con claridad como los agentes de dicha influencia. En cambio, es evidente la acción de pastores y creyentes pertenecientes a las denominaciones protestantes históricas (Tinoco, 1998: 10; Ramírez, 1998; Vázquez, 2005: 52; Jaimes, 2007: 147-149).

LIMITACIONES Y ALCANCES DEL CONCEPTO

Según Joel Robbins, la existencia de cierta confusión conceptual en el estudio del fenómeno religioso tiene dos causas: *i*) todos los términos usados por la ciencia social como categorías analíticas son tomados de los mismos actores religiosos —y por lo tanto tienen significados muy concretos y delimitados, que usualmente son imprecisos al aplicarse en forma más amplia—, y *ii*) la poca atención de los especialistas a la historia de los grupos y movimientos religiosos (Robbins, 2004: 119).

Con respecto a la primera (la segunda se tratará en el siguiente apartado), en la actualidad la mayoría de los estudiosos del fenómeno religioso difícilmente ignora dicha cuestión. Sin embargo, no todos los trabajos señalan con claridad estas limitaciones, que existen incluso entre congregaciones de una misma denominación o confesión religiosa. Por lo regular, estas diferencias tienen su origen en particularidades regionales, social e históricamente delimitadas, en especial en las referidas a la etnicidad, el papel de género y la ubicación geográfica, y, por supuesto, en las doctrinales y litúrgicas.

A pesar de dichas particularidades, se tiende a pensar los conceptos en forma general, lo cual dificulta observar la complejidad en el panorama religioso. Por supuesto, la generalización y la abstracción son recursos útiles para la ciencia social; no obstante, ninguno de los dos debe realizarse obviando elementos importantes del fenómeno estudiado. Lo anterior no sólo está relacionado con el desfase entre las grandes teorías generales y los datos empíricos, sino que también tiene que ver con el creciente clamor entre los científicos sociales por “descentrar” y “desoccidentalizar” el bagaje teórico para el análisis del cambio religioso (Spickard, 2010).

En este sentido, el problema no reside en el hecho de que las categorías provengan de los actores religiosos. Si bien es cierto que al utilizar la nomenclatura de los mismos involucrados se corre el riesgo de perder la capacidad de generalizar, no hacerlo podría resultar en la elaboración de una serie de construcciones enteramente desligadas de la realidad que se pretende explicar. Es por eso que para el científico social la cuestión central reside en la forma de utilizar las categorías y su relación con la realidad construida a través de ellas.

Pueden observarse los problemas de utilizar la definición de “neopentecostalismo” en el caso concreto de una investigación, como la de Lucía Vázquez, realizada en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, quien al analizar a una

agrupación neopentecostal (Anagénesis) encontró que su distinción respecto al pentecostalismo no es clara, por lo que tuvo dificultades para ubicarla en alguna de las dos categorías (Vázquez, 2005: 94).¹³ Por tal motivo, en este apartado se revisarán algunas de las particularidades del llamado neopentecostalismo, especialmente las relacionadas con su aparente fuente motriz, el pentecostalismo.

Un rápido recuento de la llegada a México del movimiento carismático termina por mostrar la ruptura con la categoría y los referentes conceptuales, como puede observarse en el siguiente apartado. Por el momento, sólo hay que decir que en sus inicios en México, como en Estados Unidos, el comportamiento usual de los carismáticos en las denominaciones históricas era migrar hacia alguna iglesia pentecostal, lo que había sido considerado tradicionalmente por los pastores como “robo de ovejas” (López, 1999: 20; Rivera, 1993: 57), pero luego la tendencia fue a organizar una congregación nueva, ya fuera por un cisma en alguna iglesia denominacional o por el inicio de una pequeña reunión en algún hogar con el auxilio de un pastor o laico del llamado “protestantismo histórico” (Baqueiro, 1990: 60, 61). En todo caso, es necesario preguntar hasta qué punto habría sido una opción viable para profesionistas y empresarios de clases medias congregarse en las denominaciones pentecostales, entusiastas pero que no compartían su preocupación por los negocios de este mundo.

Diferencias empíricas entre nuevos y viejos pentecostales

El primer problema de usar el término “neopentecostalismo” se refiere a las diferencias que existen entre los pentecostales y el movimiento que supuestamente se deriva de ellos. Los argumentos más importantes para concebir a los nuevos pentecostales se basan en las doctrinas y prácticas que tienen en común, por lo que la presencia de dones como la glosolalia, la sanidad y el bautismo del espíritu parecen ser suficientes para asumir la continuidad entre ambos. Sin embargo, puede decirse que entre estos movimientos existen diferencias —las cuales indicarían rupturas

¹³ El trabajo de Lucía Vázquez se distingue por la revisión que hace del estado de la cuestión y un entramado teórico y metodológico consistente. Sin embargo, tuvo dificultades al analizar el caso de la agrupación religiosa con el concepto de neopentecostalismo. Generalmente sólo es posible enlistar una serie de prácticas y creencias que pueden encontrarse en casi todo el espectro evangélico.

importantes— que pueden dividirse principalmente en tres grupos: doctrinales y litúrgicas, de organización y de gobierno e historia.¹⁴

Con respecto al primer grupo, la principal diferencia es que el “bautismo del espíritu” en la renovación carismática no tiene la importancia que ocupa entre los pentecostales (Tinoco, 1998: 44), ya que mientras para estos últimos es el signo inequívoco de la salvación, entre los carismáticos es uno más de los dones otorgados por Dios al creyente.¹⁵ Puede decirse que, como sucede en muchas generalizaciones en el terreno doctrinal, tiene demasiados matices que obligan a reformularla. Éste es el caso de la “teología de la prosperidad”, un rasgo que se supone distintivo del neopentecostalismo pero que en realidad no tiene una manifestación homogénea entre las iglesias carismáticas. Mientras la Iglesia Universal del Reino de Dios (más conocida en México como Pare de Sufrir) tiene una versión de dicha teología, que se ha tomado como un rasgo general, en otras iglesias se observan otras modalidades.¹⁶ De hecho, pueden encontrarse doctrinas y creencias similares en todas las iglesias cristianas, por lo que es necesario utilizar conceptos y categorías menos amplios, como resultado una discusión previa que no descansa exclusivamente en doctrinas y prácticas.

