



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

LA VIDA COTIDIANA DE LOS BAUTISTAS:
UN ANÁLISIS DESDE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES
EN LA PRIMERA IGLESIA BAUTISTA DE PUEBLA

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PRESENTA
ALEJANDRA MARÍA PADILLA PANTOJA



DIRECTOR: DR. LUIS ARTURO JIMÉNEZ MEDINA



OCTUBRE 2018

A la tierra que dejé atrás y a todos los que vinieron conmigo.

A todos los Cristos

Agradezco:

Al posgrado de Antropología Social BUAP, por enseñarme a dudar.

A mi asesor, por su perspectiva teórica y personal; y por su calmante compañía.

A mis compañeros y lectores que, discutiendo mis textos, me mostraron nuevas aristas del fenómeno antropológico.

Al financiamiento que me otorgó el Conacyt.

Especialmente, doy las gracias a los hermanos de la Primera Iglesia Bautista de Puebla, por su tiempo, disposición y enseñanza.

A mi familia, por estar.

Índice

I.	Introducción	3
II.	Antecedentes	12
II.I	Desde Latinoamérica.....	12
II.II	Estudios sociales y evangelismo en México	19
III.	En primera persona: notas metodológicas.....	30
Capítulo 1:	Para entender al Evangelismo. Aspectos históricos	35
1.1	Surgimiento del Protestantismo en Europa: La reforma protestante.....	35
1.1.1	Antecedentes históricos.....	35
1.1.2	La gran rebelión (1520-1600).....	39
1.1.4	De la ilustración a los resurgimientos (1680-1800)	46
1.2	El protestantismo en América	47
1.2.1	El protestantismo en la América inglesa.	47
1.2.2	El protestantismo en América Latina	50
1.3	El Protestantismo en México.....	57
1.3.1	El Estado confesional mexicano y las primeras misiones (1821-1857).....	57
1.3.2	La Reforma y el triunfo del liberalismo (1857-1867)	63
1.3.3	La república restaurada y el Porfiriato (1867-1910)	67
1.3.4	El Protestantismo y la Revolución (1910-1920)	71
1.3.5	El Estado Revolucionario (1920-1988).....	75
1.3.6	El Salinato y la Reforma religiosa (1988-2000).....	79
1.4	¡Una iglesia sin límites! La Primera Iglesia Bautista de Puebla	81
Capítulo 2:	La religión como una representación social desde la Iglesia Bautista.....	92
2.1	Para comprender la religión: un acercamiento desde Durkheim y Geertz.	92
2.1.1	¿Qué es religión?.....	92
2.1.2	Ordenanzas: las prácticas simbólicas institucionales.	104
2.2	Aproximación a la teoría de las representaciones sociales.....	115
2.2.1	¿Qué son las representaciones sociales?	115
2.2.3	Aprender a ser bautista: la objetivación y el anclaje como adquisición de sentido.....	121

2.3 La reinterpretación de lo sagrado o un orden general de existencia: la teología como objeto de representación.	128
2.3.1 Principios distintivos bautistas	131
2.3.2 ¿Protestantes o evangélicos?	139
2.4 La iglesia como sujeto.....	145
Capítulo 3: La sustancia práctica de las representaciones sociales: la vida cotidiana del bautista.....	152
3.1 Extensión y límite de la vida cotidiana: estructura social, subjetividad y el acceso a ellas. .	152
3.2 ¿Qué es la vida cotidiana? La subjetividad bautista y su condición histórica.....	160
3.2.1 La objetivación en la conformación del bautista.....	162
3.2.2 El aquí y el ahora cotidianos o el problema y la rutina: las coordenadas para representar	164
3.2.3 La conversión, un salto en el ritmo cotidiano: rutina y problema	169
3.3 La ritualización del ritmo cotidiano	172
3.3.1 Racionalización y fe: el encuentro con el mundo socioeconómico.....	180
3.4 La vida cotidiana como tiempo santo.....	193
3.4.1 Lectura bíblica.....	197
3.4.2 Oración.....	203
Consideraciones finales.....	213
Referencias bibliográficas.....	219

I. Introducción

Es indudable que la religión ha constituido un elemento esencial en la configuración de la estructura social de México y América Latina. Aún antes de la formación de los Estados nacionales latinoamericanos, la religión ha determinado en gran medida la manera en que se concibe lo político, lo social, lo ético, etcétera, y la forma en la que las comunidades perciben las transformaciones y continuidades de su época. Sin embargo, aquello que históricamente ha sido identificado como religión en este contexto, es el catolicismo que, asociado ideológica y activamente con el Estado, ha jugado como elemento inhibitor de la diversidad religiosa en América Latina, haciendo que, por su carácter marginal, la lucha de religiones evangélicas por encontrar nuevos espacios adquiera connotaciones políticas, que las conducen a contraponerse a las mayorías. Sin duda alguna esto ha tenido efectos en la vida diaria de los congregados evangélicos

En el caso mexicano, de acuerdo con el Instituto de Geografía y Estadística Nacional (INEGI, 2010), la población católica suma 92 924 489, mientras que los no católicos constituyen 8 386 207, de los cuales 820 744 pertenecen al protestantismo histórico, siendo los bautistas el grupo con mayor número de adscritos con 252 874 habitantes. Para el estado de Puebla, donde la presente investigación se concreta, el INEGI (2005) proporcionó datos sobre su comportamiento religioso desde la década de los cincuenta, cuando el porcentaje de católicos era del 98%; luego, en 1970 hubo un descenso de cinco unidades, mientras que para el año 2000, de un total poblacional de 4 337 362, sólo el 92.35% se declara católico. Es decir, religiones como los protestantes históricos y pentecostales, crecieron, obteniendo un 4.3% respecto a la población total del año 2000.

Aun cuando los datos muestran la escasa presencia de las religiones no católicas, también exponen su paulatino crecimiento. Precisamente, de esta asimetría surge el interés de la presente investigación: el desarrollo en el curso de la vida cotidiana de una expresión religiosa alternativa, establecida como una de las religiones judeocristianas con mayor número de miembros después del catolicismo: las iglesias bautistas, cuyo motivo concreto es la Primera Iglesia Bautista de Puebla (PIBP), comunidad que se instituye como una de las

sedes formales más antigua del país.¹ Su nombre lo obtiene de la regla sobre la nomenclatura bautista, la cual explicita que la primera comunidad que se forme en determinado territorio, deberá nombrarsele “primera” más el nombre del lugar donde se instala; luego, segunda y tercera y así sucesivamente (Zalpa, 2014: 200). Sin embargo, consuetudinariamente, la norma sólo se hace valer en la primera iglesia, mientras que las demás obtienen nombres inspirados en icónicos sitios del Antiguo y Nuevo Testamento, por ejemplo, Bethel.

Aunque, de acuerdo con Zalpa (2014: 196), al inicio se hacían llamar neotestamentarios, actualmente las iglesias son conocidas bajo el nombre de bautistas. Esta denominación es tomada de una de sus principales doctrinas bíblicas, el bautismo cristiano, que se opone al bautismo infantil sacramental, ya que se realiza solamente cuando el implicado obtiene un grado de madurez en su fe, es decir, cuando ha reconocido a Jesucristo como su salvador.

Sin embargo, de acuerdo con Zalpa (2014: 187), para entender el nacimiento del evangelismo bautista es menester reconocer dos movimientos históricos que han modelado a las Iglesias Bautistas en Estados Unidos y en México desde su aparición hasta nuestros días. Se trata del Gran Despertar que comenzó en 1730 y terminó alrededor de 1740 y el Segundo Despertar que, de acuerdo con este autor, se originó en 1790². El primero postuló que la experiencia emocional y personal con Cristo es prioritaria en la vida religiosa. En el segundo, se manifestó que la Biblia sería, para el protestantismo, el único documento de revelación y autoridad. Además, estableció la obligación de toda iglesia hacia el proyecto de evangelización en América. Este Segundo Despertar también insistió en la conversión de carácter emocional de los congregados. Ambos movimientos establecieron el espíritu del protestantismo que arribó a México.

Las iglesias bautistas se instalaron oficialmente en terreno mexicano durante la segunda mitad del siglo XIX (Bastian, 1994), periodo en que la PIBP, halla su fecha de fundación. De acuerdo con el acta fundacional de la PIBP, la iglesia se constituye

¹ De acuerdo con las actas fundacionales que presentan las iglesias en el país, las fechas de fundación son: Primera Iglesia Bautista de Monterrey en 1864; Primera Iglesia Bautista de México Distrito Federal en 1884 y la PIBP en 1893.

² No obstante, algunas iglesias evangélicas sostienen que este movimiento fue liderado por pastores bautistas y metodistas, y que aparece hasta inicios del siglo XIX, divulgando un discurso sociopolítico que se oponía a la esclavitud y al trato nada humano que se daba a las mujeres, tanto al interior de la iglesia como en la sociedad. Consultar: http://protestantedigital.com/magacin/13236/Segundo_Gran_Despertar_norteamericano; y también: <http://www.iglesiapueblonuevo.es/index.php?codigo=historiap196>.

oficialmente el 11 de junio de 1893. En este mismo año, el periódico católico de mayor divulgación en la ciudad de Puebla y sus alrededores, el “Amigo de la Verdad”, escribía acérrimamente en contra de las iglesias evangélicas recién fundadas y de las ya establecidas en la región:

Diez y ocho siglos de inútiles esfuerzos de parte de los enemigos de la Santa Iglesia para destruirla, tiempo más que suficiente para que ya hubieran comprendido demasiado, que no es posible derribar un edificio tan sólidamente fundado (...) ¿Acaso diez y ocho siglos no han sido suficientes para que aprendan estos *nenes* modorros la lección? (Amigo de la Verdad, 1893: 3).

Refiriéndose a todo protestante como “nenes modorros” por su apuesta por la evangelización en territorios ya cristianizados por la iglesia católica, esta cita refleja la lucha por mantener la legitimación social de la que gozaba dicha institución y, por tanto, la nula tolerancia a la diversificación religiosa.

Si bien los bautistas plantean que la salvación es individual y voluntaria, la noción de Iglesia es básica para entender esta religión. La comunidad en la PIBP se refiere a este tipo religioso como “una familia donde Dios es el Padre”, sosteniendo que quienes en ella se reúnen es porque han reconocido la necesidad humana de Dios. Pero, no sólo eso, sino que además este trabajo postula la importante labor de la comunidad en la vigilancia de los actos individuales, los cuales podrían poner en peligro la representación social compartida, así como percepción social de los sujetos que la producen.

Tanto la PIBP como cada una de las comunidades que ella forma y las iglesias bautistas, en general, tienen dos elementos básicos: la oración y la Biblia, a la que la comunidad suele referirse como Palabra. La oración es concebida como el medio de comunicación del hombre hacia Dios, mientras que la Biblia es la forma en que Dios responde al hombre. Para todos los congregados es básica la enseñanza bíblica pues, de acuerdo a las palabras del Pastor titular, por medio de ella “se transmiten valores que ayudan a vivir en estos tiempos de confusión y posmodernidad”. La práctica de ambas –sumadas al consumo de música- establece un diálogo sagrado, por lo que los actos religiosos tanto comunitarios, como individuales hallan su centro en estos dos elementos, los cuales son, junto a la aceptación de Cristo, los más importantes, dado que han funcionado como mecanismos que enlazan la vida de la iglesia con el desplazamiento del individuo a otras esferas de su cotidianidad.

Además de este diálogo sagrado, la comunidad bautista nombra como identitarios siete “Principios distintivos bautistas”, los cuales son compartidos por las iglesias bautistas que se reúnen en la Convención Nacional Bautista de México (CNBM). Estos serán desarrollados durante el segundo capítulo con el objetivo de integrar a la representación los postulados básicos de la teología bautista, que aunque es el discurso oficial, la congregación toma como propios.

Precisamente, para esclarecer el momento en que una persona es considerada bautista, es necesario apoyarse de uno de estos principios, específicamente del Principio eclesiástico, el cual afirma la recepción del bautismo como parte de un proceso imprescindible para la vida del bautista, que se divide en tres etapas: 1) Reconocer que se ha vivido alejado de Dios y, por tanto, en pecado. El reconocimiento debe ser intelectual y emocional. 2) Arrepentimiento. Implica una decisión de cambio y el cambio mismo, que se refleja en las acciones diarias. 3) Profesión de fe. Que es el acto de restablecer la relación con Dios, es decir, “abandonar el pecado” y entrar a una vida nueva mediante el bautismo bíblico, que se posiciona entonces como el testimonio público de las etapas anteriores y donde a los bautizados se le reconoce como miembros de la comunidad bautista.

Este proceso invita a reflexionar sobre cuatro aspectos que tienen importantes consecuencias a nivel teórico y metodológico:

1. La experiencia religiosa vivida a nivel individual, es llevada al ámbito colectivo donde se comparte y es motivo de cohesión.
2. El bautismo divide a la comunidad de la PIBP en dos grandes grupos: aunque todos son congregados, puesto que se reúnen en la iglesia con el fin de aceptar a Jesucristo como salvador, no todos han sido bautizados y, por tanto, no se les considera miembros. Así, con fines meramente operativos, es decir, sin que impliquen necesariamente ser llevados al campo teórico, y con inspiración directa en el trabajo de campo, se divide a los congregados en dos categorías:
 - a) Congregados no bautizados. Aquellos sujetos que se reúnen en la PIBP pero que no han recibido el bautismo, sea porque aún no han decidido si quieren recibirlo o porque aún se encuentran en un tiempo de preparación para hacerlo. Este tiempo recibe el nombre de discipulado.

- b) Congregados bautizados. Sujetos que se reúnen en la PIBP y que ya han sido bautizados. En esta categoría se encuentran los conversos bautizados y los sujetos bautistas de segunda o varias generaciones atrás.

Estas categorías colocan a los sujetos en determinadas posiciones, de tal forma que pueden incidir o no en la constante formación de la representación y en la vida cotidiana.

- 3. El tercer elemento integra la exigencia bautista sobre la vida religiosa de los congregados, pues debe hallar base en dos dimensiones: intelectual y emocional. A estos dos niveles, se exige a los congregados que este nuevo conocimiento sobre lo divino, sirva como marco de guía para la vida cotidiana, es decir, la cotidianidad vista como reflejo de aceptar a Jesucristo como salvador.

Sin embargo, en todo este proceso, no debemos olvidar el carácter de minoría religiosa que tienen las iglesias bautistas, tanto a nivel poblacional, como en la expresión política públicamente reconocida. Este carácter, influencia los fenómenos identitarios, cognitivos, ideológicos y de representación que genera la propia iglesia y su sistema de símbolos. De acuerdo con Garma (2004), las creencias y comportamientos son frecuentemente comparados con los miembros de una congregación religiosa alterna a la propia, exaltando elementos que demuestren la superioridad del grupo de pertenencia. Si en el país lo que continuamente es igualado con religión es el catolicismo, las minorías tratan de diferenciarse marcadamente de este discurso y también, entre minorías, tratarán de marcar las diferencias, haciendo que su representación tenga efectos de diferenciación intensos sobre todo en el *ethos*, presente en la vida cotidiana.

Esta diferenciación en el modo de entender la realidad y la obligada distinción en el estilo de vida para las minorías religiosas, en especial para la comunidad de la PIBP, concentran el problema de estudio que aquí se plantea. Entendido así el hecho empírico, el protestantismo bautista actúa como una representación social, la cual se habrá de entender desde la perspectiva de Jodelet (2011); mientras que la comunidad de la PIBP es el grupo que la construye y la comparte en dos sentidos: intelectual y práctico.

Estos niveles no sólo trabajan dentro de los límites de la iglesia, sino también extramuros y permiten acercarse a las conductas producidas por el congregado bautista. Es

decir, adentrarse en la funcionalidad de la representación social formada a partir de la religión, sin desligarla del entramado cognitivo-simbólico que regala estructura y que, al tiempo, es estructurado por la práctica; mediados ambos por las condiciones históricas que les dan vida. De este modo, la representación exige una complementación de elementos. Por una parte está la sustancia simbólica y por otra, las prácticas que encuentran su motivo en esta sustancia. Se propone, entonces, como sustancia simbólica a la religión, mientras que como práctica, la realidad de la vida cotidiana.

Tomando en cuenta estos elementos, se retomarán las definiciones de religión propuestas por Durkheim (1982) y Geertz (1991). Para Durkheim (1982) el elemento cognitivo aparece en forma de creencias y de prácticas relativas a esas creencias, sólo que las limita a las cosas sagradas. Además, este autor comprende a la religión sólo en torno a una comunidad, que es la iglesia, pues la religión es, en esencia, una representación colectiva. Mientras que Geertz (1991) conduce a comprender la religión como la sustancia cognitiva de la representación social, pues la presenta como un sistema de símbolos, al tiempo que acentúa las características emocionales que disponen al individuo para la experiencia religiosa. Para luego, enfatizar en la religión como marco de lectura del mundo. De esta forma la religión se convierte en un modelo *de* entendimiento del mundo y un modelo *para* actuar en relación a él.

Las iglesias bautistas animan a entenderlas desde lo emocional, luego como experiencia comunitaria y finalmente, como herramienta de auxilio en el entendimiento del diario acontecer. El cambio que el conocimiento de Dios provoca, se proyecta en las acciones diarias, es decir, no sólo en la práctica de rituales o eventos organizados propiamente por la Iglesia o dentro de ella, sino en las esferas en que se desplaza el congregado de ordinario.

Así, los términos teóricos para comprender la vida cotidiana están inspirados en la propuesta de Berger y Luckmann (2003: 37), quienes la plantean como la “realidad por excelencia”, dado que no es cuestionada por la conciencia, sino sólo vivida. En esta lógica, la vida cotidiana se compone de tres aspectos: tiempo, espacio y relaciones intersubjetivas que tienen como eje de ubicación el “aquí” del propio cuerpo y el “ahora” del tiempo presente (2003: 37). El condicionamiento espacio-temporal establece qué es de interés para el sujeto y aquello en lo puede intervenir, modificar o afectar de manera inmediata, sea esto problemático o rutinario.

Por lo anterior, el objeto de estudio al que se hace tratamiento en el presente trabajo son las representaciones sociales de la religión protestante bautista y su impacto en las prácticas cotidianas. De ahí que la pregunta que se tuvo como guía sea la siguiente: ¿Cómo influye la representación social de religión de la iglesia bautista en la vida cotidiana de acuerdo a la condición de los congregados, bautizado y no bautizado, en la comunidad de la Primera Iglesia Bautista de Puebla en la ciudad de Puebla, Puebla?

Para responder a este cuestionamiento, la presente investigación se planteó como objetivo general entender la relación que guarda la representación social de protestantismo bautista y la vida cotidiana de los congregados en la comunidad de la Primera Iglesia Bautista de Puebla, en la ciudad de Puebla, Pue. Mientras que como objetivos particulares:

- Describir en qué consiste la representación social religiosa de los congregados en la comunidad de la Primera Iglesia Bautista de Puebla, en la ciudad de Puebla, Pue.
- Identificar el significado de los aspectos de la vida cotidiana que son modelados a partir de la representación social religiosa bautista de acuerdo a su condición de congregados bautizados y no bautizados de la comunidad de la Primera Iglesia Bautista de Puebla, en la ciudad de Puebla, Pue.
- Reconocer las principales diferencias que hay entre los congregados bautizados y no bautizados de la comunidad de la Primera Iglesia Bautista de Puebla, en la ciudad de Puebla, Pue., en el impacto de su representación social en la vida cotidiana

La hipótesis inicial fue la siguiente: la representación social de las iglesias bautistas, tiene influencia a nivel de las relaciones intersubjetivas familiares que los congregados bautizados y no bautizados de la comunidad de la Primera Iglesia Bautista de Puebla establecen en su vida cotidiana. El impacto que se produce, de acuerdo a la condición de los congregados, se concentra en la función identitaria de la representación, predominando en los congregados no bautizados y en los congregados bautizados de reciente ingreso a la comunidad, mientras que se atenúa en los miembros de segunda generación o de ingreso no reciente. Esto sucede porque, en estos últimos, la representación se ha incorporado a la realidad de la vida cotidiana.

