

La secularización y la paradoja neopentecostal en Tijuana.

Ramiro Jaimes Martínez.

Cita:

Ramiro Jaimes Martínez (2007). *La secularización y la paradoja neopentecostal en Tijuana. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-066/1795>

La secularización y la paradoja neopentecostal a través de un estudio de caso en Tijuana, B.C.

Por Ramiro Jaimes Martínez

ÍNDICE

1 Alcances de la secularización	1
2 La paradoja neopentecostal en Tijuana	6
Conclusiones	10
Bibliografía	13

La ponencia tiene por objetivo general replantear algunos de las consideraciones teóricas y metodológicas que usualmente se han utilizado para explicar el cambio religioso en México y en América Latina.

A pesar de las limitaciones mostradas por la teoría de la secularización, muchos de los trabajos del cambio religioso se han apoyado en ella, ya sea en su forma clásica o en versiones reformuladas, para dar cuenta del llamado cambio religioso. En este sentido, aunque la religión en Latinoamérica no desaparece, se le considera una dimensión o campo social en constante reacomodo, cuyo rasgo principal es la expansión de grupos “protestantes” pentecostales sobre sectores sociales marcados por la anomia y la precariedad.

No obstante existen instituciones religiosas y creyentes que no se conforman a dichos presupuestos. Tal es el caso de los llamados neopentecostales, cuya expansión no puede explicarse totalmente como una extensión del pentecostalismo en sectores sociales medios, consecuencia de la precariedad urbana. Por lo tanto, se propone revisar los supuestos y nociones del paradigma secularizador bajo una perspectiva de larga duración, buscando encontrar una forma de integración efectiva de las diversas herramientas metodológicas utilizadas por diversas disciplinas sociales, como la sociología, la historia y la geografía, han tratado de explicar el fenómeno religioso.

1. Alcances de la secularización

Hasta fechas muy recientes en México la teoría de la secularización no sólo había dominado la reflexión sobre el cambio religioso, sino la totalidad del estudio de las ciencias sociales sobre este tipo de fenómenos sociales. Era una preeminencia indiscutible, prácticamente asumida como verdad incontrovertible por las comunidades académica y política, y compartida aparentemente por casi todas las personas con cierto nivel educativo. Extrañamente, el paradigma dominante sobre la religión fue uno de los

factores que inhibieron la atención de las ciencias sociales sobre la dimensión religiosa en la sociedad.¹

De esta manera, además del interés político e ideológico, o de las preferencias teóricas y temáticas, la misma secularización, como término y como paradigma, se constituyó en una barrera para estudiar lo religioso y relativizar el ineludible reduccionismo científico. Esta primera paradoja puede achacarse a la larga trayectoria del término, a su origen y utilización en tantos y diversos ámbitos, desde el religioso hasta el académico, pasando por el político y sus múltiples manifestaciones.

“Secular” es un vocablo antiguo, sumamente complejo y con una amplia gama de significados y sentidos, pero en el fondo subyacen los religiosos, cuyos presupuestos han sido adoptados conciente o inconscientemente por las ciencias sociales.² En Europa, durante la Edad Media, “secular” designaba todo lo relativo a este “mundo” o “siglo”, en consonancia con la visión dicotómica cristiana del cosmos.³ Por lo tanto, se utilizaba para referirse al clero encargado de impartir doctrina y sacramentos a los laicos (las personas de este mundo). Su contraparte, el clero regular seguía una regla y vivía apartado en comunidades, generalmente un convento. Precisamente, en la relación entre ambos cleros, uno dedicado a la observancia religiosa y otro a la administración y los negocios con este mundo, surgió “secularización” como el proceso por medio del cual se reemplazaba al clero regular por el secular en las labores de enseñanza y liturgia.⁴

Como es evidente dicho término presenta una gama variada de usos dentro del ámbito religioso, donde se originó, y en referencia al cual cobra sentido. Por lo tanto, no es extraño que sus principales parámetros de valor sigan el modelo **dicotómico** (espíritu-materia, sagrado-profano, iglesia-mundo), una herencia del antiguo gnosticismo cristiano. En un sentido de connotaciones negativas, secularización se ha

¹ Fortuny, (1999), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CIESAS, p. 13; Casillas, Rodolfo, (1996) “La pluralidad religiosa en México: descubriendo nuevos horizontes” en *Identidades religiosas y sociales en México*, Giménez, Gilberto, (coord.), México, UNAM, pp.67-101

² Secular viene del latín “*saeculum*”, en castellano “siglo”. Sin embargo, en los evangelios sancionados por el Concilio de Nicea, en ocasiones se traduce del griego “eón” (como período de tiempo). Entre otros significados, tanto los evangelistas como los Padres de la Iglesia, por ejemplo San Agustín, lo utilizaron para referirse a las dos realidades cosmogónicas: el reino o ciudad de Dios, y el reino de Satanás o la ciudad del Hombre, “el mundo histórico”. Eliade, Mircea, (1999) *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Vol. III, España, Paidós Orientalia, pp. 65, 66