En el segundo grupo de diferencias entre pentecostales y carismáticos, el que se refiere a la forma de organización, se puede observar un sentido similar a la ruptura doctrinal-litúrgica, ya que mientras los pentecostales se organizaron en denominaciones episcopales, la mayoría de los carismáticos lo hicieron en iglesias locales y agrupaciones independientes

¹⁴ Cabe aclarar que la comparación se realizó con base en los estudios de caso realizados entre 1997 y 2007 por diferentes investigadores en Guadalajara, Puebla, Aguascalientes, Tuxtla Gutiérrez, Jalapa, Distrito Federal y Tijuana.

¹⁵ En este sentido, entre los carismáticos los dones no se conciben homogéneamente. Éste es el caso del don de la sanidad, que puede ser resultado de la mezcla entre fe y ayuda médica, mientras que entre los pentecostales la sanidad es entendida como un resultado exclusivo de la fe, por lo que no puede ser usada con otro modelo de sanidad, como la medicina alópata (Garma, 2000: 86; Jaimes, 2007: 12-13).

¹⁶ Según Pablo Semán, la teología de la prosperidad consiste en “un conjunto de proposiciones dogmáticas, rituales y eclesiológicas en las que se afirma una relación entre la comunión con Dios y el bienestar material”. Sin embargo, el mismo autor plantea que dicha teología ya no puede asociarse a un tipo “neopentecostal”, caracterizado por: *i*) guerra espiritual, *ii*) teología de la prosperidad, y *iii*) flexibilización de usos y costumbres, debido a que todo el campo religioso evangélico se encuentra atravesado por estas prácticas. Incluso Carlos Anacondia —el modelo del evangelista neopentecostal sudamericano— se opone a la teología de la prosperidad (Semán, 2005: 73).

o semiautónomas.¹⁷ Esto puede observarse en los casos estudiados en Tuxtla Gutiérrez, Guadalajara, Aguascalientes, Distrito Federal y Tijuana (Vázquez, 2005: 53; Ramírez, 1998; Tinoco, 1998; Jaimes, 2007; Jaimes, 2001: 25, 186), que están centrados en autoridades carismáticas, en el sentido weberiano, en algunos casos apóstoles,¹⁸ y son asistidos por un concejo de ancianos, que generalmente es consultivo (Tinoco, 1998: 61, 77; Vázquez, 2000: 327; Jaimes, 2007: 12-13).

Las estrategias de crecimiento y proselitismo de las denominaciones históricas y pentecostales tenían como eje principal el templo-santuario, sede de la autoridad pastoral, alrededor del cual giraban las redes familiares, vecinales o laborales de los creyentes. A través de ellas, los laicos captaban a los potenciales prosélitos, a quienes se buscaba encauzar hacia las actividades culturales del templo.¹⁹ Eventualmente, las reuniones en los hogares podían mantenerse, incluso con un edificio propio, pero como extensiones del templo y sujetas a la autoridad denominacional.

Por su parte, las iglesias carismáticas utilizaron también las reuniones en los hogares, pero con objetivos diferentes. Actualmente, programas como G-12 o Visión Carismática Internacional utilizan “células” (grupos de hogar) no sólo para hacer proselitismo, sino como extensiones de la vida comunitaria que las denominaciones solían tener en el templo.²⁰ Este sitio, el templo, se mantiene como lugar de culto, aunque no exclusivamente, pues también se lleva a cabo en otros espacios no “consagrados”. En este sentido, en el fortalecimiento de las redes familiares y laborales, el culto y los programas tienen lugar dentro y fuera del templo: conciertos, obras de teatro, congresos, células, trabajo con asociaciones paraeclesísticas y otras actividades (Ramírez, 1998: 30). Por lo tanto, la organización en las congregaciones carismáticas evangélicas se orienta, en función de

¹⁷ Otra diferencia entre los carismáticos y Pare de Sufrir, pues se organiza como una denominación.

¹⁸ La figura del apóstol ha sido, al igual que el don de lenguas en el caso pentecostal, una “resurrección” carismática. Las denominaciones del *mainline* ya habían establecido el fin del apostolado como un cargo que murió con los doce apóstoles de Cristo. Como las lenguas, el apostolado para el protestantismo estadounidense había sido otorgado por Dios para probar su autoridad en una época de “transición”, mientras se completaba el canon bíblico (la última y suficiente autoridad).

¹⁹ Muchas iglesias pentecostales pasaban mucho tiempo sin un templo, por lo que las reuniones se realizaban en la casa del pastor o de algún congregante (Torres, 1999: 20).

²⁰ De hecho, en el G-12 colombiano las reuniones culturales se realizan en estadios o auditorios y la convivencia tiene lugar en las “células” (Jaimes, 2007: 154).

uno de sus objetivos, a “impactar” a la sociedad, por lo cual se busca obtener visibilidad a través de congresos, eventos y marchas. Los líderes carismático-evangélicos impulsan especialmente las asociaciones, como las alianzas evangélicas locales y estatales, que los constituyen en interlocutores del Estado (Masferrer, 1997: 9; Vázquez, 2000: 322).

Luego de los cambios constitucionales de 1992, los mandatarios mexicanos, federales y estatales, han considerado en forma creciente el “factor evangélico”. Carlos Salinas de Gortari, Ernesto Zedillo y, principalmente, los panistas Vicente Fox y Felipe Calderón han tenido acercamientos con las asociaciones evangélicas y con los líderes de importantes megaiglesias, como Alejandro Lucas Orozco y su esposa Rosa María de la Garza, ambos pastores de Casa sobre la Roca, que después de las elecciones de 2006 han ocupado cargos en los gobiernos panistas²¹ (Rodríguez, 2011).

Finalmente, en el tercer grupo de diferencias entre pentecostales y carismáticos se encuentra la forma de gobierno y su historia. Mientras los primeros tienen formalmente un gobierno episcopal, los segundos tienden a seguir un gobierno apostólico, cuya figura central es el pastor y su familia. El gobierno apostólico reconoce sólo la autoridad de un “apóstol” (enviado), ungido por el poder de Dios. Además, usualmente los pastores asociados —bajo la autoridad de un pastor principal— son reclutados entre la familia de éste, lo que convierte a la iglesia en una empresa familiar.