Con el propósito de hacer cumplir los objetivos de la presente investigación, se retoma el enfoque metodológico propuesto por De la Torre (2015), que está inspirado en el modelo de la construcción social de la realidad que elaboran Berger y Luckmann (2003): internalización,

externalización y objetivación. Para este modelo el lenguaje es vital, ya que no sólo es estimado en función de la recolección de los datos, sino en el proceso íntegro de la investigación, es decir, como cimiento del quehacer etnográfico, el cual es asumido como aquel momento en que se ponen en juego las subjetividades, tanto de la investigadora como de los sujetos bautistas (Guber, 2004; De la Torre, 2015).

En este momento de interacción se creará una dinámica única que condicionará la manera en que se accede a la construcción de la realidad antropológica de los sujetos, ya que cada uno tomará posición con respecto al otro, pero también, hacia sí mismo: “el encuentro etnográfico es un espacio de interacción, mediante el cual la representación de un sí mismo en concordancia con la representación de un nosotros se sitúa con relación en la percepción que se tenga del otro o los otros” (De la Torre, 2015: 152).

Precisamente, la capacidad de capturar e interpretar la realidad a partir del contacto intersubjetivo fue la condición que determinó el entendimiento teórico y etnográfico de vida cotidiana, que se definió alrededor de las principales instituciones por las que el sujeto se desplaza, entre ellas la iglesia. Además, el carácter fenomenológico del cual partieron Berger y Luckmann (2003) favoreció su comprensión alrededor de la institución, puesto que los autores priorizan el testimonio y experiencia del sujeto, lo que a nivel de externalización se tradujo en las entrevistas a profundidad - la palabra como posibilidad del investigador para desplazarse junto al sujeto bautista y la revancha democrática del sujeto, quien a voluntad libera para el investigador aquello que de su propia subjetividad desea sea libre - y la observación participante - la fidelidad presencial del antropólogo o la legitimación de la práctica a través de su capacidad receptiva.

Las primeras se realizaron a nueve sujetos, cinco varones y cuatro mujeres de entre diez y nueve y setenta años de edad, reconocidos por la comunidad como congregados de la PIBP. Cinco de ellos bautistas de segunda generación ya bautizados, y cuatro más, conversos aún no bautizados y, por tanto, fuera de la membresía. Las entrevistas se llevaron a cabo entre el mes de octubre de 2016 y enero 2017, al menos la mitad de los sujetos se negaron a ser grabados durante las primeras sesiones. El método de bola de nieve no fue siempre utilizado, puesto que algunos entrevistados no surgieron por recomendación de los hermanos, sino en función de la asidua asistencia a los cultos dominicales y a la interacción individual que ahí se generaba. La observación participante comenzó desde junio 2016 hasta enero 2018. Al

inicio se trató de un acercamiento casual durante los cultos dominicales, que llegó a la formalidad cuando el Pastor solicitó un oficio institucional. Después de esta presentación, comenzó la asistencia a las reuniones sabatinas de la unión de jóvenes y de damas, reuniones de discipulado y la continuación de los cultos dominicales.

La presente tesis se compone de tres capítulos que desarrollan esta problematización. El primero de ellos contiene los elementos históricos de la revolución religiosa que significó el protestantismo en el contexto europeo, su asentamiento y transformación en América Latina y la lucha política de la que ha tenido que participar en México. Además, se esboza la historia de la PIBP en la ciudad de Puebla, con el objetivo de ubicar los factores contextuales en los que se originó esta iglesia y su desarrollo en décadas posteriores. Durante el capítulo segundo se desarrollan los elementos teóricos que ayudan a entender qué es religión y sus elementos simbólicos rituales y de creencia; qué es representación social y el diálogo teórico que emprende con la realidad religiosa, y desde luego, la forma en la que se objetiva en la PIBP. Finalmente, el tercer capítulo es utilizado para exponer los efectos que dicha representación y organismo simbólico surten en la vida cotidiana de los congregados bautistas, desde una perspectiva subjetivo-institucional. Todo lo anterior, precedido por los antecedentes de estudios sociales alrededor de la iglesia objeto de estudio y también, por una nota metodológica.

II. Antecedentes

Una de las constantes en los estudios científicos de las religiones evangélicas es el uso impreciso de la categoría evangelismo o religiones evangélicas, utilizado como sinónimo de los “pentecostalismos”, aun cuando este término designa otras denominaciones tales como la metodista, la presbiteriana o la propia bautista. Este nombramiento denota el estancamiento del estudio sobre los protestantismos clásicos o históricos, cuya causa podría descansar en la difícil penetración en estos grupos o bien, en la experimentación de un crecimiento poblacional intenso. Por este motivo, la mayoría de los textos aquí recogidos se concentran en el pentecostalismo. En un primer momento ocuparán el espacio investigaciones realizadas bajo contexto latinoamericano; luego, se dará espacio a los estudios realizados dentro del país. Ambos contextos abordados tanto dentro de la antropología, como de otras ciencias afines.

II.1 Desde Latinoamérica

Aunque la mayoría de los textos latinoamericanos tiene como fuentes teóricas a autores occidentales como Durkheim, Bourdieu, Foucault, Giddens, Bastian, etcétera, el estudio del evangelismo promueve el sentido crítico hacia estos. De tal forma que, en Latinoamérica, el uso del término evangelismo y no de protestantismo, es un esfuerzo por rescatar un enfoque latinoamericano y hasta poscolonial. En este sentido, Barrera (2002) ofrece un análisis sobre las fuentes problemáticas para las ciencias en la identificación de los límites entre las denominaciones religiosas evangélicas, destacando el papel de las élites religiosas, ya que son ellas quienes definen la versión sobre el origen teológico e histórico de las iglesias, las doctrinas que han de seguirse, así como los efectos del apego o desapego a las reglas de la comunidad.

Sin embargo, para este autor, en el campo religioso brasileño las élites religiosas han abandonado su afán por diferenciarse de otras manifestaciones religiosas cercanas a ellas, que se refleja en las modificaciones litúrgicas de los protestantismos históricos, conocidos como “corito” y “milagro”, que reconsideran los dos textos sagrados del protestantismo histórico, el Himnario y la Biblia, pero los reinterpretan, haciendo que la lectura bíblica sea de libre exégesis y agregando como alabanza cualquier género de música contemporánea. Estas modificaciones litúrgicas produjeron el relajamiento doctrinal, que transformó el uso

del cuerpo y sentó las bases para una teología milenarista, concentrada en el milagro, cuya función es la demostración de poder y la principal atracción para los nuevos creyentes.

Barrera (2002: 643) concluye “ser evangélico es aceptar una gama variada de creencias o doctrinas de diferentes iglesias”. Postura que es azarosa, pues aunque parece acertado declarar el fenómeno de la migración religiosa, también es importante que los análisis científicos ahí no se detengan, sobre todo cuando este mismo autor evidencia una diferencia importante: los pentecostalismos se separan de los protestantismos históricos, también llamados evangélicos.

Por otro lado, Giumbelli (2013) nos presenta un estudio analítico sobre los cambios en la cultura brasileña a partir de la adopción del evangelismo. La noción de “cultura pública” guía al autor durante dicho artículo; entendiéndola empíricamente como posicionarse en sitios de referencia que permitan llegar a distintos sectores de la sociedad, por ejemplo los exorcismos o los “goleadores” de Cristo transmitidos por televisión, o su presencia en las favelas, en forma de estructuras arquitectónicas, conciertos y medios de transporte, así como en la cordial relación que se ha construido con el estado.

Giumbelli (2013) hace un recorrido histórico sobre las religiones protestantes históricas -tanto europeas, es decir, iglesias que se instalaron a la par de los migrantes venidos de occidente, como de las iglesias “de misión”, que son aquellas que se establecieron con el objetivo de evangelizar- que aparecieron en el Brasil y cuya presencia pública se limitaba al terreno educativo; así como del pentecostalismo, que significó un parteaguas en el campo religioso brasileño porque fue pionero en la utilización de los medios masivos de comunicación; por su instalación en zonas metropolitanas, en estados migrantes y su papel político cada vez más fuerte, así como su conexión con el narcotráfico. El autor también sostiene que el evangelismo se ha asentado en bases distintas a las del catolicismo, que juega un papel identitario; y a las religiones afrobrasileñas, cuya fuerza está en la tradición, puesto que, para asirse en la sociedad brasileña, argumenta ser el futuro religioso de Brasil.

De la realidad evangélica argentina y del ejercicio reflexivo sobre su formación teológica y antropológica nace “Rostros de lo divino y construcción del ethos socio-político entre teología y antropología en el estudio del campo religioso. El caso del pentecostalismo en Argentina”, del autor Panotto (2015). Este artículo cuestiona el pleno entendimiento sociológico y antropológico sobre las religiones cristianas, sin las nociones teológicas que

les corresponden. Sin duda, este texto promueve el entendimiento del asunto religioso desde una perspectiva poscolonial y propone la introducción de la teología como herramienta hermenéutica de los símbolos y los rituales del cristianismo, cuestión que coincide cabalmente con los intereses antropológicos. Para justificar lo anterior, el autor toma como referencia a la comunidad pentecostal más grande de Argentina, el Centro Cristiano Nueva Vida (CCNV).

Panotto (2015) cuestiona el término teórico de religión y desde el inter-conocimiento prefiere llamarle experiencias de fe, pues no acartonada el fenómeno y reconoce del sujeto la resignificación que hace al discurso. Traer la teología al campo de las ciencias sociales, sin duda requiere un conocimiento profundo sobre esta y un compromiso genuino por parte de los investigadores para trabajar un modelo de ciencia fuera de los marcos positivos, sin pensar que el acercamiento a este terreno los convierta en una especie de apologetas o misioneros. La asunción de este planteamiento supone la interpelación del objeto de estudio aquí planteado, pues renueva los anteojos de la Teoría de las Representaciones Sociales: si la religión cristiana es considerada el objeto de una representación, es menester tocar los elementos teológicos que ella misma supone. Lo que hay de teología, también es objeto. Esta postura hallará desarrollo en el segundo capítulo de la presente tesis.

También en el campo pentecostal, Alarcón (2016) se concentra analizar antropológicamente la expansión de las iglesias evangélicas al interior de uno de los centros carcelarios más antiguos en la capital chilena, el Centro de Detención Preventiva (CDP). Aunque el estudio se desarrolla en un escenario muy particular, que si bien se aleja de las características sociales, económicas, políticas, etcétera, en las que se halla la PIBP, también corresponde a un espacio en que las consecuencias de ser parte de una minoría religiosa son singularmente identificables.

Para este autor, las comunidades evangélicas o “los pueblos de hermanos”, como ahí son llamadas, son comunidades unidas que actúan como reguladoras del comportamiento en la prisión. No todas estas comunidades tienen las mismas características: algunas son de pocos miembros, con menos incidencia en el poder burocrático, otros son de reciente formación, algunos más tienen un líder, el “hermano encargado”, que rige la vida cotidiana de sus congregados. Entre los “pueblos hermanos” se logra un bajo índice de violencia, se obtiene el control de recursos económicos propios a condición de remodelar los territorios

por ellos habitados; se modifica el vestir, se nulifica el consumo de drogas y se abstrae a los congregados de conflictos relacionados con el narcotráfico.

Alarcón (2016) emplea un tratamiento teórico basado en la sociología clásica: Weber, Bourdieu y Foucault, para abordar el alto nivel de cualificación religiosa que los congregados adquieren, así como la interrelación del éxito económico y la ética religiosa en forma de infraestructura carcelaria digna. No obstante, el autor limita los alcances de esto último, puesto que se trata de personas cuyo origen económico y su destino al salir de la cárcel, es la pobreza. Para concluir, el autor propone reconsiderar a los clásicos occidentales al traerlos a las realidades latinoamericanas. Propone entender a las religiones evangélicas en prisión como una forma de subsistencia, frente a las políticas estatales que permanecen indiferentes a las condiciones de hacinamiento, violencia y narcotráfico que se viven dentro.

Ahora bien, el campo religioso evangélico no sólo ha estado en manos de la antropología, sino que, desde marcos teóricos propios, ciencias como la sociología, la historia y hasta la geografía se han interesado en discutir su origen, sus transformaciones, influencia social y política, etcétera. A continuación, se presentan varios textos provenientes de dichas ciencias, que ayudarán a entender el desarrollo de la diversidad del campo religioso latinoamericano.

Deirós (1997) nos introduce a la historia del protestantismo bautista en América Latina y avanza hacia la descripción del comportamiento que ha tenido este movimiento religioso en dicha zona y el tipo de evangelización que ha realizado, también advierte los retos que ponen a prueba su sobrevivencia, tales como la posmodernidad. Finalmente, propone un plan de desarrollo en respuesta a estos retos.

Por otro lado, Berges (2001) expone el desarrollo del protestantismo en Cuba a través de las transformaciones sociopolíticas experimentadas en este país. Según la autora, a partir del triunfo de la Revolución de 1959 y hasta la década del ochenta, se asiste a un decrecimiento en el alcance de las iglesias protestantes en Cuba. A ello coadyuvan varios factores como la salida del país de pastores y comunidades enteras rumbo a los Estados Unidos, a la aparición de nuevos marcos de acción social y a la inclusión de sectores vulnerables de la población -tales como pacientes cero positivo, personas discapacitadas, ancianos, etcétera- en la vida social, circunstancia que no fue asimilada por las estructuras de numerosas iglesias. Es hasta finales de la década de los noventa y principios del presente

siglo hasta la actualidad que las religiones evangélicas aumentan su número de miembros, debido al establecimiento de un discurso fuertemente ecuménico, al involucramiento en la vida social y política de este país y al paulatino cambio en la percepción social, que al inicio las categorizaba como extranjeras y que luego las transformó en auténticas poseedoras de los valores bíblicos. Berges (2001) sostiene que este crecimiento se enmarca en un contexto de intensificación y avivamiento de las prácticas religiosas en la isla.

En medio de este contexto cubano, tradicionalmente sincrético, Pedrogoza (2015), sosteniendo que una de las matrices culturales de Cuba es el cristianismo, tipifica a los cristianos cuya identidad es sólida y poco flexible o sincrética. Para ello se concentra en comunidades católicas y en protestantismos históricos.

También desde la Historia, pero desde la academia argentina, Seiguer (2009) muestra el papel periférico que han tenido las religiones cristianas minoritarias en los estudios históricos a lo largo de América Latina y critica que los existentes se han dejado en manos de las propias iglesias, quienes mezclan la historia con propaganda o doctrina.

Seiguer (2009) también analiza críticamente los trabajos históricos más reconocidos por Latinoamérica para su entendimiento religioso y pone a prueba los paradigmas y representaciones científicas que estos han desarrollado. Enlista los textos históricos que han sido influyentes en la descripción del campo religioso latinoamericano: Prudencio Damboriena (en Seiguer, 2009), Christian Lalive D'Épinay (1968), Jean Pierre Bastian (1994, 1997 y 2004,). La autora debate con los postulados de estos autores, tomando en consideración la realidad argentina. Niega el alcance del término "iglesia de trasplante", categoría que, a partir de Lalive D'Épinay, los anteriores autores utilizan para definir a las comunidades europeas instaladas en Latinoamérica; además, debilita la hipótesis sobre el origen norteamericano de las iglesias protestantes latinoamericanas argumentando que estas iglesias de trasplante no permanecieron cerradas a la tarea conversionista, sino que muchas de ellas aprendieron español y se fueron de misiones a zonas indígenas de la Argentina.

También las iglesias evangélicas han promocionado el estudio de su historia. Tal es el caso de Anderson (2015), historiador bautista que analiza la historia de la denominación bautista del protestantismo desde el origen de su nombre, sus comienzos en Europa, su llegada a Norteamérica y hasta su divulgación en América Latina. El autor, a su vez, puntualiza sobre los principios teológicos de esta iglesia.

Desde la geografía, Flores (2007) utiliza el enfoque de la “time geography”³ para abordar las relaciones de género y las formas de sociabilidad en la Colonia ruso-alemana de Puiggari, ubicada en Entre Ríos, Argentina, a partir de la llegada de los Adventistas del Séptimo Día. El autor divide su estudio en dos etapas, la primera a finales del siglo XIX, periodo en el que las colonias se conforman por inmigrantes originarios de la región del Volga. Dichas comunidades se configuran en torno al papel desempeñado por la Iglesia (protestante o católica), como encargada de reproducir los patrones culturales de la comunidad. La segunda etapa se inicia a principios del siglo XX, con la llegada de misioneros Adventistas. Para el autor, la vida de la colonia sigue siendo eminentemente rural, aunque comienza a aparecer una tendencia a la concentración semiurbana de la población. El crecimiento poblacional se aglutina alrededor de las dos principales instituciones, la Universidad Adventista y el Sanatorio. Las rutinas diarias se vinculan directa o indirectamente a las de estas instituciones. En ese sentido es que las jornadas laborales de ocho horas, las actividades sabatinas y el tiempo dedicado al ocio se llenan de significado.

Dentro del *time biography*, Flores (2007) también problematiza el género y la vida cotidiana, pues a partir de dichas instituciones, las mujeres abren grietas en las cuales se insertan a la esfera pública, desenvolviéndose en actividades académicas y administrativas, por ejemplo, en la Universidad; aunque esta modificación en la división sexual del trabajo no cambia el hecho de que los hombres monopolizan la dirección en los espacios religiosos y en las familias.

Desde la sociología, Lozano (2008) se preocupa por resolver el rol de las iglesias evangélicas en la superación del empobrecimiento y el establecimiento de la justicia social en Colombia, concentrándose en el mensaje político y social de los textos sagrados que las sustentan. El autor contextualiza al evangelismo de este país bajo las condiciones de conflicto militar y paramilitarismo, empobrecimiento, población desplazada, contrarreforma agraria y privatización de la educación. La base metodológica del estudio es mixta, pues se emplea la estadística para la aplicación de encuestas cuyo objeto fueron los pastores de un número representativo de iglesias evangélicas colombianas, mientras que el instrumento técnico cualitativo se concentró en dilucidar la percepción bíblica sobre los problemas sociales, así

³ Propuesta por Lund y Hägestrand, esta técnica propone establecer como puntos de partida las trayectorias individuales en relación con los desplazamientos del cuerpo humano, las cuales deben acomodarse a las oportunidades de la existencia en el espacio-tiempo terrestre.

como las acciones y programas sociales para combatirlos. Lozano (2008) concluye que la religión es considerada como ente autónomo, que poco tiene en común con la política y los conflictos sociales, por lo que el rol que juegan las iglesias evangélicas locales se traduce en asistencialismo; el texto sagrado, antes que llamar a las iglesias a la acción social, la inhibe, dado su carácter milenarista y, en este sentido, se considera que las acciones eclesiales de mayor beneficio para la sociedad son la oración y la evangelización.