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

⁴ En el siglo XVIII fue promovido por la Corona española en las colonias americanas, pues por circunstancias especiales, durante la conquista y colonización del Nuevo Mundo, los órdenes religiosos habían recibido la encomienda de asumir las funciones de una iglesia diocesana poco confiable. Rubial García, Antonio, (1990) *Una monarquía criolla (La provincia Agustina en el siglo XVII)*, México, CONACULTA, pp. 20, 112-113

utilizado cuando un especialista religioso recibe una dispensa de sus votos, o también para externar el rechazo eclesial hacia ideas consideradas como intrascendentes o falaces.⁵ Pero desde otro enfoque eclesial también designa un proceso positivo, es decir, una orientación que acepta e integra las ideas y modos del mundo en lugar de rechazarlos.⁶

De la misma forma, en las esferas **políticas y administrativas** se refiere a procesos muy variados. Con respecto a la relación entre el Estado y la Iglesia, designa la larga y difícil separación entre el poder temporal y el religioso, que en México abarcó desde el siglo XVIII hasta finales del XIX.⁷ Esto llevó aparejado la reducción de la influencia religiosa en la sociedad, dejando a la Iglesia sin la protección tradicionalmente otorgada por el brazo secular para controlar la religiosidad, los valores, costumbres y la moralidad de los sectores laicos.⁸

En general, en las **ciencias sociales** la secularización se entiende como el ocaso de la religión o la separación gradual entre religión y sociedad fruto de la diferenciación social y la formación del Estado nacional. La secularización se observaría en la forma como algunos de los símbolos, creencias, prácticas e instituciones religiosas pierden influencia y significado.⁹ En tanto paradigma, como conjunto de compromisos, creencias, modelos ejemplares y valores de un determinado grupo científico, la secularización es la síntesis de una larga tradición de pensamiento formada desde el siglo XIX en las obras de los viejos clásicos de la ciencia social, Karl Marx, Emile Durkheim y Max Weber, entre otros. Estos habían concebido el cambio religioso en las sociedades occidentales como el resultado del paso de una sociedad tradicional, rural y agrícola, a una sociedad moderna, urbana e industrial. En suma, todo aquello que era designado con el término “modernidad” condujo a la religión, a sus creencias y sus instituciones, a posiciones marginales en la sociedad y finalmente la llevarían a su desaparición.

⁵ *Ibid.*, p. 211

⁶ Meyer, Jean, (1989) *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta, p. 17

⁷ Reflexionando sobre la secularización como fruto de una serie de medidas de sectores de poder, es interesante constatar que son dos agentes quienes las implementan: el Estado y la misma Iglesia. Por lo tanto puede hablarse tanto de una **secularización política** como de una **eclesiástica**. Esta distinción puede resultar útil, especialmente para analizar la situación de la Iglesia en la Nueva España y en México.

⁸ Esta doble vertiente se observó en México durante las reformas borbónicas (siglo XVIII) y las reformas liberales del siglo XIX. Ceballos, Manuel, (2000) “El siglo XIX y la laicidad en México” en Blancarte, Roberto (comp.) *Laicidad y valores*, México, Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, pp. 91, 97

⁹ Berger, Peter L., (1990) *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, New York, Anchor Books, pp.107-108

A pesar de que no se habló de una **teoría de la secularización** hasta las décadas de 1950 y 1970,¹⁰ sus argumentos centrales han modelado la imagen de lo religioso en las ciencias sociales. Es decir, no sólo la producción de los investigadores ocupados sobre lo religioso, que es lo que nos interesa en este apartado, sino las nociones sobre la religión de prácticamente todas las comunidades académicas. Esto es importante, porque hasta cierto punto la idea de una religión en declive puede ser el reflejo de la experiencia de una pequeña comunidad de “ilustrados”, cuya vida cotidiana se encuentra por completo alejada de la influencia de las ideas religiosas.¹¹ Sin embargo, la experiencia muestra que incluso en esos sectores, aparentemente más resistente al “opio del pueblo”, existen numerosas excepciones.

En el corazón de la teoría o de la idea sobre la secularización se encuentra el inevitable **ocaso de la religión** debido a los procesos de industrialización y diferenciación en las sociedades modernas. Aunque en el actualidad esta idea central ha perdido mucha de la importancia que llegó a tener, el paradigma se ha reformulado como enfoque general de los estudios sobre el cambio religioso. De hecho, los elementos centrales de los teóricos clásicos del siglo XX de la secularización, se mantienen cohesionando dicho enfoque sobre el estudio del fenómeno religioso: la **racionalización** y la **mundanización** de la religión, la **diferenciación** social, la **pluralización** religiosa, la **privatización** y la **generalización** de la creencia y la **disminución** de las prácticas y creencias en las instituciones religiosas.¹²