Al igual que el protestantismo histórico y el pentecostalismo, la renovación carismática entró a México por diversas vías y en distintos momentos. En una primera oleada se registraron brotes en Puebla, Ciudad Juárez y el Distrito Federal (Rivera, 1993: 57), al que llegó a finales

²¹ Este activismo político se observa también en otras localidades, como Tijuana, donde las dirigencias de las iglesias carismáticas evangélicas resultaron un activo político para los gobiernos panistas y un pequeño partido regional, el Partido de Encuentro Social (PES). En las elecciones de 2006, en alianza con el Partido Acción Nacional, lograron obtener su registro. Además, diversos funcionarios evangélicos o simpatizantes, como el mismo alcalde en ese periodo, Jorge Ramos, se comprometieron a impulsar las demandas políticas evangélicas, que eran prácticamente las mismas que las de los grupos de presión ligados a la Iglesia católica (promoción de valores familiares, leyes contra la legalización del aborto y los matrimonios homosexuales). Por otra parte, al igual que los pastores de Casa sobre la Roca, el pastor de la Iglesia de la Unidad Cristiana de México, conocida como la Arena (por ocupar el local de una antigua arena de box), Fermín García hijo, realizó una activa propaganda al interior de su congregación contra el Partido de la Revolución Democrática (PRD) en las elecciones presidenciales de 2012.

de la década de los setenta, cuando el doctor Wayne Myers formó un grupo que se reunía en la casa del doctor Idilio Pardillo y su esposa, que comenzaron a agrupar a creyentes de denominaciones evangélicas (presbiterianos y metodistas) y seguidores de la renovación carismática católica, principalmente jóvenes profesionistas. Estaban motivados por las mismas causas que los iniciadores del movimiento en Estados Unidos: buscaban espacios de alabanza, participación y enseñanza más abiertos e incluyentes, que difícilmente encontraban en las iglesias denominacionales. Este grupo fue el origen de las iglesias identificadas como Amistad Cristiana, A.C.²²

En el norte de México, la renovación carismática se introdujo a principios de la misma década, proveniente de iglesias de Texas, y a diferencia de Amistad Cristiana, en sus inicios se transmitió al interior de las denominaciones evangélicas. En 1972 surgió en el metodismo en Nuevo Laredo, Tamaulipas, en la iglesia El Divino Salvador, gracias a las relaciones de los creyentes mexicanos con los de las iglesias de Texas. De allí pasó a Ciudad Juárez y se esparció “como reguero de pólvora” por todo el norte, hallando un campo particularmente fértil en Monterrey, el centro más importante del metodismo nortero (Baqueiro, 1990: 57, 61).

Podemos concluir que no obstante que se observa continuidad doctrinal y ritual entre pentecostales y carismáticos, esto no parece ser suficiente para pensar que estos últimos son una derivación de los primeros. Dicha continuidad existe también entre las iglesias históricas y las denominaciones del pentecostalismo clásico y todas ellas han adoptado en algún grado diversos elementos de la renovación carismática (los métodos del iglerecimiento, la autoridad apostólica, la apertura doctrinal y ritual, la llamada guerra espiritual, la búsqueda de espacios sociales y políticos, la centralidad de la alabanza).

Pentecostalismo ahistórico

El término que nos ocupa en este texto, al igual que muchos otros en los estudios sobre el fenómeno religioso, adolece de cierto sesgo ahistórico. Es decir, no considera las continuidades y rupturas de los procesos que

²² Posiblemente las congregaciones de Amistad Cristiana constituyen el caso más importante del movimiento carismático en México tanto por su extensión geográfica como por el número de adherentes. Véase Mapa Religioso de Chihuahua. Disponible en: <<http://www.uacj.mx/UEHS/Mapa/AmistadCristiana.htm>>.

estudia a través del tiempo como un factor a investigar, no obstante que es un referente importante para la comprensión de cualquier fenómeno social. Peter Burke ha señalado el “rompimiento” entre la sociología y la antropología con la historia a partir de los años veinte como parte de un proceso de profesionalización que buscaba afirmar la “cientificidad” de las nuevas disciplinas (Burke, 1980: 21). En consecuencia, dejaron de recurrir a las fuentes, métodos y explicaciones de la historia, y en su lugar utilizaron preponderantemente la “materia prima” del presente. Aparentemente, dicho rompimiento se mantiene en la mayoría de los trabajos sobre religión en la ciencia social mexicana y latinoamericana.²³

Sin embargo, la indiferencia ante la dimensión temporal del fenómeno religioso no es un problema particular de los científicos sociales que estudian el pentecostalismo, sino que, en general, puede verse en los trabajos sobre los evangélicos o protestantes. La imagen de un protestantismo “ahistórico”, inmutable, puede ser el resultado de muchos factores, como privilegiar las perspectivas generales sobre el fenómeno religioso (como en la teoría clásica de la secularización), dando un papel secundario al análisis de escalas menos agregadas o soslayando las dinámicas internas del propio ámbito religioso, que se asume como un simple reflejo de los procesos sociales, supuestamente opuestos o divorciados de lo “religioso”.

En este sentido, aunque a partir de la década de los ochenta muchos científicos sociales comenzaron a estudiar las transformaciones de lo religioso, se enfocaron a los elementos novedosos sin considerar las permanencias, tomando así la historicidad del fenómeno sólo como un elemento contextual. Esto llevó a privilegiar una temporalidad coyuntural por encima de una perspectiva de mediana o larga duración. Una de las consecuencias de esta elección es el efecto de interpretación atemporal, que puede observarse en el uso y abuso del término “protestantismo histórico”. Algunos investigadores están conscientes de lo anterior, pero prefieren continuar con el mismo esquema porque cambiarlo haría difícil la comprensión para el público en general y la comunicación entre la misma comunidad académica. Reconocen que el término es usado de manera acrítica, provocando una serie de juicios tendenciosos y la incompreensión de la ciencia social (Bastian, 1997: 19). En este sentido, el término “protestante” puede ser entendido peyorativamente, como ha

²³ Aunque, recientemente, historiadores jóvenes como Jael de la Luz García, Ariel Corpus y Gloria Galaviz se han avocado a estudiar el cambio religioso no católico.

sucedido en el caso de “secta”. Por otra parte, dichos autores coinciden en que el término no es usado correctamente, pues se refiere a quienes objetaron la resolución de la Dieta de Spira en el siglo XVI, principalmente luteranos, de cuyas prácticas y doctrinas se encuentran muy distanciadas las actuales denominaciones estadounidenses designadas como “históricas” (Zalpa, 2003: 23).

En resumen, puede resultar insuficiente que el movimiento carismático presente algunas coincidencias doctrinales con el pentecostal para asumir que tiene alguna dependencia. Aunque es innegable que sí participaron creyentes pentecostales, si se sigue la pista con mayor detenimiento puede observarse que las dirigencias del movimiento provenían preponderantemente de las denominaciones del *mainline*. Asimismo, las redes denominacionales sirvieron para la expansión de las primeras oleadas del movimiento carismático. En última instancia, es igualmente posible que el neopentecostalismo sea una derivación del protestantismo histórico.