Por su parte, Battaglia, Benítez y García (2009) dedican su texto al análisis de La Iglesia Universal del Reino de Dios en Argentina, y las estrategias y motivos que rodean el interés de los conversos hacia esta iglesia. Las autoras se encargan de develar el paso que hay entre el misticismo y la lógica de mercado sostenida por esta iglesia. Las fuentes de información empírica fueron la página web y el diario que publica la iglesia “El Universal”, además de las entrevistas realizadas al Pastor de la esta misma comunidad. El respaldo teórico está a cargo de tres posiciones de la sociología clásica: Marx, Durkheim y Weber, aunque no se intenta un diálogo teórico a partir de ellos:

Del materialismo dialéctico son recuperadas las nociones de modo de producción, retomado como una forma de organización social, estructura, superestructura y producción. De Durkheim se emplean las reglas del método sociológico y, con el objetivo de saber por qué la gente se une a las filas de esta iglesia, se propuso a la institución –la iglesia- como el organismo cohesionador frente a la inestabilidad económica, social y política. Finalmente, el texto rescata de Weber la noción de iglesia en tanto asociación hierocrática, justificándose en que, teológicamente, La Iglesia Universal es una iglesia antes que una religión. Luego aparece en esta institución la relación obediencia-dominación legítima, manifestándose en sus formas burocrática, tradicional y carismática, por medio del diezmo, el carisma y la Biblia. El aporte de este texto a la presente tesis reside en su contribución para repensar las formas emotivas de la religión, que son tomadas desde la teoría de las representaciones sociales y la perspectiva simbólica de Geertz (1991), en torno al pensamiento durkhemiano, con la intención de lograr un diálogo teórico y no la sobreposición de categorías.

Uno de los estudios sociológicos clásicos para el análisis del evangelismo en América Latina es el de Lavive d’Epinay (1968) que edita en conjunto con la Comunidad Teológica Evangélica Chilena – y que es objeto de la crítica de Seiguer (2009), comentada ya en páginas anteriores. Esta tesis plantea el comportamiento del protestantismo latinoamericano, bajo las

condiciones sociales que Chile le brinda y cómo es que dentro de ellas se origina el pentecostalismo. Schirová (2001) también problematiza los factores que dieron a luz al pentecostalismo en Chile y los elementos teológicos que promueven el proselitismo en esta religión. Para el autor, el pentecostalismo es el resultado del entendimiento religioso de la modernidad y la mercadotecnia. Finalmente, en la reseña que Muñoz (2015) hace de la obra “Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina”, privilegia el sentido interdisciplinario en el tratamiento al protestantismo: sus problemas metodológicos, el sentimiento intolerante de la sociedad latinoamericana, las diferencias de género y el entendimiento sacro del cuerpo.

II.II Estudios sociales y evangelismo en México

Con el afán de contextualizar la investigación realizada en México sobre las iglesias bautistas y mostrar la posición periférica que al respecto de aquella han ocupado, así como la pertinencia de la presente tesis; enseguida se exponen diversos estudios sociales que abordan la diversidad evangélica en México y su desarrollo bajo distintas condiciones como la denominación eclesial, clase, etnicidad, región, etcétera.

De los estudios que protagonizan las iglesias bautistas, aquí sólo se conocen y presentan dos. Ambos, productos científicos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y realizados desde una perspectiva etnohistórica:

En 2001, como tesis doctoral, Luna lleva a cabo un análisis sobre la historia de las mujeres bajo el contexto migratorio de la sierra sur oaxaqueña, en la comunidad indígena miahuiteca, durante el periodo 1942-2008. La organización bautista en la que el autor trabajó es la Unión Femenil Bautista Otta G. Walters. Aunque los enfoques y objetivos de este trabajo, incluso las características de la población de estudio se alejan de lo que aquí se plantea, es necesario tomar en cuenta la investigación, ya que resulta uno de los pocos antecedentes cercanos para la comprensión de la religión bautista.

También Rodríguez, (2012 y 2014) dedica sus tesis de licenciatura y maestría al estudio de las iglesias bautistas. Ambas investigaciones fueron llevadas a cabo en una comunidad bautista ubicada en la Ciudad de México. En la primera de ellas, la autora se concentró en reunir las condiciones que originaron su institucionalización a inicios del siglo XX, así como el contexto que rodeaba al protestantismo de este tiempo en el país. En el

segundo estudio, la autora se dedica a encontrar la relación que existe entre la denominación bautista, el nulo espíritu ecuménico y el origen misionero norteamericano del que proviene dicha iglesia entre los años de 1960 y 1970. Sobre lo anterior, Rodríguez (2014) concluye que, las iglesias bautistas mexicanas no son ecuménicas puesto que provienen del sur de los Estados Unidos, donde los modelos eclesiales son más bien aislados. La riqueza histórica de esta investigación al respecto de la denominación bautista, ha proporcionado a la presente investigación pautas para el entendimiento de su raíz norteamericana, su desarrollo durante el siglo XX en México y el comportamiento de aquella frente al evangelismo.

No obstante, al hablar del quehacer de la antropología en el análisis de la diversidad religiosa en México, así como al fenómeno del evangelismo, es menester comenzar por tres textos clave de los siguientes autores: René de la Torre, Carlos Garma y Elio Masferrer Kan.

El primero de ellos es realizado en 1995 por René de la Torre con la iglesia de La Luz del Mundo, que nació en la ciudad de Guadalajara, lugar donde se llevó a cabo el estudio. Recurre al análisis del discurso, combinando teorías de la comunicación, de la sociología, de la semiótica y de la antropología cultural; es pionero en mostrar el proceso mediante el cual una religión carismática se niega a la institucionalización y burocratización religiosa, a través de la mitificación de sus líderes, su genealogía y la densificación de los símbolos (De la Torre, 1995).

La autora propone entender la religión desde el poder que la institución ejerce sobre los procesos de comunicación. Desde esta perspectiva, toda experiencia subjetiva es producto del control discursivo y de lo que este considere legítimo y permitido. A partir de esta premisa, De la Torre (1995) divide su análisis en dos partes. En la primera desarrolla las condiciones que permitieron la formación, penetración y transformación del discurso de la Iglesia de La Luz del Mundo en Guadalajara. Lo que se traduce, por ejemplo, en la designación de la sacralidad del espacio urbano o el nacionalismo como distintivo eclesial. Durante la segunda parte, la autora asigna tres facetas metodológicas al discurso: el discurso de la Iglesia hacia el campo religioso en su totalidad, el discurso en su impacto en la forma organizativa de la propia institución y, finalmente, el enraizamiento del discurso en la vida cotidiana. El sentido de pertenencia y la producción simbólica alrededor de la cotidianidad representa la interjección entre la escena pública y la privada, objetivo que aquí es compartido.

De la Torre (1991), además de su tesis, otorga informaciones complementarias sobre la Iglesia de La Luz del Mundo, por ejemplo, reflexiona acerca de los elementos simbólicos e institucionales religiosos que intervienen en la conformación de la identidad femenina y los motivos sobre la conversión (1996). Además de sus aportes sobre la lógica de mercado en el plano religioso (2005), la teología ecofeminista en Latinoamérica (2005) y el modelo metodológico que propone (2015), el cual se desarrollará en la presente investigación.

Garma es otro de los autores que ha sido protagonista en el estudio del evangelismo. Los trabajos que representan lo anterior son “Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México” de 1987 y “Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México” del 2004. El primer estudio fue realizado en la Sierra Norte de Puebla, en la comunidad de Ixtepec a inicios de la década de los ochenta. Mediante técnicas etnográficas, Garma descubre en esta comunidad que la conversión al pentecostalismo ha traído a Ixtepec una serie de transformaciones. La primera de ellas económica, puesto que representó el acceso a la comercialización del café y el proceso para la consolidación de una “burguesía rural” (Garma, 1987: 165). Luego, se advierte una modificación a las tradicionales estructuras políticas de la comunidad y de las comunidades de los alrededores, ya que los templos se han convertido en sinónimo de grupos religiosos, cuyos dirigentes se encargan de la intermediación denominacional. Las iglesias, para Garma (1987), también fungen como condicionadores sociales que promueven en el indígena una mayor participación política. Finalmente, el protestantismo reinterpreta la relación hombre-naturaleza, eliminando el afianzado catolicismo popular de la cultura religiosa del lugar. Garma apunta hacia la constitución de un protestantismo indígena, por su carácter sincrético.

A finales de la década de los noventa, Garma (1998a) describe los prejuicios que se inscriben en la figura del protestante según los católicos y también en dirección contraria, de los protestantes hacia los católicos, para hacerlo, utiliza los conceptos de estereotipo, ideología e identidad. En ese mismo año, durante las primeras jornadas de “Pentecostalismo y cultura”, las conferencias mostraban la discusión sobre diversos aspectos del pentecostalismo y Garma (1998b), en esta ocasión, complementa la ritualidad pentecostal – además de la glosolalia y la sanación- con los testimonios de vida, que son parte importante de la predicación del Pastor, así como la música, elemento clave en este tipo de congregaciones

En contraste con el medio rural en el que se desarrolla su primer trabajo, Garma (2004) se adentra en el protestantismo pentecostal urbano en Iztapalapa, Ciudad de México. El autor hace de dicha expresión religiosa el escenario donde confluyen aspectos socioeconómicos, de género y políticos. Establece que la migración es un factor de crecimiento importante, puesto que las iglesias pentecostales captan a los sujetos de recién llegada a la ciudad y los apoyan en el proceso de adaptación. Garma (2004) indica que las iglesias pentecostales tienen como problema recurrente la movilidad de la feligresía, pues sólo la primera generación de creyentes de cada iglesia participa como miembros de base. Otra de las particularidades en estas iglesias, es la preparación profesional de los líderes religiosos. Para el autor, este elemento es entendido como ventaja en la competición por la feligresía. Las prácticas infaltables en la denominación pentecostal que dan unidad ideológica son las relacionadas con los dones del Espíritu Santo, estas son la glosolalia y la sanación, y la lucha contra el mal personificado en el mito de Satanás. Garma (2004) también problematiza el autonombramiento “evangélico” del pentecostalismo, ya que ha identificado que este aparece más nítidamente en momentos políticos en que es preciso mostrar unidad frente al Estado o la iglesia católica, y en la creación de un consumidor, por ejemplo, de la producida música cristiana; e identifica al Espíritu Santo como fuerza cohesionadora, que también es motor de una política anticatólica. Por último, el autor niega la existencia de una cultura evangélica, argumentando que la unión de las iglesias de diferentes denominaciones alrededor de su calidad “evangélica” responde, en principio, a estrategias políticas, sea frente al Estado mexicano o frente a la iglesia católica. También se debe, según al autor, a tácticas comerciales, pues esta unión crea un consumidor de música “cristiana” y de literatura. Esto no quiere decir que en la diversificación denominacional el sentido de cohesión esté ausente. Más bien, actúa dentro de la propia congregación, y a nivel de las iglesias que comparten la denominación, Garma (2004: 301) se refiere a este fenómeno como “una especie de encapsulamiento”, que es característico de las minorías religiosas en México.

Luego, en 2009, este mismo autor se interesa por la región centro del país, en la que se encuentra Puebla, poniendo acento al cambio religioso cada vez más evidente por el que transita el estado, contrastando la experiencia católica de la capital, con el municipio menos católico del país. También, problematiza la etnicidad como elemento de análisis para la

diversidad religiosa y nos otorga un breve relato sobre las primeras apariciones del fenómeno protestante en este territorio (Garma, 2009).

Otro de los textos clave es “¿Es del César o es de Dios?” de Masferrer (2004), En él, se busca establecer las bases para un modelo antropológico de análisis desde y para Latinoamérica y, con mayor precisión, para la realidad mexicana; haciendo énfasis en la intervención de los aspectos políticos, históricos y sociales que han contribuido a la diversificación religiosa. De esta manera, Masferrer (2004) niega la posibilidad de separar los elementos políticos de la conformación del campo religioso mexicano. El autor también sostiene que la posición política y social privilegiada de la iglesia católica tiene raíz en su estructura organizativa, pues le permite actuar como conjunto, es decir, como iglesia, pero le da autonomía a partir del eslabón o nivel de la escala en que esta se presente: diócesis, parroquia, decanato, etcétera; al contrario de las iglesias evangélicas, que por su condición denominacional, contienen numerosas posturas organizativas que producen opiniones diferentes, obteniendo como resultado la disputa por los creyentes.

Masferrer (2004), plantea los siguiente: 1) aduce que la actual diversificación religiosa es a causa de la presencia de la globalización, que hace del creyente un consumidor de oferta simbólica; 2) traza los primeros planos de un campo religioso no católico e introduce el concepto de “sistema religioso” para comprender la multiplicidad de factores intervinientes en el fenómeno de la multireligiosidad, el interdenominacionalismo entre ellas; y 3) problematiza el papel de las élites religiosas como factor definitorio en las relaciones intra e intereclesiales.

Si bien los anteriores autores han sido punta de lanza en el análisis de las iglesias no católicas y de la exploración del panorama religioso del país, el evangelismo ha mostrado, a lo largo de su historia, un sinfín de aristas, por ejemplo, las novedades y proposiciones políticas evangélicas en México y América Latina (Masferrer, 1998). Estas aristas han sido abordadas también por otros autores bajo perspectivas teóricas distintas. Es el caso de Vázquez (1998), quien se concentra en desentrañar el sentido de la muerte y el morir a partir de la etnografía realizada en dos municipios veracruzanos, Xalapa y Banderilla, en iglesias de corte pentecostal, durante los años de 1994 a 1998. Por su parte, Manuel Gaxiola (1998) se encarga de analizar las iglesias pentecostales desde su historia y crecimiento demográfico.

Luis Scott (1998) se concentró en discutir sobre la relación entre la teología evangélica y el activismo político de los pentecostales en México.

De la Peña (2004) también desarrolla la relación entre evangelismo y política, haciendo un recorrido histórico en el que intenta encontrar los elementos que le han dado vida a la identidad nacional de México, a través de la diversidad regional y religiosa del país y ahí, ubica al protestantismo como fruto de dos cismas políticos. El primero unos pocos años después de las Leyes de Reforma, época que identifica como un momento de debilidad política de la iglesia católica; el segundo, en la década de los noventa, cuando las religiones no católicas obtienen el derecho de la visibilidad legal. De la Peña también relaciona la religiosidad popular con el fenómeno evangélico.

En 2007, teniendo como coordinadoras a Renée de la Torre y a Cristina Gutiérrez, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) edita el “Atlas de la Diversidad Religiosa en México”, que tiene por objetivo presentar el panorama amplio de la diversidad religiosa en el país. Los estudios aquí publicados tienen bases metodológicas que van desde la estadística hasta la etnografía. En un primer momento, Gutiérrez, De la Torre y Ávila (2007), se encargan de evidenciar las contradicciones, los avances, la nomenclatura religiosa, el alcance de la medición estadística y los instrumentos metodológicos utilizados para censar la diversidad religiosa de México hasta el censo del 2000 realizado por el INEGI.

Otros análisis de esta misma compilación van desde el cambio religioso tomando en cuenta las zonas geográficas estatales como es el que realiza Casillas (2007) y los perfiles demográficos por Juárez y Ávila (2007). Los investigadores Gutiérrez, Janssen, de la Torre y Aceves (2007) relacionan la diversidad religiosa con características socioeconómicas; Garma y Hernández (2007) la relacionan con las etnias, Odgers y Rivera (2007) con movilidad y migración, Hernández (2007) con urbanización. En la misma obra se tratan diversas congregaciones religiosas como la adventista, neopentecostal, testigos de Jehová y la Iglesia de los Santos de los Últimos Días en diferentes estados del país (Zalpa, Aguilar, Higuera, Jaimes, Castro, Vidrio y Merino, 2007). En la medida que esta obra pretende mostrar la diversidad religiosa y su relación con determinadas variables y comunidades, es necesario señalar la ausencia de las iglesias bautistas en los análisis presentados, lo que las convierte en un terreno casi virgen para la investigación. Aquí radica la pertinencia de este trabajo.

En este mismo tenor, el Colegio de la Frontera Norte (COLEF), el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y el Colegio de Michoacán (COLMICH), elaboraron en 2009 un proyecto que tuvo como finalidad dar cuenta del cambio religioso en el país. Rivera (2009), quien hace un acercamiento al comportamiento religioso de los estados de Quintana Roo, Campeche y Chiapas, durante las últimas cinco décadas; relata, la historia de la llegada de las iglesias cristianas a la región que, de acuerdo con la autora, se da por colonización o por actividad misionera. Vázquez y Rivera (2009) se encargan de esta misma labor, pero en la región del Golfo de México, específicamente en los estados de Veracruz y Tabasco, esta vez, igualando sus características geográficas y económicas. Marroquín y Hernández (2009) se dan a la tarea de problematizar las condiciones religiosas de Oaxaca, a partir de sus regiones. Toman en cuenta los conflictos ocasionados por el cambio cultural que representa la presencia protestante en comunidades étnicas, así como las condiciones de pobreza e injusticia social. El estado de Guerrero fue analizado bajo la misma dinámica por Osorio y Rangel (2009).

En este mismo proyecto colaborativo Garret (2009) propone, sobre el asunto de la etnicidad, comprender las variables que afectan en el comportamiento religioso hidalguense. La región norte de México, considerada a la par de la frontera sur como uno de los espacios de mayor diversidad religiosa del país, fue estudiada por Galaviz, Odgers y Hernández (2009), para ello, los autores hablan de su historia, de las condiciones económicas y políticas como frontera con Estados Unidos de América, así como las regiones de mayor cambio religioso, que es prácticamente evangélico.

Un año más tarde, Sandstrom (2010) sostiene que durante las últimas cuatro décadas, en la huasteca veracruzana se ha asistido a un proceso muy importante de conversión al protestantismo de los indígenas practicantes de su religión prehispánica con filiación católica. Este proceso está vinculado a la inestabilidad política y social en la región, y a la transformación de la economía rural de las comunidades indígenas, a una dependiente de las actividades urbanas. La introducción del protestantismo en la zona inició en 1982, momento que, según el autor, coincide con un choque traumático en la economía indígena y la consiguiente transformación de las relaciones de poder comunitarias. Si bien, para el Sandstrom (2010), no existen pruebas de que el protestantismo haya jugado el mismo papel social en la huasteca que el analizado por Weber en Europa, sí ha sido posible identificar una

permanencia, e incluso un esfuerzo revitalizador por parte de los practicantes de las creencias tradicionales.

El trabajo que Nutini y Nutini (2010) realizaron en su texto “El Evangelismo Protestante en el Centro de México”, problematiza la zona del Valle Puebla-Tlaxcala y la región Córdoba-Orizaba del estado de Veracruz. Se concentra en dos iglesias, “Amistad y Vida” y La Iglesia de la Luz del Mundo. Al localizarse cerca de esta zona de trabajo, la PIBP comparte los elementos básicos y las características socioeconómicas que enseguida se señalan. Primero, Nutini y Nutini (2010) resaltan que las estrategias proselitistas se adaptan a los medios en los que se desarrollan, por lo que tienden a distinguir las sociedades indígenas de las mestizas; la presión social del catolicismo en el medio rural y la libertad de culto en la ciudad, donde son mayoritariamente pobres y clase media baja quienes se convierten.

Luego, los autores también identifican los elementos básicos en el evangelismo de esta zona, no obstante, son muy generales y por tanto, compartidos por la mayoría de las iglesias evangélicas. Aunque estos elementos son retomados en la presente tesis, se abordarán de acuerdo a la experiencia de la PIBP: a) La Biblia como único documento escrito y fuente de conocimiento y moralidad, b) rechazo a los santos, c) énfasis en la identidad religiosa individual, d) ausencia de jerarquía en los ritos y ceremonias, e) predicar el evangelio, f) congregación como apoyo social y psicológico, y g) administración descentralizada. Además, Nutini y Nutini (2010) brindan una opción para el dilema de la nomenclatura, proponiendo que se divida como protestantismo tradicional y evangelismo nativo según la denominación, el origen geográfico y teológico; el primero para iglesias que nacieron en La Reforma, el segundo para las que nacieron en América.