Estos elementos forman el centro del paradigma, y aunque separadamente es posible observarlos en la realidad social, enfocados a través de la secularización han introducido algunas ideas y supuestos de la pesada herencia del término y la conflictiva historia que lo ha forjado. Describir a todos estos supuestos ocuparía más espacio del que se dispone, sin embargo, se pondrá fin a este apartado enumerando sólo dos.¹³ En primer lugar el énfasis sobre los elementos de cambio sin considerar las permanencias,

¹⁰ Martelli, Stefano, (1999) “Ni secularización ni desacralización, más bien desecularización; la teoría sociológica de la religión ante el cambio actual”, Roberto Blancarte (trad.), en *Religiones y Sociedad*, Secretaría de Gobernación, Año 3, núm.7, septiembre/diciembre, p. 153; Berger, Peter L., (1999) “The desecularization of the world: a global overview”, en Berger, Peter, (ed.) *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, USA, Ethics and Public Policy Center, p. 2; Tschanen, Olivier, (2004) “La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa Latina-América Latina”, en Bastian, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, p. 354.

¹¹ Berger, (1999) *op cit.*, p. 1.

¹² Tschanen, Olivier, (2004) *op cit.*, pp. 355-356

¹³ Para una revisión más extensa sobre estos supuestos ver Jaimes Martínez, Ramiro, (2007) “La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California” (Tesis de doctorado en Ciencias Sociales), Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 25-54.

lo cual lleva a privilegiar una temporalidad coyuntural por sobre la larga duración. Una de las consecuencias de esta elección por lo inmediato es cierto efecto de interpretación ahistórica sobre el fenómeno religioso. Dicho efecto puede observarse en el uso inapropiado del término “protestantismo histórico”.

Algunos autores están concientes de lo anterior, sin embargo, prefieren continuar utilizando el término, pues cambiarlo haría difícil la comprensión para el público en general. Afirman que el término genérico “protestantes” es usado en forma acrítica, dando como resultado tanto una serie de juicios tendenciosos en diversos espacios de la opinión pública, como la incompreensión desde la ciencia social.¹⁴ Por su parte, Fortuny coincide que el término no es usado correctamente, pues se refiere a quienes objetaron la resolución de la Dieta de Spira en el siglo XVI. Sin embargo, también decide preservarlo, por el convencionalismo tan extendido en México, y designa como tal a todas las doctrinas no católicas originadas en la Biblia y la figura de Cristo.¹⁵

El segundo supuesto introducido por el paradigma de la secularización es la centralidad de los pentecostales en el cambio religioso en México y América Latina. En cierta forma, esta tendencia es el resultado de los enfoques que enfatizan ciertos factores sociales en el cambio religioso o en la conversión, estereotipadamente conocidos como “tesis de la privación”.¹⁶ Este enfoque, utilizado desde los clásicos del siglo XIX, señala que algunos procesos sociales propician la inclinación de ciertos sectores de la población hacia determinadas formas religiosas. Uno de estos factores sociales recurrentemente utilizados han sido los relacionados con las situaciones anómicas, lo cual generalizó la idea de que el cambio religioso ocurre preponderantemente entre los sectores marginados. Lo anterior, aunado a la evidente importancia del pentecostalismo como la modalidad principal del cambio religioso en México, distrajo la atención de otras formas religiosas en otros grupos sociales.¹⁷

El peso del pentecostalismo en la perspectiva académica se justificaba porque proporcionaba una explicación consistente con el proceso de secularización social, las

¹⁴ Bastian, (1997), *La mutación religiosa de América Latina, para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE., p. 19.

¹⁵ Fortuny, Patricia, “Diversidad y especificidad de los protestantes” (manuscrito), p.13, citado por Tinoco Collantes, David, (1998) “Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neo-petecostales en Guadalajara” Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Guadalajara, Jal., Universidad Autónoma de Guadalajara, p.32

¹⁶ Garma, Carlos, (1999) “Conversos, buscadores y apostatas. Estudio sobre la movilidad religiosa” en Blancarte, Roberto y Casillas, Rodolfo, (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación-FLACSO, p. 132.

¹⁷ Bastian, Jean Pierre, (1997), *op cit.*, p. 205; (1983), *op cit.*, p. 13.

sociedades menos desarrolladas mantenían estas bolsas de resistencia a la modernidad. En segundo término, era corroborado por las observaciones directas de los investigadores, y por los datos censales entre 1950 y 1990. Con respecto a estas últimas, junto con el censo del 2000, las categorías para religión presentan algunas limitaciones cuyos efectos apenas se vislumbran y es necesario considerar. (Jaimes, 2007: 85-94) De acuerdo a este enfoque, el neopentecostalismo se deriva de la pentecostalización de las denominaciones de la religión trasatlántica.