Finalmente, puede considerarse que la amplitud del concepto “neopentecostalismo” no sólo se agravó por los efectos del sesgo ahistórico en los estudios religiosos en México, sino por la influencia que tuvieron los trabajos sobre el pentecostalismo. Puede decirse, entonces, que debido a su centralidad fue relativamente fácil asumirlo como una forma de interpretar otros procesos religiosos.

La centralidad pentecostal

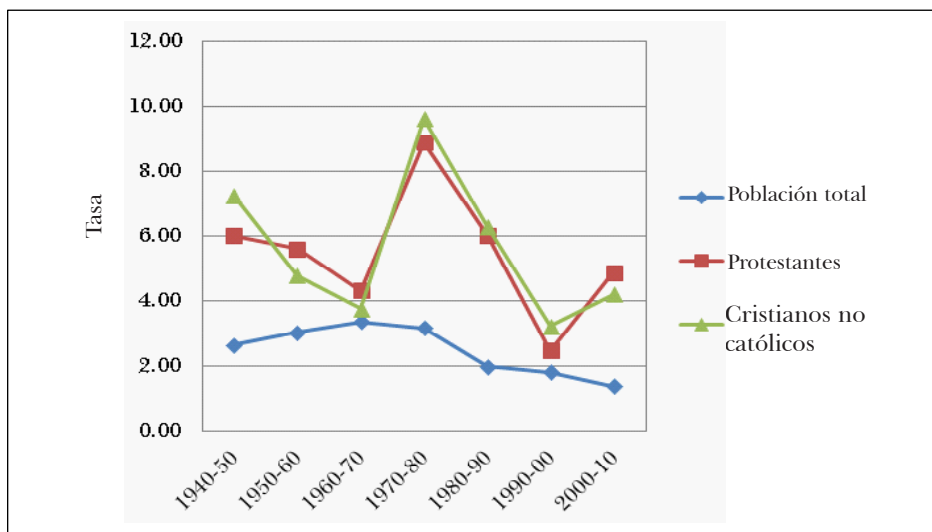
La centralidad del pentecostalismo en los estudios del cambio religioso latinoamericano durante las décadas de los ochenta y noventa puede considerarse como un factor que propició la confusión en el uso del término. Es tanta la dependencia del nuevo al viejo pentecostalismo que algunos autores consideran que el nuevo se trata sólo de una manifestación del viejo, una fase más del movimiento pentecostal. En última instancia, resultaría un ejercicio ocioso tratar de delimitarlo,²⁴ pero existen ciertas consideraciones que obligan a revisar esta perspectiva.

Aunque es innegable la importancia del *boom* pentecostal en América Latina, puede ser de utilidad reconsiderar los alcances de su impacto, que en un primer momento se interpretó, por algunos investigadores, como

²⁴ Bastian considera al neopentecostalismo como la tercera etapa de la expansión pentecostal en América Latina (1997: 134-136).

una posible reforma protestante latinoamericana (Stoll, 1990). También en los medios masivos de comunicación y en la Iglesia católica surgieron voces que magnificaron el crecimiento de la población “protestante”. No obstante, algunos indicadores y observaciones directas parecen señalar que la explosión pentecostal no se ha mantenido constante, alternando periodos de crecimiento alto con otros de crecimiento moderado. Los datos de los censos de población parecen confirmar lo anterior, pues entre 1980 y 2000 muestran un descenso en el ritmo de crecimiento de la población cristiana evangélica y paraevangélica, como se observa en la gráfica 1 (Jaimes, 2004: 366).

GRÁFICA 1
TASA DE CRECIMIENTO DE LA POBLACIÓN TOTAL, PROTESTANTE
Y CRISTIANA NO CATÓLICA EN MÉXICO, 1940-2010



FUENTE: Censos de Población de 1940 a 1980 y 2000 y 2010, INEGI [en línea]: Censos y Conteos de Población y Vivienda, México: INEGI. Disponible en: <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/default.aspx>>; INEGI, Sistema para la Consulta de la Información Censal (Scince) 1990-XI Censo General de Población y Vivienda 1990, [CD-Rom] México: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, 1993.

* Cristianos no católicos: formada por la suma de “Protestantes” y “Otra Religión” (excepto para 2000 y 2010).

Elaboración propia.

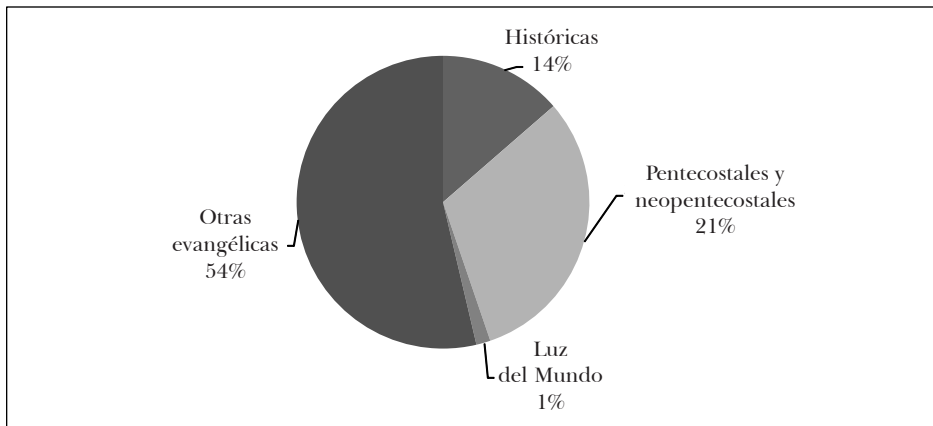
Si bien es cierto que los pentecostales no han dejado de crecer en términos absolutos, los censos de 2000 y 2010 dejan ver que no constituyen la mayoría en el campo evangélico ni son los de mayor crecimiento. Lo anterior contrasta con las investigaciones producidas en los años ochenta, que sostenían que los pentecostales comprendían 70% de los evangélicos en México (Bastian, 1994: 231; INEGI, 2005: 19).