A su vez, Sánchez (2014) realiza un estudio diferencial sobre los especialistas de la salud de la medicina tradicional y los especialistas pentecostales y sus técnicas terapéuticas, de forma tal que dan cuenta de la concepción de salud-enfermedad para esta población en el Valle de Chalco.

Patiño (2016), formando parte de la feligresía, escribe sobre la comunidad cristiana o evangélica. Comienza por definir cómo es que esta se compone, clasificándolas de acuerdo a determinados aspectos doctrinales, pero enfatiza en las prácticas, creencias y espacios en el ejercicio de la adoración y la alabanza, que comparten. Para ella, los ministerios evangélicos son las diferentes áreas en que se dividen las Iglesias, y constituyen la estructura

primordial de la comunidad evangélica. Uno de los aspectos principales que desarrolla es el sensible incremento entre sus miembros y en el alcance de su influencia, mismo que ha sido apuntalado por la utilización sistemática de medios electrónicos y digitales de comunicación. El desarrollo del espacio virtual como instancia de difusión del mensaje evangélico, ha provocado que la aparición de una “clientela de autoservicio”, en la que el consumo se enfoca en la construcción de estilos de vida personales. Se trata de un consumo existencial.

El ejercicio antropológico mexicano en torno al evangelismo ha estado acompañado por ciencias como la sociología, la historia, etcétera. Este es el caso de Guzmán (1996) quien hace una revisión del archivo histórico y hemerográfico de tres de las iglesias con mayor presencia en México: la bautista, la metodista y la presbiteriana. Lo anterior, con la intención de determinar cuál es la influencia que ha tenido la prensa protestante en el desarrollo de la diversidad religiosa en México.

Hervieu-Léger (2005) quien propone una definición de religión que escapa a los clásicos criterios funcional o sustancialista. Ella decide trabajar el concepto a partir de la memoria, así la religión responde al recuento de un linaje y a la presencia de la memoria como perpetración de este. El ritual, la conversión y la secularización son explicados en estos mismos términos.

También la obra de Bastian (1994, 1997 y 2004) o la de Parker (1993), escritas desde la historia, han mostrado las líneas que el protestantismo ha seguido en México y América Latina, al grado en que han sido eje en la asociación de las iglesias evangélicas, sobre todo de las llamadas “históricas”, con los contextos rurales y han atraído a la relación medio urbano-pentecostalismo como es el caso de los ya mencionados De la Torre (1995) y Garma (2004). Incluso, esta asociación se ha dado con otras expresiones religiosas o bien, la ciudad ha sido categorizada como centro de la diversidad, como es el caso de Hernández (2013) sobre la diversidad religiosa en la ciudad de Tijuana; un ensayo teórico que estudia la multirreligiosidad en la Ciudad de México (Gutiérrez, 2005); el culto a la Santa Muerte en la capital del país (Gutiérrez, 2008); y hasta estudios del catolicismo en la ciudad, mostrando sus diversas transformaciones como son los casos de Sánchez (2010) y Jiménez (2014). No obstante, ninguna se concentra en protestantismos históricos, aun cuando estos han jugado un papel importante en la diversificación religiosa del país, siendo las iglesias bautistas las que han experimentado un mayor incremento poblacional. La pertinencia de la investigación

sobre la religión bautista, la ciudad y las representaciones sociales es una oportunidad para reinstalar en un nuevo contexto a esta denominación.

Fortuny (2001) discute la nomenclatura denominacional, diversa y poco convergente, en el campo protestante y su estudio científico, así como los alcances y limitaciones explicativas de los tipos sociológicos para la sociedad mexicana. En 2005, teniendo como coordinadora a esta misma autora, el Gobierno del Estado de Jalisco edita “Los «otros» hermanos. El lugar geográfico y social en Jalisco”, que intenta mostrar el nacimiento de la diversidad religiosa jalisciense por medio de la oferta eclesial del protestantismo. De esta forma, Dorantes (2005: 41-84) muestra, desde la historia, los obstáculos identitarios y políticos que el protestantismo enfrentó en su llegada a México, así como la relación entre educación y evangelización. Fortuny y Ortiz (2005: 85-134) abordan la disidencia religiosa y sus factores, el crecimiento de la comunidad protestante en la región de Jalisco y las causas de este, tales como los liderazgos y los condicionadores sociales, culturales y económicos. Finalmente, Fortuny (2005) se concentra en la historia, divulgación y reconocimiento internacional de la iglesia La Luz del Mundo.

Larios, Hernández y Pérez (2010) muestran la relación que se desarrolló en Chihuahua durante el periodo 1885-1928, entre el protestantismo y la educación, considerada esta última como un posible ámbito de evangelización o bien, como una oportunidad para enseñar la tolerancia y la aceptación de las religiones evangélicas. Corpus (2014) problematiza la desafiliación religiosa de la juventud. El autor anula la secularización como causa, pues que los jóvenes aun experimentan la fe, sin embargo, a diferencia de sus padres, esta experiencia huye de la institucionalidad. Los jóvenes buscan deslindarse de la burocracia religiosa. El autor lo atribuye a que esta fe les ha sido heredada y no fue originada por una experiencia religiosa radical, es decir, de conversión.

A partir de los autores aquí presentados se puede deducir que la reflexión sobre el campo evangélico ha estado mediada por el vuelco de los investigadores al estudio de los movimientos pentecostales, sea porque parte de la fascinación personal de los investigadores dada la singularidad de sus rituales, la oración y el uso del cuerpo; porque corresponde a un movimiento originado en América Latina y puede ser considerado como la reinterpretación del protestantismo; debido a su creciente poder político o bien, porque su crecimiento demográfico es rápido. Cualesquiera de estos motivos, los estudios se han concentrado en

definir y combinar variables socioeconómicas y rituales pentecostales, que han dejado a un lado el estudio de otras denominaciones evangélicas que son demográficamente importantes, entre la lista, las iglesias bautistas, quienes representan, como ya se mencionó, la mayoría poblacional en México, después del catolicismo.

Pero no sólo el magnífico sentido simbólico de los pentecostalismos es responsable de este abandono. La dirección de recursos económicos por parte de la comunidad religiosa para el estudio de la propia iglesia ha sido atractiva para los investigadores. Denominaciones religiosas como la metodista han empleado dichos recursos en el estudio, sobre todo, de su historia en Latinoamérica (Garma, 2017).⁴ No así la comunidad bautista, cuyo tratamiento antropológico y etnohistórico ha sido escaso, por ejemplo, los trabajos de Luna (2001) y Rodríguez, (2012 y 2014). Sin embargo, estos autores no sentaron las bases para identificar y separar a la comunidad bautista de otras denominaciones evangélicas.

Tomando en cuenta lo anterior, el presente estudio encuentra su justificación axiológica epistémica (Muñiz, 2011), es decir, genuinamente científica, dado que se ocupa de un grupo religioso poco estudiado y trata de definirle desde lo que él mismo nombra como suyo, su marco teológico, el cual tiene efectos a nivel antropológico. También se puede decir que el evangelismo latinoamericano es un fenómeno que ha suscitado el diálogo interdisciplinar, con ciencias como la historia, la sociología o la estadística. Siguiendo esta línea, la presente tesis hace un esfuerzo para poner a dialogar la antropología social – específicamente, la antropología de la religión- con la teoría de las representaciones sociales. En este diálogo, las representaciones sociales han tenido que revertir los efectos de haberse originado en una ciencia que elimina el terreno cultural, para plantearse como objetivo la estandarización del humano que analiza, pues ya desde su origen se le acusaba, paradójicamente, de culturalista.

Además de esta justificación teórica, existe una contextual. Aunque para algunos teóricos la modernización apunta hacia la inevitable secularización, el caso de México ha caminado por un rumbo distinto. A partir de la segunda mitad del siglo XX, el país ha experimentado un lento proceso de diversificación, en el que numerosas iglesias y agrupaciones han conseguido ampliar su presencia, particularmente en la frontera norte y en el sureste mexicano, donde se han concentrado los estudios antropológicos y sociológicos

⁴ Comunicación personal con el Dr. Carlos Garma, durante el Coloquio “El *Protestantismo* y el mundo moderno: a 500 años del inicio de la Reforma Luterana y su influencia en Iberoamérica” en octubre del 2017.

(Giménez, 1998) y en consecuencia, se ha abandonado el estudio de la diversificación religiosa en la región del centro del país. También en este sentido es que se configura otro de los aportes de la presente investigación pues tiene como contexto espacio-temporal la ciudad de Puebla. Además de estar ubicada en centro del país, donde la población ha sido tradicionalmente católica, ha mostrado durante las últimas décadas la permeabilidad de las religiones no católicas.

Pero el diálogo interdisciplinar, contextual y teórico no es lo único que estimula el evangelismo. En la discusión y justificación de este campo también intervienen los valores no epistémicos, es decir, los que tienen motivaciones distintas a ella y que pueden ser emocionales, políticos, etcétera (Muñiz, 2011). La presente investigación también se propone un objetivo político: contribuir a una mayor equidad social, donde la tolerancia y ecumenismo sean practicados. Es por esto que tiene el deseo de mostrar a “los otros” -a esos que en nuestro país son minoría religiosa- como personas cercanas, cuya creencia y posicionamiento religioso no les convierte en seres opuestos o “peligrosos”.

Ahora bien, a través de la revisión bibliográfica también se puede inferir que escasamente se ha problematizado la pertenencia religiosa de los investigadores y el efecto que esto surte en el conocimiento que se gesta en la academia mexicana alrededor del evangelismo.

III. En primera persona: notas metodológicas.

Desde mi acercamiento a la investigación, nunca había reflexionado sobre el papel del investigador en campo. La formación que recibí en los estudios de pregrado en psicología, apenas discutía sobre la validez de los métodos cualitativos y la preparación para salir a campo se limitaba a instrucciones sobre la aplicación de encuestas que se restringían a: “trata de apegarte lo más posible al cuestionario. No agregues palabras. Si las personas no entienden “x”, usa “y” para reemplazar y que no haya variabilidad”. Estas indicaciones dejan entrever una visión de ciencia que, en su ejercicio, nulifica lo humano, con la expectativa de encontrar la verdad por medio del control de lo variable.

Si para el estudio de la representación de las iglesias bautistas y la vida cotidiana se hubiera mantenido este enfoque, se reduciría al sujeto bautista a un objeto que no tiene capacidad creativa, que no tiene la opción de modificarse; se habrían de callar las

incongruencias con las que actúa y que no coinciden con mi marco referencial de análisis. Pero, no sólo eso, el poder deshumanizante de un paradigma científicista, niega también al investigador, lo convierte en un ordenador, incapaz de conmovirse, de intervenir en el campo; niega sus intereses sociales, económicos, políticos o éticos; lo ata a una posición maltrecha de mero recolector, que lo reviste de dominación o lo caricaturiza frente a la población de estudio, por sus afanes injustificadamente científicos.

No desposeer, conservar, abogar por lo humano en la ciencia. Esta es la razón que me anima a plantear la reflexividad en el presente estudio, incluso antes que buscar “otro tipo” de objetividad u otra metodología científica certera. Haraway (1995) explicita lo anterior en términos que me parecen muy adecuados. Ella busca reconocer el cuerpo en la ciencia. Y para mí, una ciencia con cuerpo remite necesariamente a un sujeto. Así entendida, la ciencia se sitúa, retorna a lo concreto, sus herramientas técnicas, ontológicas y epistemológicas son claras, sin negar la posibilidad de que, desde otro ángulo, el fenómeno sea comprendido diferentemente y aún así, continúe siendo objetivo. Asumir que las formas del “otro” me sorprenden, prever mi etnocentrismo como cualidad necesaria para relacionarme, considerar las condiciones históricas que rodean la investigación (Krotz, 2004), en fin, comprometerse con una perspectiva reflexiva, me posiciona inmediatamente a nivel ético y político, sobre todo, al nombrar y mostrar lo que personalmente entiendo por religión en el oficio de la investigación y a entender a la ciencia también como fenómeno social.

Aún dentro de esta perspectiva, seguirá siendo válido preguntar quién es un bautista, lo que habrá de transformarse, es la respuesta. Ya no cabe “los bautistas son...”, puesto que en mí se resguardan intereses, incluso inconscientes, que me determinan para entender la realidad y que, asumido el encuentro etnográfico como un diálogo –perspectiva metodológica que aquí se trató de implementar, agregando los matices que Renée de la Torre (2015) propone- establece también, la porción de sí a la que el sujeto bautista me permite acceder, tanto subjetiva como colectivamente.

La existencia de un terreno desconocido convoca la curiosidad más simple y el deseo poco sistematizado de conocer. Un científico es, en el principio de su historia y frente a lo extraño, "cualquier curioso". La complejidad aparece cuando dicho conocimiento se plantea objetivos científicos, que en este caso, antropológicos. La relación sujeto-sujeto que reclama la antropología, exige del investigador habilidades para relacionarse con los otros que no

fueron aprendidas en la academia, sino que han sido desarrolladas durante el tránsito cotidiano del antropólogo-persona por el mundo.

La experiencia personal, lejos de ausentarse, se convierte en uno de los primeros instrumentos para la captura de la realidad y nos acompaña a lo largo de todo el proceso de construcción del conocimiento. Este esfuerzo reflexivo debe considerar la incapacidad plena de autoanálisis humano, pero al tiempo, debe reconocer el afán de esclarecer la razón de los huecos en toda producción de conocimiento, que hallan frontera, justamente, en la humanidad del productor.

Me permito citar un fragmento de Rufer (2012: 80) que animó mi reflexión sobre este asunto:

Hace poco tiempo, una colega antropóloga llevó a su hijo de un año a su trabajo de campo en una zona alejada de la Argentina, con un grupo indígena de la selva del Chaco. Le pregunté cómo había registrado lo que la comunidad indígena pensaba de su niño y de sus juguetes, de sus modalidades de crianza y de sus ritos de interacción. Me miró extrañamente y me dijo: "Ése no era mi objetivo".

Las preguntas que de inmediato llegaron a mí, fueron: ¿qué hijos he llevado a campo, menos obvios que un niño, pero de igual influencia? y aún, consintiendo esta reflexión, ¿qué cosas llamo "menos obvias" y qué otras desdeñaré pretendiendo que no son mi objetivo? A riesgo de conducirme hacia un lugar íntimo y, por tanto, innecesario, trato de dar respuesta al primer cuestionamiento. Para hacer la lista de "mis hijos" considero oportuno adelantar la reflexión sobre mi perspectiva o sobre las herramientas no epistémicas que poseo.

Probablemente, uno de los elementos personales de mayor impacto en mis objetivos científicos, son mis creencias religiosas. De acuerdo con Bourdieu (1993: 93-97), el análisis del campo religioso sólo puede estar hecho por dos tipos de personas: los que están y los que no están, es decir, quienes se consideran religiosos y quienes no. Quienes no están tendrán una mirada más puntual sobre los mecanismos o flujos de poder; quienes están, podrán comprender las zonas más íntimas en las que la religión se ancla. Para mí, sin embargo, estas tipificaciones son estrechas, puesto que existen variadas formas de estar y no estar. Mi caso, por ejemplo, podría ser clasificado como "la que está", porque la experiencia religiosa me trastoca de forma personal, no obstante, nunca he sido bautista. Fui educada en una familia católica, mi interés por lo místico promovió en mí la búsqueda de formación religiosa en esta doctrina. Esta formación, después de haberme llevado al dogmatismo y a posiciones

apologéticas, casi anti-protestantes, me trajo hasta un sitio en el que lo religioso puede entenderse, también, fuera de todo margen doctrinario.

En términos no científicos, reconozco a la religión en su etimología, *religio*: *re*: prefijo que indica intensidad; *ligare*: ligar; es decir, religar, unir (Boff, 2007). Desde mi óptica, une la necesidad del hombre de tocar, saborear, ver, etcétera, con aquello que no muere, es decir, con la vida, entendida esta como lo divino, que habita y escapa a la localización sensual y sensorial, pero que no por eso deja de ser percibida. Concibo, pues, a la religión como un símbolo que tiene por objetivo conducir al hombre hasta lo divino por medio de la conexión entre estas dos realidades.

En este sentido, me parece importante reconocer la capacidad de transformación política y social que yo confiero a la religión. De hecho, este fue el motivo por el que me acerqué a su estudio y es esta premisa la que guía mis acciones en ese campo. Señalaré en orden cronológico las dos interpretaciones que he hecho del protestantismo a nivel personal y político. La primera corresponde a aquella que refleja Martín-Baró (1998) cuando presenta al protestantismo como la invasión simbólica del capitalismo norteamericano a Latinoamérica. La segunda: esta visión fue atenuada porque conocí la participación de organizaciones protestantes en la Teología de la Liberación; a partir de aquí, me pareció que plantear la liberación del humano alrededor del bagaje simbólico religioso, no puede darse sólo en términos católicos, ni sólo étnicos. La pobreza latinoamericana construye y replantea otras opciones religiosas, incluso, las provenientes de contextos de dominación.

Esto mismo me condujo a una segunda interpretación política. La realidad mexicana, debido a su historia y a su presente político, ha cedido el espacio público a una sola institución, la iglesia católica. Quien ha reducido y soslayado el crecimiento y el posicionamiento político de las iglesias protestantes frente a las diferentes problemáticas sociales que enfrenta el país. Razón por la cual su incidencia social y su discurso, se reduce al plano de lo íntimo, de la actividad cotidiana. Si bien es verdad lo que Weber (2011) propone alrededor del éxito personal, de la visión capitalista y reducidamente comunitaria del protestantismo, también es cierto que su desenvolvimiento político no ha podido ser de otra forma, salvo en tiempos juaristas y post-revolucionarios. La rectitud moral del cristiano, su afán educativo, los valores de la clase media, sean progresistas o conservadores, se han reducido a la escena privada. No abogo por un retraso en la pretendida laicidad del Estado,

más bien, abogo por la nulidad de toda institución religiosa -que no de los sujetos religiosos- en la esfera política.

Por tanto, las restricciones hechas a las comunidades religiosas minoritarias evocan mi empatía ¿por qué la comunidad protestante vive en el anonimato a raíz de su plenitud religiosa-espiritual? Intento con mi estudio, dar espacio a la voz de una de estas minorías, pretendiendo mostrar que, efectivamente, hay diferencias en el credo, pero que la calidad humana mora en cada expresión religiosa, convirtiéndola en similar a cualquier otra.

Mi experiencia y definición de religión crean un ambiente dialéctico muy interesante en la relación intersubjetiva investigador-bautista, como explica Caritini (2013), el contacto se ha formado mediante distancias y alejamientos continuos desde los que se han generado intercambios dialógicos:

El otro -bautista- no es un otro por completo, continuamente puedo ser empática con su experiencia, con la dicha de tener un encuentro con “la vida”. Sin embargo, mi marco religioso referencial, para nada periférico, me ha dominado frecuentemente, insistiendo en compararse eclesial, ritual y teológicamente con mi objeto de estudio, lo que opaca la capacidad de entender a este último en sus propios términos, ojalá pudiéramos ser la “hoja en blanco” que John Lock imagina (Hassen, 1973: 30). Esta misma condición ha hecho más perceptible la constante comparación doctrinal a la que se enfrentan los miembros de las minorías religiosas, comparación que los influencia a definirse a sí mismos en contraposición a la religión hegemónica del país.