Pero a pesar algunos grupos religiosos no encajaban muy bien en el esquema de la secularización reformulada y el cambio religioso en la modalidad latinoamericana. Es el caso de los llamados neopentecostales. A grandes rasgos se explica al “nuevo” pentecostalismo como una extensión de dicha tendencia religioso en sectores sociales medios.¹⁸ Incluso se le define así, como una corriente religiosa de tradición “protestante”, fruto de la pentecostalización de los protestantismos “históricos”. En general se caracteriza por: 1) Combinar elementos litúrgicos y prácticas propias del pentecostalismo, como dones espirituales, con la llamada teología de la prosperidad. 2) Estructurar tanto el gobierno eclesial como las prácticas rituales alrededor de un liderazgo carismático.¹⁹ 3) Una mejor posición socioeconómica de sus adherentes con respecto a los pentecostales.²⁰

Por este último rasgo constituyen una paradójica tendencia con respecto al pentecostalismo y a los enfoques del cambio religioso más difundidos, que atribuyen el cambio religioso en México y América Latina a los efectos de una modernidad *sui generis*, la cual margina a amplios sectores rurales y urbanos. Sin embargo, cada vez más estudiosos han señalado el interés entre grupos sociales subordinados por las creencias y prácticas de las iglesias neopentecostales o neopentecostalizadas.²¹

2. La paradoja neopentecostal en Tijuana

Considerando las particularidades del paradigma de la secularización (concibe lo religioso como una entidad diferente a la realidad social, privilegia la mirada inmediata

¹⁸ Schäfer, Heinrich, (1992) *Protestantismo y crisis social en América Central*, San José, Costa Rica: Editorial DEI, p.64 citado por Tinoco Collantes, David, (1998) “Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neo-pentecostales en Guadalajara” Tesis de licenciatura en antropología social, Guadalajara, Universidad Autónoma de Guadalajara, p. 46

¹⁹ Hernández, Alberto, (2002) “El nuevo mapa religioso de México” en *Ciudades*, Red Nacional de Investigación Urbana, México, #56, octubre-diciembre, p. 32

²⁰ Masferrer, Elio, (1997) "Iglesias y nuevos movimientos religiosos", en *Revista académica para el estudio de las religiones*, México, tomo I, PECCR, p.9; Hernández, Alberto, (2002), *op cit.*, p. 32

²¹ En este sentido, autores como Carlos Garma, uno de los primeros investigadores en explorar la relación entre pentecostalismo y precariedad, señala que ésta no es la única tendencia de la conversión y del cambio religioso. Garma, Carlos, (1999) *op cit.*, p. 152

y actual por sobre el análisis de larga duración), podría plantearse la conveniencia de considerar otras alternativas (lo cual no implica se le destierre) para explicar ciertos aspectos puntuales. Uno de estos es precisamente el estudio de movimientos religiosos recientes, como el llamado neopentecostalismo, el cual se analizará en este apartado referido al estudio de un caso en Tijuana, Baja California.²²

De acuerdo a algunos investigadores, el neopentecostalismo es una de las expresiones más recientes de esa larga y continua evolución desde una religión dominante, en cierto sentido “religiosa” (la religión como eje rector de la vida social, en mayor medida mítica, irracional, ahistórica, profundamente sacramental e institucionalizada) hacia la religión secular o mundana (una religión menos “religiosa”, más racional, con una mayor conciencia histórica, sacramental e institucional).²³ Según la idea central de la secularización clásica, esta situación no sería más que un estadio antecedente a la completa disolución de lo religioso ante la sociedad.²⁴

Por otro lado, los diversos autores de la secularización reformulada, no consideran más la desaparición de lo religioso, pero sí su profunda recomposición, particularmente en el momento actual. En este sentido, el neopentecostalismo deja ver una religión y religiosidad reconfiguradas de acuerdo a las principales fuerzas o tendencias del cambio social contemporáneo, generalmente relacionado con la modernidad.²⁵ De esta forma, se encuentra identificado fuertemente con ciertos rasgos sobre los cuales se ha generalizado, tal vez en forma exagerada, pero consistentes con el sentido de las tesis de la secularización. Debido a lo limitado del espacio sólo se consideran dos: el énfasis en a Teología de la Prosperidad y las diferencias entre neopentecostales los pentecostales.

Se considera que la Teología de la Prosperidad cobra importancia debido a que constituye un espacio donde lo religioso se mezcla con lo mundano, en este caso el mercado.²⁶ En los escasos estudios sobre el neopentecostalismo en México, la teología de la prosperidad es considerada como un elemento central y general de estas iglesias.²⁷

²² Esta investigación se realizó en la Iglesia Evangélica San Pablo, A.R., de Tijuana, Baja California. Jaimes (2007), *op cit.*

²³ Son iglesias modernas y adaptadas a la realidad social. Siquiera, Deis, (2005) “Religiosidad contemporánea brasileña: Mercado, medios, virtualidad y reflexibilidad” en *Desacatos*, México, CIESAS, núm. 18, mayo-agosto, p. 89

²⁴ Berger, Peter L., (1990) *op cit.*, pp.107-108.