Según datos del censo de 2000, los pentecostales y neopentecostales constituyen aproximadamente 31% de los protestantes o evangélicos en México, mientras “Otros evangélicos” —subcategoría censal diseñada para captar a la población residual que no se ubicaba en las grandes agrupaciones evangélicas— presenta 53% (INEGI, 2001). En el censo de 2010, los porcentajes son, respectivamente, 21% y 66% (Inegi, 2011). Esto señala un desfase entre las categorías religiosas utilizadas por la ciencia social y la dinámica de las transformaciones del campo religioso, específicamente las relacionadas con las adscripciones religiosas de los diversos actores, como se ve en las gráficas 2 y 3 y en la tabla 1 (Jaimes, 2007: 85-94). Las implicaciones de este desfase en el campo religioso mexicano son múltiples, pero una de ellas sería que el pentecostalismo denominacional ya no es tan central como se pensaba. No obstante, también pueden plantearse tres escenarios:

1. La evaluación de los investigadores sobre el pentecostalismo fue sobredimensionada, como resultado de cierta “pentecostalización” de los estudios sobre el fenómeno religioso.
2. Los datos del censo tienen limitaciones en la medición que se han reflejado especialmente en las categorías utilizadas, las cuales todavía son demasiado generales para captar la complejidad de las tendencias de ruptura denominacional.
3. El “maremoto pentecostal” se ha atenuado y el campo religioso ha experimentado transformaciones en su composición; uno de sus principales impulsos viene de movimientos transdenominacionales, como la renovación carismática.

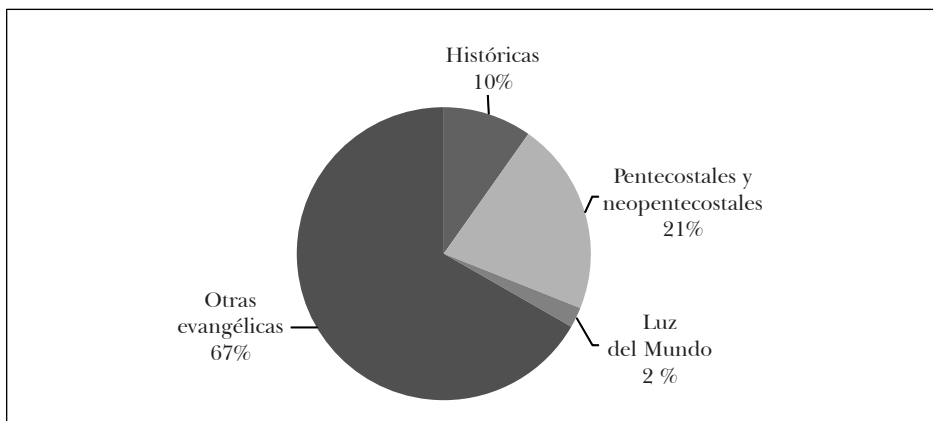
Provisionalmente puede pensarse que los tres escenarios son posibles y no necesariamente excluyentes; aunque, desde nuestro punto de vista, le podemos achacar al tercero mayor responsabilidad. Pese al aparente “agotamiento relativo” del maremoto pentecostal, existe consenso entre

GRÁFICA 2
PARTICIPACIÓN POR SUBCATEGORÍA CENSAL EN EL TOTAL DE POBLACIÓN EVANGÉLICA EN MÉXICO, 2000



FUENTE: Contar 2000. XII Censo General de Población y Vivienda 2000 [CD-Rom] México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2001.
Elaboración propia.

GRÁFICA 3
PARTICIPACIÓN POR SUBCATEGORÍA CENSAL EN EL TOTAL DE POBLACIÓN EVANGÉLICA EN MÉXICO, 2010



FUENTE: XIII Censo General de Población y Vivienda 2010, Inegi [en línea]: Censos y Conteos de Población y Vivienda, México: Inegi. Disponible en: <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/default.aspx>>.
Elaboración propia.

TABLA 1
PARTICIPACIÓN POR SUBCATEGORÍA CENSAL EN EL TOTAL DE POBLACIÓN EVANGÉLICA
EN MÉXICO, 2000 Y 2010

<i>Población protestante y evangélica</i>	<i>2000</i>	<i>%</i>	<i>Población protestante y evangélica</i>	<i>2010</i>	<i>%</i>
Históricas	599 875	13.61	Históricas	820 744	9.79
Pentecostales y neopentecostales	1 373 383	31.16	Pentecostales y neopentecostales	1 782 021	21.25
Luz del Mundo	69 254	1.57	Luz del Mundo	188 326	2.25
Otras evangélicas	2 365 647	53.67	Otras evangélicas	5 595 116	66.72
Total	4 408 159	100.00		8 386 207	100.00

FUENTE: Contar 2000. XII Censo General de Población y Vivienda 2000 [CD-Rom]. México: INEGI, 2001; XIII Censo 2010, Inegi [en línea]. Disponible en: <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/default.aspx>>.

Elaboración propia.

los especialistas acerca de que ha sido uno de los procesos más significativos en el panorama religioso latinoamericano (Casillas, 2003: 49).

Finalmente, la pentecostalización de los estudios sobre el fenómeno religioso fue acompañada del énfasis en los factores externos, como algunas modalidades de la “tesis de la privación” (Garma, 1999: 132). Tal es el caso de la identificación del pentecostalismo con la marginación, lo que se hizo por mucho tiempo con el “protestantismo”, que se conocía como una religión de los pobres, aunque modernizados.²⁵ En este sentido, la expansión pentecostal en México se ha entendido como una suerte de “reacción” y “protesta” contra el desarrollo capitalista dependiente (Bastian, 1997: 143). Sin embargo, es necesario considerar los casos en los que este argumento no es suficiente; es decir, cuando la precariedad no se presenta con claridad como uno de los factores primordiales del cambio religioso. No siempre son los pobres quienes conforman el cuerpo de

²⁵ Si bien Bastian cita algunos autores que presentan información que matiza la identificación del pentecostalismo con la pobreza (Merle Davis), no altera su tesis principal sobre la importancia de la marginación en el cambio religioso (Bastian, 1981: 1957).

especialistas y colaboradores de la Iglesia, y probablemente tampoco una parte importante de los creyentes con práctica religiosa constante.²⁶

LA SECULARIZACIÓN Y LA PARADOJA NEOPENTECOSTAL

Esta tendencia a la “pentecostalización” del estudio del cambio religioso puede ser consecuencia de la preeminencia del enfoque secularizador asociado a escalas de observación amplias y conceptos forjados para una visión general. De hecho, casi todas las tesis en México sobre el neopentecostalismo partieron de esta perspectiva.²⁷ Como se ya se mencionó, la secularización y la modernidad son dos de los enfoques teóricos más influyentes en el estudio del neopentecostalismo en América Latina. Sin embargo, esto refuerza el reduccionismo mercadológico con el que se estudia el neopentecostalismo (Mansilla, 2007: 89).