El dinamismo que inyecta el reconocimiento del encuentro etnográfico como una relación intersubjetiva, en la que investigador y bautista se modifican mutuamente, provoca que esta reflexión se halle en continua construcción; y esto, junto a la defensa de lo humano en la ciencia, surte efectos teóricos: la representación social es un fenómeno inacabado, permanentemente interpelado por las condiciones que le rodean, con la posibilidad de rehacerse, a semejanza de sus creadores.

Capítulo 1: Para entender al Evangelismo. Aspectos históricos

Culturalmente hablando, y por un siglo, los protestantes mexicanos se dedicaron a lo más importante para ellos, y hay que entenderlo. Se dedicaron a garantizar la sobrevivencia de su credo.

CARLOS MONSIVÁIS

1.1 Surgimiento del Protestantismo en Europa: La reforma protestante.

1.1.1 Antecedentes históricos

La revolución religiosa conocida como la Reforma Protestante, constituye el mayor movimiento cismático conocido por el Cristianismo en su historia. La profundidad de las transformaciones ideológicas y sociales que conllevó la ruptura de amplias masas de cristianos europeos con el catolicismo, sólo ha sido apreciada en su justa dimensión desde una perspectiva secular. La emergencia del Protestantismo no sólo fue el detonante inmediato de una serie de mutaciones en las relaciones de poder de la sociedad feudal tardía, de sangrientas guerras religiosas y de un reordenamiento de las instituciones cristianas, sino que además representó un elemento de cambio cultural en el proceso de emergencia de la modernidad capitalista.

Ya en su célebre obra de 1905 “La ética Protestante”, Max Weber (2001) mostró cómo la difusión de los valores individualistas y secularizantes del protestantismo constituyeron la originalidad del mundo occidental que creó el terreno apropiado para el desarrollo del capitalismo. Sin embargo, la Reforma no es necesariamente el elemento explicativo del paso a la modernidad, sino que debe ser comprendida como reflejo mismo de las conmociones sociales que implicó el desmoronamiento de la sociedad feudal.

En una sociedad profundamente religiosa como la europea del siglo XVI, la lenta desintegración de las relaciones tradicionales, la emergencia de nuevas clases sociales, y la consolidación de los Estados nacionales, debían por fuerza verse reflejados en la esfera de las mentalidades como transformaciones de las concepciones religiosas, no sólo de los eruditos y teólogos, sino del hombre común.

De aquí que se pueda sostener la no circunstancialidad de las causas de la Reforma Protestante (Leonard, 1967:15), mismas que se pueden enmarcar en un marco de transformaciones sociales más amplio. Esto explica que el movimiento se haya difundido no sólo entre las masas campesinas y plebeyas, sino que una buena parte del clero y la nobleza lo hayan apoyado. De acuerdo con Baubérot (2008: 8), fue precisamente la conversión de

numerosos príncipes y grandes señores a la causa del protestantismo, y su enérgica resistencia contra la represión católica, lo que hizo posible que el movimiento evitara ser sofocado, a diferencia de otros movimientos en los siglos anteriores.

Ahora bien, si por una parte la Reforma es reflejo de los trabajos de parto de una nueva sociedad, su programa político religioso y sus innovaciones teológicas intentaron ofrecer una alternativa a problemáticas muy precisas de la religiosidad y la vida del cristiano europeo.

La Reforma fue la respuesta cristiana a la gran angustia de finales de la Edad Media. Las constantes guerras, epidemias y hambrunas; la presión turca desde oriente; el Cisma de Occidente que se prolongó durante treinta y nueve años; y el descrédito de la Iglesia, la cual se confundía con el resto de los poderes temporales, provocaron un sentimiento de pesimismo y desasosiego que se percibe en las expresiones artísticas del siglo XV. Durante la Baja Edad Media, por ejemplo, se generalizan las iconografías con el tema de la muerte y el Juicio Final. Desaparecen las representaciones de Cristo triunfante y resucitado para dar paso a las catedrales adornadas con pasajes de la Crucifixión (Janacek, 1966: 8-10).

De acuerdo con Leonard (1967: 23), en 1451 terminó el cisma que durante cuatro décadas dividió a la cristiandad bajo dos y hasta tres papas. Durante este periodo las iglesias locales se inclinaron por el pontífice que era apoyado por el poder político nacional. Superado el cisma, este sello “nacionalista” habría de continuar a falta de un liderazgo sólido de Roma. En este sentido se orientaban los concordatos concedidos por el pontífice romano a los monarcas. La iglesia en Inglaterra era anglicana, y el desarrollo de la iglesia francesa estuvo prácticamente separado de Roma durante siglos, imprimiéndole un carácter netamente galicano.

A esta situación de inestabilidad en la conducción se aunaba el relajamiento disciplinar entre el clero. A pesar de la gran cantidad de clérigos, según Janacek (1966: 12), existía una relativa carencia de auxilios espirituales en la mayoría de las parroquias. Esto se debía a que una buena parte de la clerecía fue inmovilizada por la creciente acumulación de bienes, producto de la concesión testamentaria, y de la poca residencia en las parroquias de adscripción. Ello trajo como consecuencia que los fieles fueran abandonados a capellanes de pobre formación y débil compromiso con su tarea. Por otro lado, el uso de Roma de los “interdictos” (suspensión de cultos) como arma política, provocaba el abandono prolongado

del culto. Por ejemplo, durante el siglo XIV el papa Alejandro VI consiguió vencer la oposición de Savonarola mediante la promulgación de uno de estos interdictos contra Florencia, y la ciudad de Fráncfort permaneció durante veintiocho años bajo esta sanción.

La crisis de la institución eclesiástica se recrudeció por el constante desprestigio del sacerdocio. El relajamiento de la disciplina, así como la imbricación entre el poder temporal y espiritual, hicieron que los sacerdotes perdieran su vocación supraterránea y tuvieran comportamientos poco piadosos. El caso de los papas es muy ilustrativo: Alejandro VI e Inocencio III procrearon, Julio II mantenía una política belicosa y asistía personalmente al campo de batalla. Además se emitieron recomendaciones obispales, como la de Cristóbal Von Huttenheim, obispo de Basilea, para que los párrocos no adoptaran estilos de vida ajenos a su ministerio (Janacek, 1966: 16). El descrédito de los sacerdotes en sus comunidades dio sustento a los ataques que vendrían después durante la Reforma. La iglesia católica tendría que llevar a cabo una enorme campaña a partir del Concilio de Letrán, con el fin de revalorizar la figura sacerdotal, misma que tendría éxito hasta bien entrado el siglo XVII (Lutz, 1992).

Ante el estado general de angustia y desorden espiritual, los siglos XV y XVI vieron surgir como respuesta los diferentes movimientos religiosos condenados como heréticos por Roma, y al humanismo cristiano.

Los movimientos religiosos reformistas y renovadores al interior de la Iglesia no son exclusivos de los siglos XV y XVI. Ya en los siglos XII, XIII y XIV encontramos resistencias y voces que denuncian la pesada monarquía de la Santa Sede. San Bernardo propuso una reducción de la institución eclesiástica y propuso la idea de que sólo *la gracia* y no los méritos humanos son salvíficos para el alma, noción que rescatará Lutero. De acuerdo con Merton (1956), la jerarquía romana no aceptó la renovación de San Bernardo, lo que dio inicio a grandes creencias populares, consideradas herejías. La anti-iglesia monacal de los cátaros, el desarrollo del valdismo y el resurgimiento del maniqueísmo dan cuenta de ello.

Sin embargo, según Leonard (1967:26), es incorrecta la tesis que sostiene que la Reforma fue la continuación de esta larga serie de movimientos considerados heréticos. Por el contrario, para mediados del siglo XV, la mayoría de estos se encontraba en decadencia, sofocados exitosamente por Roma. El catarismo tenía su último baluarte en Bosnia y los franciscanos *espirituales* habían sido desarticulados gracias a la reforma de su orden. Estos

movimientos eran una respuesta a necesidades particulares y no respondían a un proyecto amplio de renovación de la Iglesia, y en general la represión romana fue bastante suave.

Siguiendo a Dresden (1968), la segunda gran alternativa fue ofrecida por el Humanismo cristiano, el cual surgió del seno mismo de la Iglesia y por lo regular no tuvo una tendencia cismática. Nacido del espíritu clásico del Renacimiento, el Humanismo cristiano se propuso la reivindicación del pensamiento clásico, particularmente helénico, como parte constitutiva de la revelación divina. Se hicieron importantes intentos por reconciliar el pensamiento de pensadores como Platón o Aristóteles, con la obra de los Padres de la Iglesia. En contraposición con la Reforma y a la angustia religiosa de su época, el humanismo no seguía el camino de la desesperación en su búsqueda de dios. Aunque no negaba la huella del pecado original en la naturaleza humana, no hacía mayor hincapié en él (Janacek, 1966: 24).

El redescubrimiento de la Antigüedad condujo a la mayoría de los autores de esta corriente a una visión optimista del hombre, misma que puede ser encontrada en Pico de la Mirándola, Tomás Moro, Erasmo o Rabelais. Los humanistas planteaban un retorno a la religión pura y sencilla de la Iglesia primitiva. A esta sólo se podía retornar a partir de las Sagradas Escrituras y su fiel interpretación. De allí que el humanismo desarrollara con amplitud los estudios filológicos, exhibiendo las contradicciones y errores de la traducción de la Biblia de San Jerónimo y traduciendo los textos bíblicos de sus originales griegos y hebreos (Leonard, 1967: 31). Para los humanistas, las Escrituras harían posible el desarrollo de la vida interior y una unión más vívida con Cristo. Al hombre común se le proponía una vida modesta y virtuosa, gustosa de la belleza y la inteligencia, marcada por el ejercicio del bien (Leonard, 1967: 32).

En lo que se refiere a la jerarquía eclesiástica, de acuerdo con Janacek, (1966: 24-25), la actitud de los humanistas tendió a ser ambigua. Si bien no hubo un rechazo a la autoridad romana, se creía que su poder debía restringirse al orden espiritual y en constante respeto de las diferencias. Con su originalidad, el humanismo preparó en dos sentidos el advenimiento de la Reforma: por una parte insistió en la centralidad de la Biblia como fuente del mensaje divino, y por otro lado hizo una desvalorización de la jerarquía, de la exterioridad del culto y de las ceremonias.

Podemos ver entonces que el retorno al texto bíblico como epicentro de la renovación religiosa no fue una originalidad de la Reforma. Y siguiendo a Janacek (1966: 22), es posible sostener que no fueron los reformadores quienes *dieron* la Biblia al cristiano común. Por el contrario, la Reforma fue precedida por un periodo de intensa producción tipográfica de textos religiosos, Biblias, disertaciones sobre la fe. Se calcula que en 1520 había alrededor de 6,600 ejemplares de la Biblia alemana, 13,500 en otras lenguas, 120,000 salterios y 100,000 libros del Nuevo Testamento, lo que da una idea de la profunda difusión de estos textos en lengua vernácula. La creciente impresión de libros religiosos provocó un movimiento de renovación espiritual y de mayor involucramiento de los laicos en su fe (García, 1983).

Sin embargo, según Leonard (1967: 36-37), a estas tendencias renovadoras la respuesta de Roma fue inhibir y disciplinar. En 1513 se nombró una comisión reformadora bajo la iniciativa del papa León X, que no tuvo mayores consecuencias. La jerarquía no supo llevar a cabo una reforma interna que respondiera a las aspiraciones que desde dentro de la institución y desde el cisma, cuestionaban a una Iglesia que parecía haber perdido el sentido de su existencia.

Este clima de efervescencia sería pasto seco para las convulsiones que se avecinaban.

1.1.2 La gran rebelión (1520-1600)

El clima de desacralización de la Iglesia fue denunciado con fuerza por clérigos que no se dirigían a una audiencia erudita como los humanistas cristianos. Los “abusos” que condenaban tenían que ver con la relación jerarquía-pueblo en la práctica cotidiana de la religiosidad. Uno de estos clérigos habría de ser el iniciador del movimiento de la Reforma. Su nombre era Martín Lutero. Nacido en un medio campesino en Sajonia, en el año de 1483, ingresa a la Orden de los agustinos en 1505, a pesar de la desaprobación de su familia. Allí tuvo la oportunidad de estudiar teología, celebrando su primera misa en 1507. En 1510 viaja a Roma donde, según cuenta la tradición, entra en contacto con la podredumbre y la corrupción de la curia romana, lo que lo convierte en un crítico de la jerarquía. En 1512 consigue doctorarse en teología y comienza a impartir clases en la Universidad de Wittenberg. Desde su cátedra Lutero se opone a la impartición de “indulgencias”, las cuales constituían una remisión temporal o permanente de los pecados. Dichas indulgencias eran

adquiridas mediante su compra. Se esperaba que de esta manera pudiera financiarse la construcción de la Basílica de San Pedro en Roma (Leonard, 1967: 43-45).

Lutero se opone a esta práctica, ya que no se encontraba fundamentada en ningún texto bíblico y debido a que los fieles se apresuraban a adquirirlas como medio para la salvación espiritual, sin tener conocimiento claro de lo que estaban comprando y descuidando el ejercicio de una vida recta. Lutero decide actuar con decisión y el 31 de octubre de 1517 fija en la puerta de la Iglesia del palacio de Wittenberg sus famosas 95 Tesis (Leonard, 1967:56-59).

De acuerdo con Baubérot (2008: 10), el primer intercambio entre protestantismo y catolicismo tendría lugar en la Dieta de Worms en abril de 1521. Lutero se defiende de los cargos de hereje que se le hacen ante el emperador Carlos V y se niega a retractarse. Acosado, termina por negar la autoridad eclesiástica, y Biblia en mano, acusa a la jerarquía apoyado en la triada teológica que dará sustento a la Reforma: “sólo Dios”, “sólo la Gracia”, “sólo la Escritura”. Las implicaciones de esta declaración son profundísimas. Para Lutero, Dios se da a conocer al hombre sin necesidad de ningún intermediario a través de las Escrituras. En ese sentido la relación entre el hombre y Dios se vuelve un contacto cara a cara, y por tanto, Dios no delega su justicia, o su “gracia” en ninguna autoridad humana. De esta manera, la autoridad de la Iglesia queda relativizada y relegada a un segundo plano en beneficio del cristiano en su búsqueda personal de Dios. La infalibilidad papal, y la función mediadora de la Iglesia entre el cielo y la tierra desaparecen de golpe (Baubérot, 2008:11-18). En este sentido, Lutero reivindica las aspiraciones del cristiano común, del laico, frente a la jerarquía. No es casualidad que sea el pueblo cristiano el semillero de los futuros líderes de la Reforma, y que estos no hayan surgido de entre la jerarquía eclesial.

La propuesta de Lutero y su reivindicación de la Biblia como vehículo exclusivo de acercamiento a Dios, entroncan con las inquietudes del humanismo cristiano de retornar a una fe pura, cercana a la Iglesia primitiva. La jerarquía no es abolida, sin embargo, para Lutero la autoridad se verá ahora fundamentada en la función desempeñada y no en la sacralidad de la distinción entre clérigos y laicos (Baubérot, 2008:28). En este aspecto y en la crítica a el aspecto sacramental de los ritos, Lutero imprime un aspecto que será fundamental en el protestantismo y que jugará un papel activo en lo que (Weber, 2001)

describió como el “desencantamiento del mundo” en el proceso de formación del capitalismo occidental.

En 1521 Lutero, quien ha roto ya con Roma, es puesto al margen del Imperio (Baubérot, 2008: 22-23). Protegido por el elector de Sajonia, se oculta en el castillo de Wartburgo. Sin embargo, ante el giro radicalizado que ha tomado la Reforma, Lutero decide ponerse a la cabeza del movimiento y tras una semana de prédica consigue desplazar a los elementos radicales que seguían a Andreas Carlstadt. Lutero se encuentra en una encrucijada: debe decidir si la Reforma puede servir como instrumento para las rebeliones políticas del momento. Para Lutero la respuesta es negativa. Se opone a las revueltas campesinas, las cuales de haber iniciado como un movimiento pacífico pasan a la lucha armada. Escribe contra la violencia y los saqueos de los campesinos. La revuelta termina el 15 de mayo de 1525 en Frankenhäusen (Ramírez, 2009: 141). Esta ala radicalizada del movimiento, concretamente una facción anabaptista instaurará de 1534 a 1535, una teocracia en la ciudad de Müntzer y representará el inicio de las constantes escisiones en el seno de la Reforma. Mientras que por una parte la teología política de Lutero es conservadora y laicizante, la de Müntzer es revolucionaria y teocrática (Baubérot, 2008: 24).

La conversión al protestantismo se efectúa de manera diferente en el campo y en las ciudades: mientras que en estas últimas al abandono del catolicismo le sigue un cambio de consejo municipal, el cual nombra a un predicador “luterano”, en las zonas rurales las conversiones son impuestas “desde arriba”, mediante la conversión del príncipe local a la nueva doctrina, misma que impone a sus habitantes (Baubérot, 2008: 26-27).

Con la veloz difusión de la Reforma surge un nuevo actor social: el Pastor. A diferencia de la clerecía católica, el pastor no es un individuo sacralizado que aspira a llevar una existencia al margen de la vida mundana. Por el contrario, contrae matrimonio y tiene familia, y es juzgado muchas veces en función de la rectitud en su vida familiar. Predica en lengua vernácula y se convierte en la cabeza de un nuevo ideal de familia cristiana, monógama, fundada sobre el amor y paternal. Representa además una palanca de movilidad social importante. La pequeña burguesía será un semillero de pastores, y sus hijos habrán de abrirse camino en el ejercicio de las ciencias, la milicia y la política (Baubérot, 2008: 28).

Hacia 1560 el movimiento encabezado por Lutero se extiende por toda Alemania central y oriental, la Renania, los territorios del Báltico y toda Escandinavia (Baubérot, 2008: 30).

El primer país en donde el poder civil intervino activamente e inclinó la balanza en favor de la Reforma fue Suiza. En 1523 el magistrado de Zúrich adopta las “67 tesis” de Ulrico Zwinglio (1484-1531), las cuales constituyen el primer programa global del nuevo movimiento. Allí se plantea la abolición de la misa, la cual es sustituida por un rito aún más desacralizado que el luterano. El suceso tiene gran resonancia en Suiza y en el sur de Alemania, donde varias ciudades adoptan la nueva fe (Leonard, 1967: 138-140). A diferencia de Lutero, para quien la Gracia constituye el eje central de la relación personal entre el Hombre y Dios, Zwinglio considera que lo esencial es la Ley, es decir, la voluntad de Dios. Este traslado de centro teológico lo conduce a hacer énfasis en la idea de la predestinación, basada en la omnipotencia y la omnisciencia divina. Según González (2010: 647-648), esto significa que la salvación del hombre no depende tanto de sus buenas obras, sino de la misericordia divina, no hay espacio para la libertad humana. Dios en su infinita sabiduría sabe quiénes son los hombres que seguirán su ley en la tierra y quienes serán pecadores.

A pesar de su éxito inicial, Zwinglio fracasa en su labor de llevar la Reforma al resto de la Confederación Helvética, debido a las fisuras al interior del movimiento en donde su prédica logra la unanimidad, y a la resistencia católica. En octubre de 1531 las tropas católicas vencen a las fuerzas de Zurich de Cappel y el mismo Zwinglio muere en la lucha. Sin embargo, durante la década de 1530 la Reforma continúa extendiéndose por la Suiza francófona (Leonard, 1967: 171-173).