²⁵ Mardones, José María, (2005) “Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión” en *Desacatos*, México, CIESAS, núm. 18, mayo-agosto, p. 104

²⁶ Semán, Pablo, (2005) “¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los best sellers” en *Desacatos*, México, CIESAS, núm. 18, mayo-agosto, p. 72

²⁷ Hernández, Alberto, (2002) *op cit.*, p. 32

Sin embargo, en el caso estudiado en Tijuana, el panorama es diferente,²⁸ pues como teología tiene una presencia variable dentro del sistema religioso, incluso puede ser combatida por los mismos especialistas del neopentecostalismo.²⁹ Como discurso permea actitudes e interpretaciones individuales y colectivas, las cuales, por la misma apertura doctrinal en las iglesias neopentecostales, pueden coexistir con otros discursos que la excluyen o la combaten, específicamente los ligados a un evangelismo que enfatiza la labor social y una relación menos sumisa a los especialistas religiosos.

Para comprender mejor el relativismo doctrinal, al cual incluye las bases de la teología de la prosperidad, es necesario considerar las diferencias de origen, organización e influencia entre los pentecostales y los neopentecostales. Éstas se encuentran sintetizadas en el cuadro 1.

Cuadro 1. Comparación entre pentecostales y neopentecostales	
Pentecostales	Neopentecostales
Se originan en la primera década del siglo XX, de un desprendimiento denominacional.	Se originan en segunda mitad del siglo XX, de un desprendimiento denominacional. ³⁰
En México son iniciadas por migrantes que retornan de Estados Unidos, con vínculos con iglesias denominacionales.	En México surgen relacionados principalmente de iglesias denominacionales. ³¹
Se asumen como una confesión protestante o evangélica. ³² Reivindican su carácter religioso.	No todos se asumen como una confesión protestante o evangélica. ³³ Rechazan identificarse como religión. ³⁴
Tienden a aislarse de la sociedad, centrándose en su dimensión enteramente religiosa.	Buscan "impactar" la sociedad, haciéndose presentes por medio de sus congresos, eventos y marchas. Impulsan mucho las asociaciones evangélicas, como las Alianzas Evangélicas locales y estatales, que las constituyen en interlocutores entre el Estado y la comunidad evangélica. ³⁵
Estrategias de crecimiento: redes familiares, vecinales o laborales, Cultos o eventos en el templo.	Redes familiares y laborales, cultos o programas en y fuera del templo (conciertos, obras de teatro, congresos), células, trabajo con asociaciones paraeclesísticas. ³⁶

²⁸ Por supuesto, no se pretende generalizar las observaciones de un estudio de caso, sin embargo, abre la posibilidad de un panorama más complejo al interior de otras iglesias y agrupaciones.

²⁹ Jaimes, (2007), *op cit.*, p.344

³⁰ Tinoco Collantes, David, (1998) *op cit.*, p. 44

³¹ Vázquez Mendoza, Lucia, (2005) *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa "Impacto Juvenil"*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, San Cristóbal Las Casas, Chiapas, p.53; Tinoco Collantes, David, (1998) *op cit.*, p. 77.

³² Meyer, Jean, (1989) *op cit.*, p. 293; Garma, Carlos, (2004) *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, UAM/Plaza y Valdés, p. 246.

³³ Masferrer, (1997), *op cit.*, p. 9

³⁴ Vázquez, Felipe, (2000) "El caso de Amistad de Xalapa A.C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad", en Masferrer Kan, Elio, (comp.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, ALER/Plaza y Valdés, p. 321

³⁵ Masferrer, Elio, (1997) *op cit.*, p.9, Vázquez, Felipe, (2000) *op cit.*, p. 322

³⁶ *Ibid.*, p. 319; Ramírez Leyva, Flor M., (1998) "De la "Casa" al "Congreso de Palabra de Fe": una opción neopentecostal en el mercado regional de la salvación" en *Religiones y Sociedad*, México, Secretaría de Gobernación, núm. 3, mayo/agosto, p. 30

La glosolalia es fundamental como una señal visible del bautismo del espíritu. La sanidad es entendida como un resultado de la fe, por lo que usualmente se consideraba, no podía ser usada con otra fuente de sanidad, como la medicina alópata. ³⁷	No se conciben en forma homogénea, pero la glosolalia no es considerada como la señal indudable del bautismo del espíritu. La sanidad puede ser resultado de la mezcla de fe y de ayuda médica. ³⁸
Predominan los himnos tradicionales, pero existe una atracción cada vez mayor por la alabanza profesional del mercado de música cristiana. ³⁹	Predominan los cantos “contemporáneos” del mercado de música cristiana, el cual se nutre en gran parte, tanto en producción como consumo, de los músicos y creyentes de estas iglesias. ⁴⁰
En sus inicios en la primera década del siglo XX, su organización y gobierno fue denominacional y congregacional. ⁴¹	Desde sus inicios se organizaron en forma independiente (aunque existen asociaciones como Amistad Cristiana sus congregaciones en la práctica son autónomas), su gobierno usualmente no es congregacional. ⁴²
Teología fundamental y conservadora, religiosidad popular. ⁴³ Dispensacionalistas, Dios trata de muchas formas con el hombre	Teología fundamental y conservadora, con influencia desigual de la “teología de la prosperidad”. ⁴⁴ No dispensacionalistas.
Elementos evangélicos homogéneos, con una fuerte identidad denominacional, centrada en ciertas prácticas o doctrinas. Doctrinalmente estrictos Mas legalistas. ⁴⁵	Elementos evangélicos relativizados. Identidad denominacional inexistente. Doctrinalmente abiertos. ⁴⁶
Principalmente compuestos por grupos marginales, rurales y urbanos. ⁴⁷	En general llama la atención la presencia de grupos urbanos de ingresos y escolaridad medios y altos. ⁴⁸ Sin embargo, también existen elementos de sectores urbanos marginales. ⁴⁹