Por supuesto, no se quita validez al estudio del cambio religioso a escala nacional o subcontinental, en el caso de América Latina, pues es sumamente necesario, pero debe considerarse el problema de la perspectiva, pues una mirada demasiado general puede pasar por alto detalles y procesos importantes, sólo visibles en menores escalas de observación (Jaimes, 2007: 65-77). Posiblemente ésta es la razón por la cual el paradigma secularizador pretende contener en su interior tan diversos procesos y tendencias, que finalmente son explicados en forma igualmente muy amplia, como el regreso de Dios, o la continua y compleja recomposición del campo religioso, como si en el pasado hubiera sido homogéneo y estático.

Aunque algunos investigadores, como Roberto Blancarte, han planteado que posiblemente la teoría de la secularización no puede aplicarse en México, tanto en una perspectiva general como en una particular, pocos trabajos han considerado esta opción. Dicho autor se pregunta

²⁶ Es decir, en muchos casos no son los más comprometidos dentro de la congregación. Incluso es posible que un porcentaje nada despreciable de asistentes a dichas iglesias nunca haya experimentado el bautismo del espíritu y se mantenga en un nivel de práctica fluctuante entre la consuetudinaria y la nominal (Jaimes, 2001: 250-261; Jaimes, 2004: 341, 345).

²⁷ Al considerar a los neopentecostales como una manifestación pentecostalizada en las clases medias, doctrinalmente más abiertas al mundo secular, menos desordenadas ritualmente y más inclinadas a una mercadotenia religiosa (ideológicamente influenciadas por el neoliberalismo y el mercado global), tenían que ser religiosidades modernizadas, y por lo tanto secularizadas (Tinoco, 1998: 22-30; Rosa, 1997; Vázquez, 2005).

si no sería mejor abandonarla, junto con la teoría de la modernización, para descentrar efectivamente la mirada sobre la actualidad religiosa (Tschannen, 2004: 360). Otros investigadores, como Felipe Gaytán, han señalado también las limitaciones de la secularización como recurso analítico. Según este autor, la secularización se simplificó hasta el grado de presentarse como el ocaso inevitable de la religión en el mundo moderno, convirtiéndose entonces en un axioma, una “realidad” sin necesidad de verificación (Gaytán, 2007).

En este sentido, la secularización fue asumida como una condición incontrovertible de la modernidad. Gaytán aboga por la reformulación del concepto debido a las numerosas “excepciones”, como la revolución islámica, la influencia de la derecha religiosa en Estados Unidos y el maremoto pentecostal en América Latina. La lista es tan numerosa que incluso Peter Berger afirma que su famosa propuesta teórica ha sido falseada (Berger, 1999: 1-18).

Generalmente, pueden distinguirse dos posturas en la ciencia social respecto al paradigma de la secularización. La primera es la impugnación, es decir, el surgimiento de alternativas teóricas y metodológicas que buscan explicar los procesos de cambio en la religión, rechazando la secularización. Pero no solamente se enfatizan las dificultades del paradigma secularizador, sino que se abandonan los enfoques con alcance universal. En general, los impulsores principales del nuevo paradigma surgieron en las ciencias sociales en Estados Unidos. Dichos autores rompen con la secularización, especialmente la propuesta por Peter Berger, por medio de un cambio de perspectivas y conceptos. En este sentido, una de las vías para realizar dicho rompimiento ha sido buscar la especificidad de la religión en Estados Unidos por medio de la historia, pues consideran que la secularización se construyó pensando en la experiencia europea (Warner, 2005: 18-21).

La segunda postura es la reformulación, y se observa principalmente en América Latina y Europa. Puesto que la idea central de la secularización clásica ha perdido importancia como explicación general, se ha replanteado como un constante reacomodo de lo religioso por los procesos desatados por una modernidad compleja (Hervieu-Leger, 1996: 44). En este sentido, aunque la religión no desaparece, se mantiene la secularización como cuerpo teórico, y sus conceptos como herramientas que todavía explican procesos sociales, culturales y políticos vinculados a la construcción de una ciudadanía participativa y democrática.

A raíz del llamado “giro lingüístico”, muchos trabajos en Europa se han apoyado en la crítica que se hace al paradigma de la modernidad. Esta crítica impugna, de modo general, el modelo eurocéntrico de occidentalización, y lo concibe como un proceso histórico de recomposición de múltiples programas culturales que se encuentran en constante movimiento (Eisenstadt, 2000: 1). Apoyándose en la propuesta de Eisenstadt sobre la existencia de modernidades múltiples, otros investigadores, como Marian Burchardt, utilizan la noción de “secularidad”.²⁸ Al ser un modelo que no privilegia la perspectiva global o universal, enfocado en las particularidades culturales y locales, asume que existen múltiples secularidades.²⁹ De esta forma, renuncia a lo que llaman una lógica de repetición esencialista, que subyace en la secularización con modelo occidental. Así, busca una alternativa de interpretación a dicho modelo considerando trasfondos históricos y culturales específicos, en función de los cuales los procesos religiosos se rearticulan y reconfiguran (Burchardt, 2010).

Puesto que el argumento principal de la secularización reformulada consiste en que ésta se manifiesta no en la desaparición de lo religioso sino en su constante reacomodo, una de sus evidencias principales sería la expansión de grupos “protestantes” pentecostales en América Latina. Para autores como Bastian, dicha expansión sigue realizándose sobre sectores sociales marcados por la anomia y la precariedad. Afirma que la llamada pentecostalización no es otra cosa que el cambio estructural de los protestantismos, tendiente a la afirmación de la comunidad como centro de referencia ante fuerzas endógenas y exógenas que la disuelven. Dichas fuerzas se originan en la particular modernidad latinoamericana y, en última instancia, son movimientos de afirmación del pobre y el excluido (Bastian, 1997: 214).

En conclusión, el neopentecostalismo es un buen ejemplo de las mencionadas contradicciones y ambigüedades de la perspectiva secularizadora, como cuerpo teórico y como proceso sociohistórico. Es decir,

²⁸ Ésta es “una configuración de significado cultural” referida a formas de diferenciación entre la religión y otras esferas sociales, en un nivel, y entre la religiosidad y otros aspectos del individuo, en el nivel de los sujetos. A su vez, la secularidad implica una referencia a diversas características, como la memoria histórica e individual, los intercambios globales, las coyunturas críticas, que pueden cambiar bajo ciertas condiciones.