De acuerdo con Leonard (1967: 261-266), a la muerte de Zwinglio, aparece la figura de Jean Calvino (1509-1564), antiguo estudiante de derecho y teólogo autodidacta quien desde 1537 comienza a destacarse en las labores de difusión del protestantismo en Suiza. De 1538 a 1541, Calvino es el guía espiritual de los protestantes franceses que viven como refugiados en Estrasburgo. Al ser electas nuevas autoridades en la ciudad, Calvino debe regresar a Ginebra donde reside hasta su muerte ejerciendo un magisterio moral incontestable (Baubérot, 2008: 37).

En Francia, la introducción de la Reforma desembocó en una guerra religiosa. A partir de 1518 las obras de Lutero se leen en Francia, y en 1521 muere el primer mártir, Jean

Valliére. Los reformadores franceses ponen sus esperanzas en la conversión del rey François I. Sin embargo, la Iglesia francesa y Roma llegan a un acuerdo de mayor autonomía para la primera, el cual se plasma en el Concordato firmado en 1516. Esta maniobra de Roma minó la solidez de las reivindicaciones nacionalistas de la iglesia local, y desarmó el vínculo entre nacionalismo y Reforma que se dio en países como Inglaterra o Alemania. El movimiento no logra granjearse el favor del poder civil y se desata la persecución. Muchos conversos huyen a Suiza, muchos son ejecutados (Baubérot, 2008: 41). Con la dirigencia de Calvino, la formación y envío de misioneros desde Ginebra hacia Francia se intensifica. Sin embargo el debate entre los refugiados franceses no concluye. Mientras que unos proponen el envío de nuevas misiones, otros se oponen al desarrollo de Iglesias separadas y protestantes al interior del país. Hacia 1559 las Iglesias Reformadas cuentan con entre 1,500,000 y 2,000,000 fieles en el reino de Francia. En 1571 se establece de manera definitiva la “Confesión de la Rochelle” que constituye el manifiesto más acabado de la organización y la fe de las nuevas iglesias (Baubérot, 2008: 42).

En 1562 estallan Las Guerras de Religión con la masacre de Vassy. Los primeros disturbios ocurren en una época de inestabilidad política. De ambos bandos se hacen llamados a la intervención extranjera, los católicos apoyándose en España, y los protestantes pidiendo la ayuda inglesa. Los enfrentamientos a campo abierto son esporádicos, y más bien se desarrollan una serie de masacres, ataques a poblaciones, saqueos de castillos y linchamientos. Durante 1568 y 1570 hay brotes de violencia contra los hugonotes, como se les conoce a los protestantes franceses. Pero, de acuerdo con Benlliure (2006: 93), la crueldad se extrema cuando la noche del 24 de agosto de 1572 alrededor de 3,000 hugonotes son asesinados, episodio que será tristemente recordado como “La Noche de San Bartolomé”. Desde el lado reformado, la violencia no es menor. En septiembre de 1567 se degüella a ochenta religiosos católicos, y se destruyen imágenes y reliquias allí donde es posible hacerlo (Benlliure, 2006: 88).

Los conflictos religiosos impulsan una nueva teología política, la cual tiende a limitar el poder real y a cuestionar la autoridad del monarca, la cual queda supeditada a la soberanía popular. Pronto los reformados crean una confederación llamada las Provincias Unidas del Midi, en donde se plasma la separación de poderes y la burguesía tiene la oportunidad de ocupar cargos públicos. De 1573 a 1589 las Provincias Unidas del Midi hacen la guerra al

rey. Finalmente en 1598 el rey Henri IV restaura la paz y publica el Edicto de Nantes, en el cual se restablece el catolicismo como religión oficial, y se conceden algunas libertades a los hugonotes (Benlliure, 2006: 131-132).

En Inglaterra el desarrollo que toma la Reforma crea una cultura religiosa radicalmente distinta de la francesa. En 1534, Enrique VIII forma la Iglesia de Inglaterra bajo la tutela real, debido a la negativa del Papa de anular su matrimonio con Catalina de Aragón. Este cisma da origen a una Iglesia de pensamiento protestante, pero que en su estructura permanece muy próxima al catolicismo (Baubérot, 2008: 49).

Por otro lado, siguiendo a Leonard (1967b: 54-55), bajo los reinados de los tres hijos de Enrique VIII el flujo y reflujo en el avance del protestantismo se vincula con la fe del monarca en turno, y se traduce en una serie de luchas intestinas y de colonización. Con Eduardo VI (1574-1553) el país se vuelve prácticamente protestante, mientras que bajo el reinado de María Tudor (1553-1558), el catolicismo se impone de manera sangrienta, lo que crea un sentimiento “antipapista” que perdurará en la cultura religiosa y política inglesa.

En los márgenes de la Iglesia de Inglaterra, se forma un protestantismo militante que se compone de los refugiados de la persecución de María Tudor. En Escocia se adopta la “Confesión escocesa” en 1560, que inaugura un protestantismo puritano, más radical que su contraparte inglesa (Leonard, 1967b: 61). En 1603, después de la persecución isabelina, Jacobo VI de Escocia se convierte en Jacobo I de Inglaterra. Procedente de un país donde el presbiterianismo era la religión nacional, el rey rechazó las peticiones de los puritanos, quienes demandaban una reforma de la Iglesia anglicana. En 1610 proclamó la Iglesia episcopaliana de Escocia, lo que provocó una ola de rechazo aún más fuerte que en Inglaterra. La coronación de Carlos II en la catedral de Edimburgo intensificó el sentimiento antiepiscopaliano, hasta desembocar en la guerra entre el rey y los escoceses (Janacek, 1966: 159-160).

De acuerdo con Janacek (1966: 160), el conflicto con Escocia agudizó las contradicciones políticas en Inglaterra. La revolución estalló en agosto de 1642, mientras en Irlanda la rebelión había masacrado alrededor de 8,000 ingleses el año anterior. En septiembre de 1643 se constituyó una liga antiepiscopaliana de ingleses y escoceses. En julio de 1644 y junio de 1645, Cromwell obtiene la victoria en Marston Moor y Naseby, con lo que el presbiterianismo sale triunfante. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado mutan:

queda abolido el sistema episcopaliano, se fijan límites a la intervención del Estado en el ámbito religioso, se depura el clero y en 1647 se instaura el presbiterianismo como culto oficial obligatorio. La ejecución de Carlos I agranda las diferencias entre presbiterianos y otros grupos al interior del ejército de Cromwell, quien vencedor en Escocia e Irlanda, amplia la libertad de culto. Con el triunfo de la restauración, Carlos II reinstala la liturgia y los ornamentos de la Iglesia anglicana, además de legalizar nuevamente el catolicismo en el reino. Sin embargo, el “Parlamento libre” obstaculizó por todos los medios esta política de indulgencia, alentando una brutal reacción contra la disidencia religiosa (Janacek, 1966: 161).

1.1.3 La contraofensiva católica y renovación (1600-1680)

Lutz (1992) sostiene que la respuesta católica se desarrolló en dos frentes: en el plano teológico, la Iglesia romana llevó a cabo un proceso de reestructuración organizativa y dogmática, el cual es conocido como la Contrarreforma. Desde el punto de vista práctico, los príncipes católicos se apresuraron a destruir en el campo de batalla y mediante la represión a la Reforma. En el sur de Italia la Inquisición consiguió sofocar el surgimiento de iglesias reformadas, y en España el movimiento fue prácticamente aplastado. Polonia se convirtió en uno de los principales bastiones del papado, a pesar del temprano éxito del protestantismo. El Concilio de Trento supone el inicio de la embestida católica. La reforma al interior de la iglesia católica alcanzará un gran éxito durante el siglo XVII y desde ese momento las iglesias reformadas pasan a la defensiva.

En 1618 estalla la Guerra de los Treinta Años, la cual enfrenta por un lado a la “Unión Evangélica” que aglutina a la mayoría de los territorios protestantes, y al emperador Ferdinando II, discípulo de los jesuitas. En 1620 los checos son derrotados y los bienes confiscados pasan a manos de la iglesia católica. En Alemania del sur campean las armas de la “Liga Católica” y en el norte es derrotado el rey danés Christian IV, quien defiende la causa reformada. Sin embargo, en noviembre de 1632 el rey de Suecia Gustavo Adolfo, cambia la dirección en favor del protestantismo, a costa de su vida en la Batalla de Lutzen. Los Tratados de Westfalia firmados en 1649 transforman el panorama religioso europeo. Numerosos Estados y ciudades conocen a partir de entonces diferentes grados de libertad de

culto. Por otro lado, Roma obtiene sonados triunfos en Bohemia, Austria y Alemania del sur (Parker, 2003).

En Francia el reinado de Luis XIII está marcado por el intento de recatolizar un país que se ha vuelto prácticamente protestante. En 1629, después de cruentas batallas, el partido protestante es vencido (Benlliure, 2006: 158). La paz subsiguiente reconoce las garantías civiles otorgadas por el “Edicto de Nantes”, pero reinstala al catolicismo como religión oficial. Por otro lado, el desarrollo de seminarios favorece el surgimiento de un clero católico mejor preparado que tiene un papel muy activo en la conversión de la población protestante.

Después del asesinato legal de Carlos I en Inglaterra, los católicos franceses tienen razones para ver en la “herejía” hugonote un elemento de disolución social. Los hugonotes confirman su lealtad al rey francés, por lo que Luis XIV tiene la confianza de que sus súbditos cambiarán de fe si él se los demanda. A lo largo de su reinado se desmantela de a poco el Edicto de Nantes hasta que en octubre de 1685 se emite el “Edicto de Fontainebleau”, el cual exige la conversión de los pastores, o que estos abandonen su territorio sin poder llevar a sus hijos consigo. Se prohíben las expresiones públicas de fe y se destruyen templos protestantes (Baubérot, 2008: 99-101).

Para muchos fue una sorpresa que el protestantismo hubiera podido sobrevivir la embestida de la Contrarreforma y las disensiones internas. Sin embargo, después de la Paz de Westfalia, la situación de las naciones protestantes tendió a equilibrarse y desapareció la inminente amenaza romana. A pesar de que la segunda mitad del siglo XVII fue el periodo de auge de Francia como potencia católica y árbitro de Europa, este momento marca también el inicio del declive de las naciones católicas como potencias mundiales, las cuales son desplazadas por Inglaterra y los Países Bajos protestantes (Janacek, 1966: 168).

1.1.4 De la ilustración a los resurgimientos (1680-1800)

La ilustración adquiere diferentes matices en cada región de Europa, mientras que en Francia toma la forma de un anticlericalismo recalcitrante, en la Europa protestante, el iluminismo y el advenimiento de la razón no se oponen diametralmente a la revelación divina. Las Provincias Unidas del Midi de la década de 1680 son terreno fértil para la ilustración. Según Baubérot (2008:105-107), hugonotes como John Lock (1632-1704) y Pierre Bayle (1647-1706) encuentran allí un ambiente propicio para sus reflexiones. Es ilustrativo que una

buena parte de filósofos de la época, incluidos franceses, no son ateos, y entre ellos existe una fuerte inclinación por el cada vez más influyente “unitarismo”, el cual plantea la confusión de Dios con la naturaleza, negando la Doctrina Trinitaria y el Dogma de la caída (Baubérot, 2008: 110).

En 1717 nace la masonería inglesa, fuertemente impregnada por el protestantismo y que se convierte en un espacio de tolerancia y convivencia entre individuos que profesan distintos credos religiosos. La teología de Rousseau insiste en la noción protestante del encuentro cara a cara con Dios, rechazando cualquier tipo de jerarquía intermediadora. Así también encontramos en Kant la preocupación por conciliar el pietismo y el racionalismo (Baubérot, 2008:110-113).

Al mismo tiempo, Inglaterra asiste al inicio de un movimiento de Resurgimiento o “Revival of Religion”, el cual es una reacción contra una cierta apatía que durante la época se extendió en la Iglesia anglicana. Pastores anglicanos abandonan el púlpito y comienzan a predicar por los caminos y de pueblo en pueblo. Entre ellos está Howell Harris (1714-1773), Georges Whitefield (1714-1770) y Jonh Wesley (1703-1791). Este movimiento no tiene nada de cismático, y se expresa a través de los medios tradicionales cuando le es posible, pero cada vez más se vuelca sobre los espacios públicos y de la vida cotidiana. En esta época surge el mote de “evangélicos” o “metodistas” para nombrar a los resurgidos. Tras un desacuerdo teológico entre Whitefield y Wesley, los seguidores de este último fundan una nueva denominación que será conocida como metodista (Baubérot, 2008: 115-118). El resurgimiento tendrá no sólo una gran influencia en el desarrollo de nuevas denominaciones en Europa, sino que será la fuente de la que abrevarán todos los movimientos religiosos en las colonias británicas de América, una vez que estas se independicen y que la Iglesia anglicana desaparezca allí casi por completo (Baubérot, 2008: 120).

1.2 El protestantismo en América

1.2.1 El protestantismo en la América inglesa.

Los primeros indicios del culto protestante en América datan de 1585 en Carolina del Norte, pero no es sino hasta 1607 que los anglicanos colonizan Virginia, extendiéndose a Georgia. En 1620 los peregrinos del “Mayflower” llegan a la costa del Cabo Cod y fundan New Plymouth, procedentes de Leyden, Holanda (Guerrero y Guerrero, 1996: 24). Sin

embargo, rápidamente se ven diezmados por el hambre y las epidemias, y sólo gracias a la ayuda de los indios es que algunas decenas de colonos logran sobrevivir.

En la década de 1630, bajo el reinado de Carlos I, nuevas oleadas migratorias llegan a las colonias. La mayor parte de ellos son congregacionalistas, convencidos de que constituyen el nuevo pueblo de Dios, y que América es la Nueva Jerusalén. Para estos puritanos la iglesia es el centro de la vida social, religiosa y política. La mayor parte de los habitantes de la ciudad no son miembros de la iglesia aunque suelen frecuentarla, lo que los excluye además del derecho de ciudadanía (Baubérot, 2008: 78).

En 1648 los puritanos adoptan la “Confesión de fe de Westminster”, y ejercen un férreo control sobre la vida cotidiana de los colonos. La profunda imbricación entre la religión y el poder civil permiten la instauración de tribunales que reprimen las herejías, incluso con la muerte. Esto no impide que aparezcan disensiones como la de Roger Williams (1600-1684) quien defiende los derechos de los indios y niega el derecho eclesiástico de la coerción religiosa (Baubérot, 2008: 79-80).

De acuerdo con Anderson (1990: 20-44), la mayoría de los historiadores acuerdan que las iglesias bautistas aparecieron en el siglo XVII, según lo dicta la tesis de Whitsitt (Anderson, 1990: 36). De acuerdo con este planteamiento, las primeras iglesias bautistas aparecieron en las colonias del centro y sur, fundadas por Roger Williams y John Clark, en 1638 y 1644 respectivamente. Otra iglesia se forma en Massachussets, trasplantada desde Gales en 1663 y pastoreada por John Myles. En estos espacios se privilegia la tolerancia religiosa debido a la influencia cuáquera y al pluralismo adquirido durante el destierro holandés. Bajo el impulso del pastor Elías Keach de la Iglesia de Pennepek se crea una red de iglesias locales que habrían de constituirse en la Asociación Bautista de Filadelfia.

De 1734 a 1776 la ola del resurgimiento religioso inunda las colonias. En 1726 el pastor Freylinghuysen de las iglesias reformadas de Nueva Jersey inicia su prédica. Al igual que en Europa, el resurgimiento toma la forma de una predicación cargada de emotividad y de manifestaciones externas de una espiritualidad exacerbada. En estos momentos la denominación bautista se ve fortalecida por la integración de numerosas comunidades congregacionalistas. Así mismo, la Asociación de Filadelfia adopta la “Confesión de Westminster”, que marcó los límites que garantizaban la autonomía de cada iglesia (Neal, 1917, en Rodríguez, 2014: 46).

De 1776 a 1787 los revivalistas juegan un papel destacado en el movimiento independentista norteamericano. A las motivaciones religiosas, fundamentalmente el rechazo a la iglesia anglicana británica, se le añan demandas políticas y económicas. En la Declaración de independencia de la Confederación Norteamericana se pueden encontrar trazos de la teología política de Théodore de Bèze. La herencia anglicana y congregacionista determina el surgimiento de un poder ejecutivo fuerte, y la influencia de cuáqueros, bautistas y presbiterianos se plasma en las “Enmiendas” de 1791 que proclaman la libertad religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado (Baubérot, 2008: 120-121).

Rodríguez (2014: 49), sostiene que en el año de 1814 se lleva a cabo la primera Convención Nacional Bautista y se celebran convenciones relativas al trabajo misionero. Orientadas a esta tarea se organizan convenciones estatales como la de Carolina del Sur de 1845, que habrá de servir como modelo en el sur de Estados Unidos.

A partir de entonces y particularmente con el estallido de la Guerra Civil, las divisiones regionales se acentúan, concretamente entre el norte y el sur. Los puntos sobre los que se centran las divergencias son relativos a los métodos de organización de las misiones foráneas y domésticas, y fundamentalmente a la postura respecto a la esclavitud, la cual era defendida por las iglesias bautistas del sur, mientras que sus contrapartes norteñas abogaban por su abolición. Ante las constantes fricciones en 1845 se funda la Convención de los Bautistas del sur, influida por el movimiento hitoísta⁵ (Anderson, 1990: 282).

En relación a los métodos de organización, las iglesias bautistas norteñas comenzaron a constituirse en Sociedades, es decir asociaciones de individuos en agrupaciones extra-eclesiales, mientras que las iglesias sureñas favorecieron la figura de la convención. Otro rasgo de diferenciación fue el creciente integrismo de las iglesias del sur, que las colocaron en posiciones hostiles a cualquier acercamiento ecuménico (Rodríguez, 2014: 49-50).

La cuestión de la esclavitud tuvo una importancia particular en la segunda mitad del siglo XIX, ya que dividió a las iglesias con membresía mayoritariamente blanca de aquellas en las que predominaban los negros. El intento de integración racial al interior de las iglesias no siempre fue exitoso, ya que en muchas de ellas se reproducían los mecanismos de discriminación que existían en el resto de la sociedad. Ello provocó que los negros se vieran

⁵ Teología que declara a la iglesia bautista como la única iglesia neotestamentaria que, dicho sea de paso, tiene mucho en común con el argumento de la auténtica herencia cristiana del catolicismo.

obligados a formar sus propias iglesias, en donde se desarrollaron modos específicos de religiosidad que habrían de tener una gran influencia en la emergencia del pentecostalismo (Zalpa, 2014: 191).

1.2.2 El protestantismo en América Latina

De acuerdo con Bastian (1994: 74), al concluir las luchas de independencia y en el difícil trance de formación de los nuevos estados nacionales latinoamericanos, las principales élites políticas se encontraron con el desafío de reorganizar la sociedad con miras a un desarrollo económico y social endógeno. En este sentido, numerosos intelectuales de la primera mitad del siglo XIX, especialmente los influidos por las ideas del liberalismo, se plantearon la inclusión de nuevos sectores sociales que pudieran participar en la construcción de una “cultura de la modernidad”. Para ello se hacía indispensable la alfabetización de la población y su educación. En este contexto, los primeros propagandistas y difusores de los textos bíblicos de origen británico y norteamericano -conocidos como colportores- serían bien recibidos en su tarea de educación popular.

Uno de estos colportores fue el pastor bautista escocés James Thomson (1781-1854), quien llegó a Buenos Aires como enviado de la Sociedad Bíblica Británica. Durante su labor en América Latina que se prolongaría durante dieciocho años, Thomson viajó por Argentina, Chile, Perú, Ecuador, Colombia, México y las Antillas, haciendo contacto con los nuevos gobiernos a los que ofrecía como modelo pedagógico para la educación popular el sistema lancasteriano, implementado en los barrios populares de Londres (Bastian, 1994: 75).