Si se concibe al neopentecostalismo como una extensión pentecostal, por ejemplo como la tercera oleada del pentecostalismo,⁵⁰ entonces debería observarse en

³⁷ Garma-Navarro, Carlos, (2000) "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano" en *Alteridades*, México, UAM-Iztapalapa, año 10, número 20, julio-diciembre, p.86.

³⁸ Entrevista con el Dr. Abel Mellado Prince, realizada por Ramiro Jaimes en Tijuana, B.C., 25/05/2005; plática informal con Carlos Perea, Tijuana, B.C., 08/09/2005

³⁹ Garma Navarro, Carlos, (2001) “From Hymn-Chanting to Worship Industry. A Study of the Transformation of Religious Music in Mexican Pentecostalism”, A paper presented at The 2001 Conference in London, CESNUR, p. 3; Observación participante Iglesia Metodista Nuevo Pacto, 05/06/2005.

⁴⁰ Garma, (2001) *op cit.*, pp. 2-3; Vázquez Mendoza, *op cit.*, p. 81; entrevista con Daniel Trápala (director de ministerio de alabanza en San Pablo), 08/07/2005.

⁴¹ Jaimes Martínez, Ramiro, (2001) “Pentecostalismos urbanos en la Ciudad de México: el caso de Iztapalapa”, Tesis de Maestría en Estudios Regionales, México, Instituto Mora, pp.25, 186.

⁴² Entrevista con el Doctor. Abel Mellado Prince, 25/05/2005; plática informal con el pastor Carlos Perea, 08/09/2005; Vázquez, F., (2000) *op cit.*, p. 327; Tinoco, *op cit.*, pp. 61, 77.

⁴³ Meyer, (1989) *op cit.*, p.9.

⁴⁴ Hernández, Alberto, (2002), *op cit.*, p. 32

⁴⁵ Villamán, (1997) *El auge pentecostal, certeza, identidad, salvación*, México, CAM, pp. 42-46

⁴⁶ Vázquez, Felipe, (2000), *op cit.*, p. 323, 327; entrevistas con los pastores de Iglesia Evangélica San Pablo: Dr. Abel Mellado Prince, 25/05/2005; y Carlos Perea, 05/07/2005.

⁴⁷ Bastian, (1997) *op cit.*, p. 46

⁴⁸ Hernández, Alberto, (2002b) “Religión y diversidad en Baja California”, en Guillén, (coord.) *Baja California: Escenarios para el nuevo milenio*, p.241

⁴⁹ Masferrer, (2000) *op cit.*, p. 38

⁵⁰ Tinoco se apoya en Schafer, quien afirma que la tercera ola del pentecostalismo forma iglesias independientes, que surgieron por la iniciativa de un a persona o grupo que combina elementos de las

forma generalizada que en sus inicios las iglesias pentecostales se hubieran convertido en neopentecostales. O bien que aquellas, de alguna forma, influyeran por medio de agentes, individuales o institucionales (como pastores, laicos, músicos, seminarios, asociaciones misioneras, etcétera) en las viejas denominaciones del cristianismo estadounidense. Sería interesante analizar qué patrón de crecimiento han tenido en México, en general, y qué tan parecido resulta con los Estados Unidos. Estas son cuestiones que se tratarán más adelante en el caso de Tijuana, en los capítulos 4 y 5, sin embargo, por los estudios realizados en otras ciudades de México, como Guadalajara, Tuxtla o Xalapa, existen similitudes en ambas direcciones.⁵¹

Pero tratando de estudiar la cuestión a través de una perspectiva de larga duración también se puede explicar al neopentecostalismo como una de las oleadas renovacionistas que durante la década de 1980 ha inundado los subcampos de la religión estadounidense en ambos lados de la frontera. En este sentido, en general podría tratarse de una renovación carismática evangélica, la cual se distingue principalmente en el rompimiento del esquema denominacional.⁵²

Lo anterior no excluye necesariamente la influencia pentecostal, pero es muy distinto asumir que es el rasgo fundamental para explicar la expansión de la renovación carismática evangélica en México. Esto implicaría que los agentes de las denominaciones, individuales e institucionales, funcionaron como los conductos de la nueva oleada que ha resquebrajado el sistema de organización denominacional. Éstos no existían en México en forma generalizada durante la oleada pentecostal, de principios del siglo XX, y estaban totalmente ausentes durante las primeras oleadas misioneras de las denominaciones estadounidenses en el siglo XIX.