²⁹ Sus configuraciones no responden a causas unívocas, con dinámicas cambiantes que se manifiestan a diferentes niveles (político, jurídico, artístico, económico, estilo de vida). Por lo tanto, los debates públicos sobre la secularidad se ven determinados por estas configuraciones.

representa una paradoja más de la secularización latinoamericana, por lo menos de aquella delineada por autores como Bastian. Si la interpretación del cambio religioso en México pasa principalmente por el maremoto pentecostal, es necesario explicar cómo algunos sectores medios y medios altos son captados por esta forma de religiosidad de la precariedad y la anomia.

CONSIDERACIONES FINALES:

LA COMPLEJIDAD DE LOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

Como puede constatar, las principales carencias de la categoría y los referentes conceptuales del neopentecostalismo se deben a su dependencia del pentecostalismo, a su imprecisión, su enfoque atemporal y su reduccionismo mercadológico y doctrinal. En este sentido, se ha construido un objeto-sujeto de estudio con la lógica de una denominación o Iglesia más que un movimiento religioso. Por lo tanto, debido a la falta de una definición precisa como movimiento religioso, una posible alternativa —además de la incorporación de la perspectiva histórica— sería recurrir a las herramientas conceptuales que se han utilizado para estudiar otros fenómenos, como los movimientos sociales.³⁰

En la década de los noventa, algunos trabajos señalaron la conveniencia de vincular los fenómenos religiosos con los movimientos sociales y analizarlos con dicha perspectiva (Canto, 1991: 175, 181). No obstante su probada utilidad como categoría analítica capaz de “estudiar y representar” la complejidad social, las obras sobre movimientos sociales han tendido soslayar la dimensión religiosa³¹ (Ortiz, 2012: 20-25). Durante los años ochenta, dicho tipo de trabajos sólo consideraban en esta categoría a los que se planteaban transformar políticamente el orden social (Touraine, 1988: 68).

Por lo tanto, por carecer, aparentemente, de objetivos prácticos para transformar el orden social, los movimientos religiosos no calificaban como movimientos sociales, aunque compartieran ciertos rasgos. Si bien algunos autores propusieron romper con la dicotomía religión-sociedad

³⁰ Sin embargo, esta transversalidad no es nueva, sino que forma parte de los procesos del mercado religioso estadounidense desde el siglo XVIII, como puede verse en los despertares o avivamientos en la llamada religión trasatlántica (Gran Bretaña y Estados Unidos).

³¹ En este sentido, Alejandra Ortiz propone estudiar los movimientos religiosos reformulando algunas nociones de Melluci, Alberoni y Castells (Ortiz, 2012: 12-20).

integrando los movimientos religiosos a los sociales, siguieron viendo a los primeros casi totalmente determinados por los segundos (Tapia, 1986: 13, 88). Pero los movimientos sociales son muy diversos y desde hace tiempo la discusión teórica se ha abierto a dicha complejidad de actores con diferentes objetivos, estrategias y formas de organización (Parra, 2005: 73). De esta forma podría abrirse también a lo religioso.

Además de buscar insumos de otras perspectivas para el estudio del movimiento carismático, como los utilizados para el caso de los movimientos sociales, también es necesario historizar tanto el concepto como el mismo movimiento religioso (estudiando sus trayectorias temporales y regionales) y problematizar los términos y supuestos implícitos aunque sean préstamos de los mismos actores religiosos que se analizan. La historia puede clarificar las implicaciones conceptuales. A fin de cuentas, la única forma de acceder a los objetos-sujetos de estudio es a través de las categorías y conceptos que construimos. En el caso del neopentecostalismo, parece que comienzan a reconocerse sus limitaciones.

En última instancia, la discusión que se plantea es sobre qué tan útil puede ser distinguir entre pentecostales y carismáticos, o si es conceptual y metodológicamente correcto continuar concibiendo a los neopentecostales como una simple extensión de los pentecostales. En este texto se sostiene que el pentecostal y el carismático son dos movimientos distintos, aunque están muy relacionados. Ambos han resultado fundamentales en la reconfiguración del campo religioso mexicano en el siglo XX y las primeras décadas del XXI debido a su doble capacidad de penetración en las instituciones religiosas más jerarquizadas y en sectores sociales generalmente alejados de estas instituciones.

BIBLIOGRAFÍA

- BAQUEIRO, Óscar G. (1990). *La conferencia anual fronteriza. Síntesis histórica*. México: Dirección de Literatura y Comunicaciones de la Iglesia Metodista de México.
- BASTIAN, Jean-Pierre (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, Jean-Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

- BERGER, Peter L. (1999). "The desecularization of the world: a global overview". En *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. por Peter L. Berger. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- BURCHARDT, Marian, y Monika Wohlrab-Sahr (2010). "Multiple secularities: Public controversies in comparison". Ponencia presentada en el XVII World Congress of Sociology, ISA, Gotemburgo, Suecia, 10-18 de julio de 2010.
- BURKE, Peter (1980). *Sociología e historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- CANTO CHAC, Manuel (1991). "Los cristianos y los movimientos sociales en México". En *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, coordinado por Víctor G. Muro y Manuel Canto Chac. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/CSH/Departamento de Política y Cultura.
- CASILLAS, Rodolfo (2003). "El mundo plural: un desafío seductor para la Iglesia católica". *Metapolítica*, núms. 26-27, vols. 6 y 7 (noviembre 2002/febrero 2003): 46-52. México: Cepcom/Gobierno de Chiapas/El Colegio de la Frontera Norte.
- EISENSTADT, S.N. (2000), "Multiple modernities". *Daedalus*, 129 (invierno): 1-29.
- GARMA, Carlos (1999). "Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa". En *Perspectivas del fenómeno religioso*, compilado por Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas. México: Secretaría de Gobernación/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Garma, Carlos (2000). "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano". *Alteridades*, 20 (julio-diciembre): 85-92.
- GARMA, Carlos (2004). *Buscando el espíritu*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Plaza y Valdés.
- GAYTÁN, Felipe (2007). "El errante *Ángelus Novus*. Ambigüedades en torno a la secularización". Ponencia presentada en el XXVI Congreso Alas, organizado por la Asociación Latinoamericana de Sociología, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 13-18 de agosto de 2007.