Si bien el objetivo de Thomson era el de incidir en el mejoramiento moral y espiritual del pueblo mediante la lectura de la Sagrada Escritura, personajes como Bernardo Rivadavia (1780-1845), Bernardo O'Higgins y José Luis Mora -quien por cierto fungía como agente en México de la sociedad bíblica de Londres- veían en este experimento la oportunidad de crear un sistema de educación que erradicara el analfabetismo y de paso, creara las condiciones para el desarrollo de las instituciones democráticas (Bastian, 1994: 75).

Al igual que Thomson, durante la primera mitad del siglo XIX, numerosos difusores de los textos bíblicos llegarían a América. Sin embargo sus objetivos no eran exclusivamente pedagógicos o misioneros, sino que además desempeñaron tareas comerciales y diplomáticas. Y si es cierto que en muchos casos entraron en conflicto con los intereses de la

jerarquía católica, lo que se buscaba no era transformar las estructuras sociales y políticas de América Latina, ni buscar una opción por el protestantismo, sino más bien realizar una reforma interna del catolicismo (Prien, 1985: 712-716), es decir, crear una especie de “modernidad católica” alternativa a la norteamericana y que se adecuara a las necesidades de las élites locales.

El impacto de la labor de los colportores en el reconocimiento de la libertad de culto fue muy limitado. En realidad, al momento de su independencia, la mayoría de países latinoamericanos declaraban la fe católica como religión de estado. La tolerancia religiosa fue estableciéndose gradualmente bajo el influjo de los tratados comerciales que se firmaban con las potencias europeas, particularmente con las protestantes. En dichos tratados los gobiernos europeos buscaban garantizar que sus súbditos pudieran profesar libremente su fe, a pesar de residir en países predominantemente católicos. Más reticente se mostró el gobierno mexicano cuando al celebrar un acuerdo comercial con Inglaterra, sólo concedía a los súbditos británicos residentes en México la libertad de profesar su fe en el ámbito privado, mientras que los mexicanos residentes en Inglaterra eran libres de practicar su religión en la iglesia de su elección (Bastian, 1994: 78-79). Además de las trabas legales, los extranjeros no católicos debían enfrentarse a la presión social y al ostracismo.

Otro factor importante que empujó hacia la tolerancia religiosa fueron las políticas migratorias de los gobiernos de la época. Imbuidos del pensamiento eurocéntrico, las élites criollas veían en el componente racial negro e indígena de sus pueblos un importante obstáculo al progreso económico y social (Bastian, 1994: 82). En este sentido se llevaron a cabo campañas para atraer inmigrantes europeos para lograr el “blanqueamiento” de la sociedad. Al igual que en el caso de los tratados de comerciales, los resultados variaron de un país a otro. En México, por ejemplo, a pesar de los esfuerzos diplomáticos alemanes de 1830 a 1850, la legislación mexicana nunca reconoció la libertad de culto, lo que desvió el flujo de migrantes europeos hacia otros países. Por el contrario, las leyes imperiales brasileñas reconocían desde 1824 el derecho de los no católicos a practicar su culto sin riesgo de ser perseguidos. Esto impulsó la inmigración alemana en el sur del país, de la cual la cerca de la mitad era protestante luterana. Sin embargo, las concesiones legales fueron insatisfactorias hasta el advenimiento de la república en 1889 cuando se concedió finalmente la total libertad religiosa. En la misma tendencia Uruguay llevó a cabo una política de

apertura religiosa que permitió la llegada de inmigrantes italianos pertenecientes a las iglesias valdenses del Piamonte (Bastian, 1994: 82-86).

Si bien una primera generación de liberales vio con buenos ojos la tolerancia religiosa como una herramienta para reformar el catolicismo y crear una sociedad democrática y moderna, la reacción del conservadurismo creó las condiciones para el surgimiento de una tendencia anticlerical alrededor de la década de 1850. En ese sentido, los liberales de la segunda generación vieron en el protestantismo un aliado para luchar contra el poder de la iglesia católica y de los conservadores. Así, el protestantismo se extendió en los círculos de la militancia liberal. En Brasil, por ejemplo, las sociedades protestantes se unían a los clubes republicanos para denunciar el ultramontanismo católico, y luchar por la separación de la Iglesia y el Estado. En México, a iniciativa del presidente Benito Juárez, hubo tentativas de crear una Iglesia nacional que rompiera con Roma. Entre 1867 y 1872 aparecieron numerosas asociaciones religiosas no católicas promovidas por liberales reconocidos. Cuando en 1872 inició el arribo de misioneros norteamericanos, encontraron un semillero en estos círculos liberales que habrían de dar un gran impulso a su esfuerzo de difusión del protestantismo (Bastian, 1994: 99).

Durante la segunda mitad del siglo XIX, comenzó la labor de las sociedades misioneras norteamericanas surgidas en la primera década del siglo, como la American Board of Commissioners for Foreign Missions o la Sociedad Misionera Metodista del Sur. El objetivo de estas sociedades era la difusión de la Biblia y el mejoramiento moral y espiritual de los pueblos latinoamericanos. Desde su punto de vista, el catolicismo constituía un resabio feudal, heredado de la cruel dominación española, que debía ser barrido. El protestantismo por el contrario, era la expresión espiritual de una sociedad democrática, republicana y progresista, y debía ser difundido entre los pueblos latinos como medio para igualar a la pujante nación americana. Por otro lado el interés de estas sociedades coincidía también con la intensificación del flujo de inversiones norteamericanas en América Latina, las cuales se habían incrementado notablemente durante el último tercio del siglo XIX, desplazando en algunos casos a las europeas (Bastian, 1994: 106-107).

En el centro de este esfuerzo evangelizador se encontraba el misionero. De extracción clase mediera, el misionero norteamericano estaba convencido de ser el protagonista de un esfuerzo civilizatorio y progresista. Su trabajo misionero era una continuación de la

expansión hacia el oeste norteamericano, y creía en la conversión y la regeneración moral de los individuos como el medio para alcanzar la prosperidad material. Por lo regular contaba con una formación universitaria, aunque los provenientes de los estados del norte tenían un nivel de estudios superior a sus colegas sureños. En su labor no sólo fungirían como organizadores de iglesias y difusores de la verdad bíblica, sino que se desempeñarían como profesores, médicos, técnicos y trabajadores calificados (Bastian, 1994: 111).

Uno de los instrumentos más eficaces para las iglesias protestantes fue la creación de redes escolares (De la Rúa, 2017). El trabajo educativo era dirigido a las clases populares y llegó a constituir verdaderos proyectos pedagógicos, apoyados en las experiencias europeas previas. De esta manera, las iglesias protestantes hacían más fácil su aceptación por parte del pueblo y de los sectores liberales, y obtenían cierta tolerancia de parte de los gobiernos, los cuales, al igual que sus predecesores de principios de siglo, se interesaron en estas propuestas como modelos de sistema educativo nacional. La labor pedagógica giraba en torno a la “escuela dominical”, la cual se desarrollaba en el templo y se entrecruzaba con el culto (Bastian, 1994: 129-135).

Aunque, el presupuesto con que contaban era muy limitado en comparación con sus pares católicas o con las escuelas públicas, la importancia de estas redes escolares fue notable, en particular por su flexibilidad, como en el caso de las escuelas primarias, las cuales podían ser diurnas o nocturnas, urbanas o rurales. Un detalle muy significativo de estas escuelas es que como regla general llevaban el nombre de algún prócer liberal latinoamericano, lo que demostraba el estrecho vínculo entre el protestantismo y los círculos liberales anticatólicos. El impacto que tendrían estas escuelas protestantes como semillero de la intelectualidad latinoamericana no dejaría de ser relevante. En ellas se formaron pensadores como el cubano Alejo Carpentier, el poeta chileno Pablo Neruda y el líder sindical mexicano Vicente Lombardo Toledano (Bastian, 1994: 129-131).

El proyecto educativo protestante presentaba notables diferencias con el católico y el positivista. Rechazaba la visión tomista del modelo católico, la cual concebía la sociedad como una estructura vertical, inamovible, fundada en el orden natural-divino. De la propuesta positivista se oponía a la eliminación del problema moral, el cual era resuelto en el papel unificador de la ciencia, fuente del pensamiento racional y objetivo. Aunque este modelo se presentaba como portador de los valores democráticos y progresistas del capitalismo, en

realidad hacía una apología del dominio de una clase ilustrada por encima de las masas ignorantes, las cuales serían incluidas en el cuerpo político de la sociedad cuando supiesen leer y escribir (Bastian, 1994: 136-138).

En este sentido una aportación esencial de la pedagogía del proyecto protestante fue construir una cultura civil antiautoritaria, que se oponía tanto al conservadurismo católico, como al dominio ilustrado de la oligarquía. En esta postura se conciliaba el liberalismo radical anticatólico, pero no ateo; y el combate al positivismo sin rechazar el papel de la ciencia como instrumento para construir una sociedad democrática (Bastian, 1994: 139).

A principios del siglo XX el protestantismo había echado raíces sólidas en América Latina y se perfilaba como una minoría importante en el espectro religioso y político. Era una parte importante en el seno del liberalismo radical y se encontraba en un proceso de institucionalización que superaría las tendencias centrífugas. En este sentido las conferencias metodistas anuales, las asambleas congregacionalistas, las convenciones bautistas y los sínodos luteranos, contribuyeron a la estructuración del movimiento protestante. Aunque las políticas unitarias predominaron durante estos años, un hecho abrupto marcaría el inicio de la lucha entre dos expresiones del protestantismo latinoamericano. Según D'Épinay (1968: 37-42) entre 1902 y 1910, en Chile aparece una expresión religiosa de corte pentecostalista al interior de la congregación metodista de la ciudad de Valparaíso. Las prácticas de esta disidencia fueron rápidamente condenadas dentro y fuera del protestantismo, por ejemplo, el periódico liberal de la ciudad de Santiago, "El Mercurio" publicó un artículo el 3 de noviembre de 1909 atacando este fanatismo enfermizo y exaltado; y la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista -febrero de 1910- la tachó de antimetodista, irracional y contraria a las Escrituras (Bastian, 1994: 146).

En oposición al protestantismo histórico latinoamericano, que se consideraba a sí mismo como una religión civilizatoria, capaz de transformar la sociedad y educar a las masas; el pentecostalismo no se interesaba en regenerar al individuo ni democratizar la vida social, sino que aparecía como una religión del pueblo oprimido, opuesto a la cultura de las élites y a las vanguardias intelectuales del protestantismo liberal (D'Épinay, 1968).

Prien (1985: 822-825) sostiene que entre 1910 y 1940, los protestantes seguirían contribuyendo al desarrollo político y social de sus países, sin embargo su campo de acción continuó siendo muy limitado. El principal medio de penetración protestante entre el pueblo

eran los servicios sociales que ofrecían y no tanto su espiritualidad. Los círculos de ideas, y las asociaciones intelectuales siguieron siendo los espacios más receptivos a la prédica protestante, y le otorgaron un carácter endógeno a su desarrollo. Sin embargo, a la sombra se gestaba una transformación del campo religioso que pocos pudieron prever y que terminaría suplantando al protestantismo histórico y liberal: el surgimiento del pentecostalismo.

Entre 1930 y 1980 América Latina atravesó una serie de profundas transformaciones sociales, económicas y políticas, marcadas por el intento de industrialización, la aparición de regímenes de corte nacionalista y la conciencia de que la dependencia latinoamericana sólo podía ser erradicada mediante una transformación de la estructura social. La internacionalización de los mercados y el nuevo patrón de acumulación, desarticulaban las viejas estructuras que sustentaban la exportación de bienes primarios (Parker, 1993: 73-90; Bastian, 1994: 223-228). Estas transformaciones serían el contexto en que se desarrollaría la mutación del campo religioso latinoamericano.

A partir de los años sesenta, la población protestante en la mayor parte de los países, con la notable excepción de Haití y Chile, representaba alrededor del 7% de la población total. Para 1985, el protestantismo había alcanzado el 10% de la población América Central, y en Haití y Brasil llegaban al 17% (Bastian, 1997: 53). En Brasil, a principios de la década de los noventa el 20% de la población se declaraba protestante (Bastian, 1997: 54).

El crecimiento acelerado del protestantismo latinoamericano fue protagonizado por las iglesias pentecostales, las cuales desplazaron numéricamente a los protestantismos históricos (Bastian, 2006: 45-47). Entre estas dos corrientes religiosas existen muy pocos vínculos, lo que plantearía el problema de si es pertinente nombrar como “protestantismos” a estos nuevos cultos, o si se les debería aplicar otra categoría, aun cuando en principio parezcan respetar ciertos principios protestantes como el sacerdocio universal.

Durante los años sesenta y setenta, las luchas políticas y sociales que se libraban en el continente condujeron a una polarización de los protestantismos históricos. De manera esquemática, las iglesias históricas se dividieron entre aquellas que mostraron simpatía por los movimientos revolucionarios de la época, y que veían en la construcción de una sociedad socialista la vía para superar la miseria de las masas; y aquellas que optaron por una posición abiertamente anticomunista y conservadora, y que pusieron en el centro de la redención de las sociedades a la conversión del individuo y su regeneración moral (Bastian, 1994: 244-

246). En esta toma de posiciones las iglesias protestantes pronto se dieron cuenta que era posible realizar alianzas tácticas frente al catolicismo. En 1961, por ejemplo, uno de los dirigentes de la Misión Latinoamericana, declaraba la posibilidad de aliarse con Roma en la lucha contra el comunismo. Otra muestra la proporciona el exilio masivo de pastores cubanos, entre quienes el 95% había abandonado la isla hacia 1965. Sólo una pequeña porción de ellos decidió permanecer en Cuba y vincular su ministerio con los desafíos de la construcción del socialismo (Berges, 1997).

Ante estas transformaciones, de acuerdo con Deiros (1997: 55-56), el campo religioso latinoamericano posterior a los años cuarenta, se fracturó entre los movimientos históricos que buscaban encontrar el “Evangelio social” la brújula para encarar las nuevas circunstancias, y aquellas iglesias que ante la avalancha del pentecostalismo y la “amenaza” comunista, se replegaron en un fundamentalismo teológico y un resurgimiento pietista.

Este giro del liberalismo como horizonte político del protestantismo histórico a la solidaridad con la liberación de los pueblos se percibe en la evolución de las declaraciones realizadas en las conferencias de Huampani de agosto de 1961, y de Buenos Aires en 1949, donde se plantea un cristocentrismo abstracto, hasta llegar a los acalorados debates en las sesiones del Movimiento por la Unidad Evangélica en América Latina (UNELAM), en la que las comisiones de la juventud de principios de los años setenta discutían si su compromiso social debía reflejarse o no en la militancia revolucionaria (Bastian, 1986: 85).

Por otro lado, entre 1980 y 1990 hubo una notable expansión entre las asociaciones pentecostales, las cuales hacían del uso de técnicas de psicología religiosa, medios audiovisuales y una transnacionalización inmediata, un potente instrumento para alcanzar nuevas audiencias masivas. La mayor parte de las iglesias pentecostales nacidas en este periodo han tenido un carácter transnacional muy marcado, tal es el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD), la cual a partir de su creación en Rio de Janeiro en 1977, se hizo en un plazo de 20 años de aproximadamente tres millones de fieles, más de 2000 templos en Brasil, y otros 221 en el extranjero. Incluso se aprecia una exportación de estas nuevas religiones urbanas latinoamericanas hacia los Estados Unidos y Europa, donde la misma IURD, cuenta con 52 templos en Portugal, y creó tres emisoras de radio (Bastian, 1994: 136-139).

Estos movimientos pentecostales se caracterizan por un liderazgo de tipo carismático, por su mensaje milenarista, conversionista y taumatúrgico. El líder pentecostal se erige como un patriarca cuya autoridad natural no puede ser impugnada. El autoritarismo y el caudillismo le son inherentes. Por lo demás el ritual hace referencia a los textos bíblicos solo como un pretexto, siendo lo fundamental la emotividad del pobre en un acto comunitario que se expresa como alabanza (Bastian, 1997: 139-147).

El rasgo autoritario y “patronal” del líder pentecostal resulta de una gran importancia cuando se observa la manera en que se ha entrelazado su labor espiritual con la acción política. La década de 1990 ha visto surgir una serie de partidos políticos pentecostales por toda América Latina, en los cuales la idea del “hermano que vota por otro hermano” es el elemento aglutinador de un voto corporativo que llevó, por ejemplo, a Alberto Fujimori a la presidencia en las elecciones a través del apoyo del Consejo Nacional Evangélico, cuyo líder fue nombrado vicepresidente en la terna presidencial propuesta por Fujimori (Bastian, 1997: 158-167).

La relación que se establece entre la Iglesia pentecostal y el Estado tiene un carácter subordinado, en la que la asociación religiosa utiliza su capacidad para movilizar votos como moneda de cambio en la lucha por encontrar nuevos espacios y derechos, particularmente en una situación en la que históricamente a la iglesia católica se le reconocen ciertas prerrogativas por el Estado latinoamericano (Bastian, 1997: 171-174).

Es así como, según Bastian (1997: 203-207), la enorme influencia del pentecostalismo ha conducido en las últimas décadas a una “pentecostalización” del catolicismo y de los protestantismos históricos. Esto ocurre en un contexto en el que las reivindicaciones de transformación social y política fueron derrotadas por el neoliberalismo, y en que las tendencias como las de la teología de la liberación han sido desplazadas por corrientes integristas y fundamentalistas.

1.3 El Protestantismo en México

1.3.1 El Estado confesional mexicano y las primeras misiones (1821-1857)

En el momento en que se consumó la Independencia, México era el país latinoamericano más poblado y el segundo en extensión. El entramado económico había sido seriamente dañado por una sangrienta guerra civil de once años. En lo concerniente a la

estructura social, política y económica, la revolución de independencia había mantenido intacta las relaciones de poder del periodo colonial. La élite criolla había conseguido mantenerse en el poder a pesar del tinte popular que había tenido la insurrección en su primer periodo, y ahora se disponía a formar un nuevo Estado representante de sus intereses. Las luchas entre liberales y conservadores que caracterizarán la evolución política de la primera mitad del siglo XIX, reflejan las fricciones al interior de la élite criolla. En esta lucha que opone a los representantes del antiguo orden colonial feudal, frente a la burguesía naciente, la cuestión religiosa pronto encontrará un lugar central en las luchas entre ambos grupos (Bastian, 1981:1948).

De acuerdo con Prien (1985), en este periodo, aún no se puede hablar de la existencia de partidos, en el sentido sociológico del término, sino que las fuerzas políticas se articulan alrededor de la figura de caudillos, y en el seno de las logias masónicas. Los conservadores provenían de la aristocracia terrateniente y de la alta jerarquía militar y eclesiástica. De inclinaciones centralistas e hispanófilas, sostuvieron la defensa de los privilegios del ejército y del clero, así como la existencia de un gobierno central fuerte que pudiera poner orden en el caos de la vida política mexicana. En el bando contrario, los liberales representaban las clases trabajadoras y los sectores medios que no se beneficiaban de los privilegios heredados de la Colonia. Su apuesta por el federalismo significaba una defensa de la libertad individual que veían amenazada por un orden que heredaba el oscurantismo del periodo colonial (Prien, 1985: 479).