Conclusiones

Por supuesto, el surgimiento de iglesias como San Pablo en Tijuana se explica por una conjunción de factores diversos, cada uno con un peso distinto y con un impacto diferencial. Los factores externos, como la condición fronteriza, la migración, la urbanización se conjugan con aquellos de tipo interno al campo y a las instituciones religiosas. El tipo de organización y gobierno, las prácticas, las creencias, las estrategias de reproducción, las relaciones entre especialistas y los laicos, y sobretodo, el capital

denominaciones tradicionales con los de las manifestaciones carismáticas, crecen en forma explosiva y son tolerantes y adaptables. Tinoco, (1998) *op cit.*, pp. 44-46

⁵¹ Vázquez, Felipe, (2000) *op cit.*, pp. 317-329; Vázquez Mendoza, Lucia, (2005)

⁵² Jaimes, (2007) *op cit.*, p. 160

religioso y simbólico movilizado por cada agente individual en el campo religioso, determinan el cambio y la movilidad religiosa en estas iglesias que combinan la renovación carismática con el iglerecimiento.

En este sentido, la especificidad del cambio religioso “neopentecostal” se encuentra, como el pentecostal, en que logró romper la orientación interna y limitada de las denominaciones evangélicas tradicionales, para expandirse sobre los sectores nominales laicos católicos.⁵³ Aunque aquellas todavía encontraron una limitada cobertura institucional católica en el norte de Baja California, no lograron una expansión comparable a las de las iglesias renovacionistas carismáticas.

Esto se debió a los siguientes factores: 1) En esa época, primera mitad del siglo XX, las iglesias denominacionales todavía orientaban su trabajo preferentemente al interior de la congregación. El modelo eclesial era familiar tanto en su gobierno como en su enfoque doctrinal. 2) Por lo tanto, estas iglesias parecen haber alcanzado un tope de crecimiento en México para la década de 1950.⁵⁴ 3) La misma expansión de la renovación carismática evangélica y el iglerecimiento, determinada aparentemente por la mecánica de los *revivals* evangélicos en la religión estadounidense. Estos reavivamientos realizan la readaptación entre las denominaciones o iglesias con los sectores laicos de la sociedad. Por lo tanto, tras la naturalización y consolidación de las denominaciones del *mainstream* evangélico en México, los vínculos o redes con sus pares estadounidenses han servido para transmitir o “replicar” las más recientes renovaciones religiosas.⁵⁵

Las denominaciones evangélicas y pentecostales crecieron sobre los marginados, en la precariedad socioeconómica; los neopentecostales sobre sectores más afortunados con respecto al ingreso y la educación. Sin embargo, tampoco escapan a la necesidad de sentido en medio de las crisis personales o colectivas, o la desterritorialización ocasionada por los procesos migratorios.⁵⁶ Las iglesias de la renovación lograron atraer

⁵³ Bowen, Kurt, (1996) *Evangelism and apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, London, McGill-Queen's University Press, p. 74

⁵⁴ Según los datos censales de 1950 a 1970, el período cuando las denominaciones aparentemente constituían la mayoría de la población no católica en México representaban de 1.18% a 1.82% de la población. Para el año 2000, con información desagregada específicamente sobre “Protestantes históricos”, comprendían 0.71% de la población de cinco a más años INEGI, (2000) *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México, INEGI, CONTAR 2000

⁵⁵ Jaimes, op cit., pp. 2007:208, 239, 322, 325, 341

⁵⁶ Odgers Ortiz, Olga, (2000) “Migración y religión: la resocialización del migrante a través de la comunidad de la iglesia. (La experiencia de los mexicanos del sur de California)” Ponencia presentada en el Panel MTI-08 “Migración, identidad y participación social: migrantes mexicanos en Estados Unidos”

estos sectores gracias a tres factores: 1) Por medio de un programa cultural atractivo y profesional en el que la alabanza juega un papel central. 2) Flexibilidad y apertura doctrinal combinada con un conservadurismo que presenta una explicación plausible a los temores de los sectores sociales medios. Es decir, estos grupos proporcionan una solución trascendente a los problemas de inseguridad de la vida urbana, ya sea en el empleo, la salud, las relaciones familiares u otras. 3) Por último, son capaces de proporcionar un espacio de participación para elementos con una trayectoria de práctica activa, de militancia religiosa, así como de anonimato y expectación para creyentes en situación de práctica nominal. Esto significa que su influencia puede sentirse, en forma diferencial, en casi todo tipo de creyentes, ya sea con respecto a su práctica religiosa o de acuerdo a su adscripción. Es decir, tanto en católicos como en “protestantes”, en pentecostales, o incluso en no creyentes.