- HERNÁNDEZ, Alberto (2002). “El nuevo mapa religioso de México”. *Ciudades*, 56 (octubre-diciembre): 30-36.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1996). “Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones previas”. En *Identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por Gilberto Giménez. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- INEGI (2001). XII Censo General de Población y Vivienda 2000 [CD-Rom]. México: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.
- INEGI (2005). “La diversidad religiosa en México”. XII Censo General de Población y Vivienda 2000. México: Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.
- INEGI (2011). Censo de Población y Vivienda 2010 [en línea]. Disponible en: <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/default.aspx>>.
- JAIMES MARTÍNEZ, Ramiro (2001). “Pentecostalismos urbanos en la ciudad de México: el caso de Iztapalapa”. Tesis de maestría en estudios regionales. México: Instituto Mora.
- JAIMES MARTÍNEZ, Ramiro (2004). “Urbanización y cambio religioso en la zona metropolitana de la ciudad de México, 1950-2000”. En *Miradas recurrentes*, t. II, coordinado por María del Carmen Collado. México: Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana.
- JAIMES MARTÍNEZ, Ramiro (2007). “La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California”. Tesis de doctorado en ciencias sociales. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- LÓPEZ TORRES, Samuel (1999). *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana, 1927-1997*. México.
- MANSILLA, Miguel Ángel (2007). “El neopentecostalismo chileno”. *Revista Ciencias Sociales*, núm. 18 (invierno): 87-111.
- MARDONES, José María (2005). “Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión”. *Desacatos*, núm. 18 (mayo-agosto): 103-110.

- MASFERRER, Elio (1997). "Iglesias y nuevos movimientos religiosos". *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, t. I. México: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones.
- MASFERRER, Elio (1998). "El campo religioso después de Acteal". *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, t. II. México: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones.
- O'CONNOR, Edward Denis (1974). *La renovación carismática en la Iglesia católica*, traducción de Mario B. Cantolla. México: Lasser Press Mexicana.
- ORTIZ CHACÓN, Alejandra (2012). "La historia del compañerismo estudiantil, 1953-1998". Tesis de licenciatura en historia. México: Universidad Autónoma de Baja California.
- PARRA, Marcela Alejandra (2005). "La construcción de los movimientos sociales como sujetos de estudio en América Latina". *Athenea Digital*, 8 (otoño): 74-94.
- RAMÍREZ LEYVA, Flor Micaela (1998). "Del campo a la práctica religiosa de la disidencia. Luchas por la legitimación". Tesis de maestría en sociología de la cultura. Aguascalientes, México: Centro de Arte y Humanidades. Departamento de Sociología y Antropología.
- RIVERA, Rubén Pedro (1993). *Itinerario del viento. Reseña de un avivamiento en México, veinte años después (1973-1993)*. México: CUPSA.
- ROBBINS, Joel (2004). "The globalization of pentecostal and charismatic Christianity". *Annual Review of Anthropology*, 33: 117-143.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Arturo (2011). "Calderón, el evangélico". *Proceso*, núm. 1799 (23 de abril de 2011).
- ROSA, Milca de la (1997). "El ritual protestante tradicional y neopentecostal ante la secularización en la ciudad de Puebla". Tesis de maestría. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- RUIZ GUERRA, Rubén (1992). *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México (1873-1930)*. México: CUPSA.
- STAM, Juan (2008). "Peter Wagner: ¿Apostol o falso profeta?" [en línea]. Disponible en: <<http://luiseduardocantero.blogspot.mx/2008/11/peter-wagnerapostol-o-falso-profeta.html>>.

- SCHÄFER, Heinrich (1997). "Oh Señor de los Cielos, danos poder en la tierra. El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del campo de acción en América Latina". *Mesoamérica*, vol. 18, núm. 33: 125-146.
- SCHÄFER, Heinrich (1998). "El pentecostalismo y el neopentecostalismo en el marco de la globalización y nuestra fe en el Espíritu Santo". Ponencia presentada en la conferencia Jubileo: Fiesta del Espíritu, Conferencia Evangélica Pentecostal Latinoamericana, La Habana, 23 al 28 de septiembre de 1998.
- SCOTT, Lindy (1999). "La conversión de inmigrantes mexicanos al protestantismo en Chicago". En *Fronteras fragmentadas*, ed. por Gail Mummert. México: El Colegio de Michoacán/Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán.
- SEMÁN, Pablo (2005). "¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los *best sellers*". *Desacatos*, 18 (mayo-agosto): 71-86.
- SIQUIERA, Deis (2005). "Religiosidad contemporánea brasileña: Mercado, medios, virtualidad y flexibilidad". *Desacatos*, núm. 18 (mayo-agosto): 87-102.
- SPICKARD, James (2010). "Are we stealing the Elgin Marbles? Exploring the limits of a world-conscious sociology". Ponencia presentada en el XVII Congreso Mundial de Sociología, ISA, Gotemburgo, Suecia, 11-17 de julio de 2010.
- STEENSLAND, Brian *et al.* (2000). "The measure of american religion: Toward improving the state of the art". *Social Forces*, 1 (septiembre): 291-318.
- STOLL, Eric (1990). *Is Latin America turning protestant?* Berkeley: University of California Press.
- TAPIA, Jesús (1986). *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*. México: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.
- TINOCO COLLANTES, David (1998). "Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neopentecostales en Guadalajara". Tesis de licenciatura en antropología social. Guadalajara, México: Universidad Autónoma de Guadalajara.

- TOURAINE, Alain (1988). *Los movimientos sociales*, traducción de Gonzalo Flores. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico/CIESE.
- TSCHANEN, Olivier (2004). “La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa Latina-América Latina”. En *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, coordinado por Jean-Pierre Bastian. México: Fondo de Cultura Económica.
- UNIDAD DE ESTUDIOS HISTÓRICOS Y SOCIALES (2005). *Mapa Religioso de Chihuahua* [en línea]. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Disponible en: <<http://www2.uacj.mx/UEHS/Mapa/default.htm>> [Consulta: 15 de julio de 2011].
- VÁZQUEZ MENDOZA, Lucía (2005). *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa Impacto Juvenil*. Tesis de maestría en antropología social. San Cristóbal de las Casas, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- VÁZQUEZ, Felipe (2000). “El caso de Amistad de Xalapa, A.C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad”. En *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, compilado por Elio Masferrer Kan. Colombia: ALER/Plaza y Valdés, 2000
- WARNER, Stephen (2005). “Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of the religion in United States”. En *A Church of our own. Disestablishment and Diversity in American Religion*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.
- ZALPA, Genaro (2003). *Las iglesias en Aguascalientes*. México: El Colegio de Michoacán.

Recibido: 20 de julio de 2011.

Aceptado: 07 de septiembre de 2012.