Bibliografía

- Bastian, Jean Pierre, (1997), *La mutación religiosa de América Latina, para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, FCE
- Berger, Peter L., (1999) "The desecularization of the world: a global overview", en Berger, Peter, (ed.) *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*, USA, Ethics and Public Policy Center, pp. 1-18
- , (1990) *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, New York, Anchor Books
- Bowen, Kurt, (1996) *Evangelism and apostasy. The evolution and impact of evangelicals in modern Mexico*, London, McGill-Queen's University Press
- Casillas, Rodolfo, (1996) "La pluralidad religiosa en México: descubriendo nuevos horizontes" en *Identidades religiosas y sociales en México*, Giménez, Gilberto, (coord.), México, UNAM, pp.67-101
- Ceballos, Manuel, (2000) "El siglo XIX y la laicidad en México" en Blancarte, Roberto (comp.) *Laicidad y valores*, México, Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, pp. 89-115
- Eliade, Mircea, (1999) [1978] *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Vols.II, III, España, Paidós Orientalia
- Fortuny, Patricia, (1999) *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CIESAS
- Garma, Carlos, (2004) *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*, México, UAM/Plaza y Valdés
- , (2001) "From Hymn-Chanting to Worship Industry. A Study of the Transformation of Religious Music in Mexican Pentecostalism", A paper presented at The 2001 Conference in London, CESNUR
- , (2000) "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano" *Alteridades*, México, año 10, número 20, julio-diciembre, UAM Iztapalapa, pp.85-92
- , (1999) "Conversos, buscadores y apostatas. Estudio sobre la movilidad religiosa" en Blancarte, Roberto; Casillas, Rodolfo, (comps.), *Perspectivas del fenómeno religioso*, México, Secretaría de Gobernación-FLACSO, pp. 129-178
- Hernández, Alberto, (2002) "Religión y diversidad en Baja California" en Guillén, Tonatiuh, (coord.) *Baja California: escenarios para el nuevo milenio*, México, UNAM, pp.231-259
- , (2002b) "El nuevo mapa religioso de México" en *Ciudades*, Red Nacional de Investigación Urbana, México, #56, octubre-diciembre, pp. 30-36
- INEGI, (2000) *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México, INEGI, CONTAR 2000
- Jaimes Martínez, Ramiro, (2007) "La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California" (Tesis de doctorado en Ciencias Sociales), Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte
- Mardones, José María, (2005) "Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión" en *Desacatos*, México, CIESAS, núm. 18, mayo-agosto, pp. 103-110
- Martelli, Stefano, (1999) "Ni secularización ni desacralización, más bien desecularización; la teoría sociológica de la religión ante el cambio actual", Roberto Blancarte (trad.), en *Religiones y Sociedad*, Secretaría de Gobernación, Año 3, núm.7, septiembre/diciembre, pp.154-167
- Masferrer Kan, Elio, (1997) "Iglesias y nuevos movimientos religiosos", en *Revista académica para el estudio de las religiones*, México, tomo I, PECCR
- Meyer, Jean, (1989) *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Vuelta

- Odgers Ortiz, Olga, (2000) "Migración y religión: la resocialización del migrante a través de la comunidad de la iglesia. (La experiencia de los mexicanos del sur de California)" Ponencia presentada en el Panel MTI-08 "Migración, identidad y participación social: migrantes mexicanos en Estados Unidos" en el XXII International Congress Latin American Studies Association, Hands Across the Hemisphere, Cooperation and Connections for the New Millennium, Miami, Florida, 16-18 de marzo
- Ramírez Leyva, Flor Micaela, (1998) "De la "Casa" al "Congreso de Palabra de Fe": una opción neopentecostal en el mercado regional de la salvación" en *Religiones y Sociedad*, México, Secretaría de Gobernación, núm. 3, mayo/agosto, pp. 9-30
- Rubial García, Antonio, (1990) *Una monarquía criolla (La provincia Agustina en el siglo XVII)*, México, CONACULTA
- Semán, Pablo, (2005) "¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los best sellers" en *Desacatos*, México, CIESAS, núm. 18, mayo-agosto, pp. 71-86
- Siquiera, Deis, (2005) "Religiosidad contemporánea brasileña: Mercado, medios, virtualidad y reflexibilidad" en *Desacatos*, México, CIESAS, núm. 18, mayo-agosto, p. 89
- Tinoco Collantes, David, (1998) "Entre la formalidad y la espontaneidad. Una interpretación antropológica de dos iglesias neo-petecostales en Guadalajara" Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Guadalajara, Jal., Universidad Autónoma de Guadalajara
- Tschanen, Olivier, (2004) "La revaloración de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa Latina-América Latina", en Bastian, Jean-Pierre (coord.), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, pp. 353-368
- Vázquez Mendoza, Lucia, (2005) *Los jóvenes y el neopentecostalismo. El caso de la agrupación religiosa "Impacto Juvenil"*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, (Dir. Carolina Rivera Farfán), San Cristóbal Las Casas, Chiapas
- Vázquez, Felipe, (2000) "El caso de Amistad de Xalapa A.C. Los neopentecostalismos como nuevas formas de religiosidad", en Masferrer Kan, Elio, (comp.) *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Colombia, ALER/Plaza y Valdés, pp. 317-329
- Villamán, Marcos, (1993) *El auge pentecostal, certeza, identidad, salvación*, México, CAM