En su lucha contra los resabios de la estructura colonial, los liberales intentarán conseguir aliados ideológicos en su combate contra la jerarquía eclesiástica, principal representante del viejo orden. Dichos aliados los encuentran en la masonería y el protestantismo. Durante los primeros años, los liberales lucharán contra el artículo 3 de la Constitución de 1824, que proclamaba el catolicismo como la religión de Estado; y contra el artículo 154 que establecía los fueros del clero y del ejército (Bastian, 1981: 1948). Durante toda la primera mitad del siglo XIX, los esfuerzos de los liberales se orientaron a la reforma de la iglesia católica, en la que el clero bajo fungiría como el aliado principal en la construcción de una Iglesia secularizada en favor de la tolerancia religiosa (Bastian, 1981: 1948-1949).

Para Blancarte (2004: 47), los primeros esfuerzos de introducción del protestantismo en México estuvieron determinados por la existencia de un Estado confesional que en el plano jurídico prohibía la libertad de culto y establecía el catolicismo como religión oficial. En este sentido, las relaciones entre la iglesia católica y el naciente Estado mexicano sólo pueden ser explicadas en el marco de las instituciones heredadas del periodo colonial. La cuestión del “Patronato” y de la imbricación de las instituciones civiles y eclesiásticas ocupa aquí un lugar central.

En el proceso de formación de la naciente república, la élite criolla no tuvo la intención de modificar las relaciones entre el Estado y la iglesia que habían existido durante la Colonia. Por el contrario, se buscó afianzar el papel interventor del Estado en los asuntos eclesiásticos, lo cual implicaba asegurar el control sobre la designación de los prelados católicos y sobre el manejo de los bienes e ingresos de la iglesia. Incluso, durante los primeros años independientes, se enviaron misiones para establecer lazos diplomáticos con la Santa Sede (Blancarte, 2004: 47).

En este periodo las diferencias respecto a la cuestión religiosa no pasa por el problema de la libertad de culto, sino en relación a la permanencia o abolición de esta particular forma entre el Estado y la iglesia. Tanto en el bando liberal como en el conservador, posiciones de liderazgo son ocupadas por sacerdotes, como es el caso de Miguel Ramos Arizpe, y del fraile Servando Teresa de Mier, quienes proponían que el catolicismo debía ser defendido como religión de Estado. Existe incluso la imposibilidad de pensar estas relaciones en términos diferentes al Patronato. Esto se debía fundamentalmente a la lejanía política y física de la Santa Sede con las diócesis mexicanas, ausencia que se remontaba a los años de la Conquista. Una muestra de lo profundamente arraigado que se encontraba el Patronato en el sentido común de la élite criolla, fue el nombramiento del arzobispo de México por el general Antonio López de Santa Anna en 1848, mismo que fue saludado por el Cabildo de la ciudad a pesar de no haber sido consultado en ningún momento, y que apenas mereció un comunicado de “enterado” por parte de la Santa Sede (Blancarte, 2004: 47-48).

Las primeras fricciones respecto a la separación de la Iglesia y el Estado ocurrieron debido a la constatación por parte de la élite criolla, de que la Santa Sede no concedería los derechos de Patronato al Estado mexicano sin presentar una alternativa de algún tipo de Concordato. A partir de aquí se abre el camino para pensar en la separación total. Ya en 1836

José María Luis Mora escribía sobre la necesidad de abolir los fueros eclesiásticos y de disponer de los bienes de la iglesia. A pesar de ello, todavía en 1857 los congresistas mexicanos discutirán sobre la legitimidad del Patronato (Blancarte, 2004: 49).

A pesar de que en términos generales la evolución de las relaciones entre la iglesia y el Estado mexicano llevó a los liberales a sostener la separación frente a la defensa del Patronato del bando conservador, las reformas liberales de la década de 1830 se orientaron en el sentido opuesto. En 1831 el presidente conservador Anastasio Bustamante había conseguido el nombramiento de cinco obispos por parte del papa Gregorio XVI, esto renunciando a intromisión estatal en la designación. Sin embargo, la reforma del gobierno liberal del presidente Valentín Gómez Farías (1833-1834) restableció el Patronato. La intención del gobierno de Gómez Farías era la de afianzar su control sobre la iglesia, misma que había dado muestras de actuar abiertamente en contra del programa liberal, y que por tanto era vista como una potencial amenaza. Gómez Farías disolvió las órdenes religiosas, entregando el control de las misiones al clero secular. Realizó un intento de desamortización de los bienes eclesiásticos, traspasando la propiedad de tierras y edificios a indios y colonos, aunque en la práctica la reforma significó el despojo de las comunidades de la Alta y la Baja California. En un intento de eliminar la perniciosa influencia del clero en la educación, Gómez Farías destruyó el sistema escolar del clero, clausurando, entre otras instituciones, a la Universidad de México. Pero fue el intento de suprimir el fuero militar y eclesiástico lo que terminó por provocar la reacción de los conservadores, quienes hicieron volver de su retiro al general López de Santa Anna, derrocando al gobierno liberal en 1834 (Prien, 1985: 480).

En este marco de intolerancia religiosa, los colportores jugaron un papel importante en la difusión de la Biblia al igual que en el resto de América Latina. Uno de los primeros difusores de la Biblia fue Vicente Rocafuerte, quien como diplomático en Londres, entró en contacto con la British and Foreign School Society, organización que tenía como objetivo difundir la organización lancasteriana de enseñanza bíblica. Posteriormente, en la década de 1820, llegarían al país personajes como el pastor bautista escocés James Thomson. Del trabajo realizado por Thomson en México es interesante mencionar la amistad que sostuvo con José María Luis Mora. Thomson llegó a Veracruz en la primavera de 1827, procedente de Sudamérica. Con él llegó un inventario de publicaciones bíblicas importante: 2500 Biblias

en castellano, 5000 Nuevos testamentos en el mismo idioma, 500 versiones con selecciones del Viejo testamento, 1385 Biblias, 500 copias de Hechos de los apóstoles y 150 Nuevos testamentos en varios idiomas (Schroeder, 1994: 384). La recepción de Thomson por la comunidad católica fue bastante buena, recibiendo el apoyo de personalidades como el Padre don José María Alcántara, quien por entonces fungía como rector del Colegio de San Agustín. Thomson no sólo estaba interesado en la difusión de la palabra bíblica, sino que además realizó un esfuerzo por recolectar ejemplares escritos de las lenguas locales. En junio de 1828 escribió a Londres para anunciar el envío de algunas copias del Evangelio según San Lucas, hechos de los Apóstoles, y de las Cartas de San Pedro en náhuatl, además de otros materiales en lenguas indígenas proporcionados probablemente por el obispo de Puebla, quien además era partidario de la Sociedad Bíblica (Schroeder, 1994: 386).

A pesar de que en México regía el Index Prohibitorum et Expurgandorum sancionado por el Santo Oficio, la Sociedad nunca tuvo dificultades para la distribución de la Biblia en el país. En 1829, ante la amenaza del intento de reconquista española en México, Thomson salió del país, dejando como agente de la Sociedad Bíblica a Mora. El trabajo de Mora fue interrumpido durante la década de 1830 por su actividad política, sin embargo, pudo enviar a la Sociedad una traducción al náhuatl del Evangelio de San Lucas (Schroeder, 1994: 390). José María Luis Mora continuó trabajando para la Sociedad hasta el final de su vida. Profundamente católico durante toda su vida, Mora estaba convencido de que la educación era la base para construir la nueva nación, y en ese sentido, las Biblias protestantes eran un instrumento esencial que en su momento serían remplazadas con Biblias católicas (Schroeder, 1994:396).

Sin embargo, el culto protestante sólo pudo hacerse presente por primera vez en México al amparo de las bayonetas del ejército norteamericano durante la guerra de 1846-1848. Cuando en 1848 la ciudad de México fue tomada por las fuerzas norteamericanas, se realizaron servicios religiosos en el Palacio Nacional a cargo de capellanes militares (Prien, 1985: 770).

Según Prien (1985: 770-771) los efectos inmediatos de la presencia protestante fue negativa en el sentido en que la población asoció el culto protestante con la fe del invasor. Sin embargo, la guerra permitió cambiar la visión que los soldados norteamericanos tenían sobre México. Las historias que aquellos soldados contaron al regresar a sus hogares,

estimularon la imaginación de los futuros misioneros, quienes viajarían a México cargando con la obligación moral de ayudar a los vecinos inferiores del sur. Por otro lado, el contacto con los invasores creó una imagen por demás negativa del protestante entre los mexicanos.

De acuerdo con Guardino (2014), durante la guerra, el anti-catolicismo de las tropas norteamericanas estaba íntimamente relacionado con la herencia inglesa de la sociedad norteamericana, pero también con la imagen creada sobre los inmigrantes católicos alemanes e irlandeses llegados a los Estados Unidos durante las décadas de 1830 y 1840. En la imagen del inmigrante caracterizado como racialmente inferior, el catolicismo jugaba un aspecto importante (Guardino, 2014: 345). Este sentimiento racista se vio reflejado en los motines anticatólicos, como el de la quema de un convento en Massachusetts en 1834, o el asesinato de 30 personas en Philadelphia en 1844 (Guardino, 2014, 347). Durante la guerra, tropas norteamericanas saquearon templos católicos y se reprimieron procesiones, así como otras manifestaciones del culto público (Guardino, 2014, 348-49).

El sentimiento anticatólico no solo se volcó sobre la población civil mexicana, sino que se manifestó también en el maltrato de los oficiales norteamericanos en contra de sus propios soldados llegados de Europa que profesaban el catolicismo. Esta situación, junto con propaganda mexicana que presentó el conflicto como una guerra anticatólica, y el nacionalismo de los inmigrantes que peleaban en las filas norteamericanas, impulsaron a muchos soldados a la desertión. Incluso una minoría significativa se pasó al bando mexicano, formando el famoso Batallón San Patricio, mismo que vio acción en las principales batallas de la campaña (Guardino, 2014, 352).

El trauma que implicó la guerra y la asociación de protestantismo e imperialismo norteamericano, impulsarían la militancia católica en contra del protestantismo, misma que llegaría en algunos casos hasta la violencia, y que se prolongaría hasta bien entrado el siglo XX. Por otro lado, los choques entre la iglesia y los liberales durante el conflicto -como la rebelión de los polkos en 1847- fueron episodios que anunciaban la guerra civil que una década después asolaría el país (Soberanes, 1999: 523-524).

En 1852, una insurrección conservadora derrocó al presidente Mariano Arista, de leves tendencias liberales. Por primera vez la rebelión había sido claramente orquestada por el clero y el ejército. El Plan de Hospicio, manifiesto de la rebelión, fue lanzado desde la catedral de Guadalajara (Prien, 1985: 481).

Caudillo de la revuelta, el general Antonio López de Santa Anna ocupó por última vez en su vida la presidencia de la república. Sin embargo, fue incapaz de afrontar la bancarrota del gobierno. Su decisión de nombrarse como dictador vitalicio, la venta de la Mesilla a los EE.UU. por apenas diez millones de dólares, así como la imposición de pesados impuestos, crearon las condiciones para que la oposición liberal conquistara el poder. En 1855 la Junta Revolucionaria con Juan Álvarez a la cabeza, derrocó el gobierno de Santa Anna, con lo que una segunda generación de liberales, entre los que se contaban Sebastián Lerdo de Tejada, Benito Juárez, Ignacio Comonfort y Melchor Ocampo, se lanzó a finiquitar de una vez por todas la intromisión del clero en los asuntos civiles (Prien, 1985: 482).

1.3.2 La Reforma y el triunfo del liberalismo (1857-1867)

Las Reformas liberales de la década de 1850 constituyeron una consecuencia de las reformas bloqueadas de los años treinta (Prien, 1985: 482). En términos sociopolíticos no se trató de una separación de la Iglesia y el Estado, sino que la Iglesia fue separada del Estado, con lo que pasó de ser una parte constitutiva del Estado, a una institución de carácter privado, abandonando la esfera pública (Blancarte, 2004: 50). Dichas reformas recibieron la influencia de las experiencias de laicización francesa y estadounidense. Sin embargo, a diferencia del caso estadounidense en el que la separación entre la esfera religiosa y la pública es alcanzada por la vía de la pluralidad religiosa, en México el catolicismo mayoritario entre la población, y la presencia corporativa de la Iglesia dentro del Estado, provocaron que la separación fuera percibida como una injusticia impulsada por fuerzas externas a la nación mexicana (Blancarte, 2004: 50-51).

Después de la victoria liberal en la Revolución de Ayutla, los triunfadores lanzaron una serie de políticas que tenían como objetivo solucionar de una vez por todas, la difícil relación entre el Estado y la Iglesia. La promulgación de la Ley Juárez el 23 de noviembre de 1855 fue el primer golpe de los liberales a la Iglesia. Con ella se suprimían los fueros militares y eclesiásticos (Schmitt, 1984: 365).

Según Knowlton (1965: 246), la Reforma liberal fue vista por la oposición católica como un asalto mismo a la fe. De entre las nuevas leyes promulgadas, la Ley Lerdo, del 25 de junio de 1856, causó la ira del clero. La Ley Lerdo prohibía que las corporaciones eclesiásticas fueran propietarias o administradoras de bienes inmuebles, con excepción de

aquellos que fueran empleados para el culto. La respuesta inmediata del clero católico osciló entre la desobediencia abierta a la nueva normatividad, y el intento de encontrar vericuetos legales por los cuales mantener sus propiedades. Por otra parte las medidas dejaron en dificultades financieras a numerosas congregaciones religiosas (Kwnolton, 1965: 249-251).

En febrero de 1857 el Congreso Constitucional culminó sus trabajos, y el día 5 promulgó la nueva Constitución. Aunque el documento contenía el programa del ala moderada del partido liberal, el clero católico no dejó de condenar las nuevas leyes como atentatorias contra sus intereses. La Constitución de 1857 conservó algunos de los elementos del Patronato, e incorporó nuevas ideas de la teoría política liberal. Se establecía, además, una relación corporativa entre la iglesia y el Estado. Se garantizaba que ninguna ley podía impedir el ejercicio de ningún credo religioso, garantizándose la tolerancia religiosa, al tiempo que se declaraba que la fe católica sería protegida por el congreso mediante leyes prudentes y justas (Schmitt, 1984: 366).

En diciembre de 1857, los conservadores se rebelaron proclamando el Plan de Tacubaya, e iniciando la cruenta guerra civil que sería conocida como La Guerra de Reforma. Los triunfos iniciales de los conservadores hicieron creer a la jerarquía eclesial que la amenaza liberal había sido borrada del mapa. En 1858 el gobierno conservador de la ciudad de México suprimió la Ley Lerdo, con lo que las corporaciones religiosas fueron restituidas en sus propiedades. Esta medida se extendió a todos los territorios controlados por el bando conservador (Knowlton, 1965: 252.253). Durante el conflicto, la iglesia católica contribuyó al esfuerzo bélico de los conservadores con cerca de dos millones de pesos, producto en su mayor parte de la venta de los bienes eclesiásticos durante el gobierno liberal (Schmitt, 1984: 367).

Para los conservadores, lo que estaba en juego no eran únicamente los privilegios y fueros del clero y del ejército. La guerra civil constituyó para ellos una verdadera guerra de religión, en la que las reformas liberales representaban una amenaza contra la fe y un elemento de descatalogación del país, misma que significaría el fin de las tradiciones religiosas, históricas y sociales hispanicas (Montoya, 2017), raíces mismas de la mexicanidad, tal y como ellos la concebían.

Para los liberales, el apoyo de la iglesia al partido conservador fue interpretado como una muestra del carácter reaccionario del clero y de su papel como un obstáculo para la

modernización y el progreso del país. El esfuerzo de establecer un compromiso con la iglesia fue abandonado (Schmitt, 1984: 368). En 1859, el gobierno liberal de Juárez que se había refugiado en Veracruz, radicalizó sus medidas anticlericales, declarando la separación de la Iglesia y el Estado, la nacionalización de los bienes eclesiásticos y la disolución de las órdenes religiosas (Knowlton, 1965: 254).

Durante los años siguientes, el gobierno liberal continuó con la política iniciada con la legislación de 1859. En diciembre de 1860 se promulgó la Ley de libertad religiosa, y dos meses después el gobierno despojó al clero del control de hospitales y otras instituciones caritativas. En 1862, se prohibió al clero el uso de sus hábitos en público, y en 1863 se suprimieron los últimos conventos de monjas (Schmitt, 1984: 369).

La promulgación de las Leyes de Reforma en 1859 y el triunfo de Juárez en la guerra civil, transformaron las relaciones entre el partido liberal y el protestantismo. Benito Juárez, se convirtió en un defensor del protestantismo y alentó su expansión entre la población indígena. Sin embargo, la ruptura de los liberales con el catolicismo no se da de manera total. En 1859, Melchor Ocampo realizó esfuerzos por formar una iglesia católica nacional, que se sustrajera de la autoridad papal. Sin embargo, debido a su extrema fragilidad, los miembros de esta iglesia católica nacional se vieron obligados a buscar el apoyo de la Iglesia Episcopal norteamericana, con lo que este experimento de iglesia nacional y de cisma con Roma, terminó apoyando la difusión del protestantismo en México (Bastian, 1981: 1950).

Al finalizar la guerra civil, el país se encontraba en bancarrota. En un intento por sanear las finanzas públicas, Juárez declaró la suspensión del pago de la deuda externa, lo que provocó que una fuerza expedicionaria conjunta de Gran Bretaña, Francia y España se presentara frente a las costas de Veracruz con el fin de obligar al gobierno mexicano a continuar el pago de la deuda (Schmitt, 1984: 369). En 1862, la Alianza tripartita entre las potencias europeas se convirtió en un esfuerzo unilateral por parte de Francia, cuyas tropas iniciaron su avance hacia el centro del país. La fuerza expedicionaria francesa entró a la capital del país el 10 de junio de 1863, lo cual significó el colapso de la administración liberal y la retirada del gobierno de Juárez hacia el norte del país (Hamnett 2001: 200). Con el objetivo de asegurar su influencia en el hemisferio y de bloquear el expansionismo norteamericano, el emperador Napoleón III de Francia apoyó las pretensiones de un sector del partido conservador mexicano con el objeto de crear un imperio mexicano con un príncipe

europeo en el trono. En 1863 una delegación mexicana convenció al Archiduque Maximiliano de Habsburgo de aceptar la corona mexicana, y en 1864, Maximiliano llegó a México para ser coronado como Maximiliano I de México.

Durante el breve imperio de Maximiliano, las relaciones entre el gobierno imperial y la iglesia fueron más bien tensas. El emperador intentó restaurar el Patronato, para lo cual procedió a iniciar negociaciones con la Santa Sede. Maximiliano exigía los antiguos derechos de patronato de la corona española, a cambio de lo cual ofrecía la protección a la religión católica, el apoyo financiero al clero y el restablecimiento de las órdenes religiosas (Schmitt, 1984: 369). Sin embargo, las negociaciones con Roma fracasaron. Entre 1864 y 1866 se desarrolló una intensa guerra de guerrillas en la que las fuerzas francesas eran hostigadas por las fuerzas liberales, teniendo que replegarse a las principales ciudades del país.

Contrario a cualquier intento de restauración del poder eclesial, Maximiliano desconfiaba de algunos de sus mejores generales mexicanos, como Miramón y Márquez, debido a su pasado conservador, a quienes envió al exterior en misiones diplomáticas. Por otro lado, el gobierno imperial fracasó en crear un ejército propio que ocupara el lugar del ejército francés ante su eventual regreso a Europa. El anuncio de la retirada de las fuerzas francesas proyectado para el verano de 1866, obligó al emperador a llamar nuevamente a sus generales mexicanos para organizar el ejército imperial (Dabbs, 1963: 261-270, en Hamnett, 2001: 204).

Con la capitulación de Matamoros ante el ejército liberal en junio de 1866 inició el desmoronamiento del Imperio. Las fuerzas imperiales fueron empujadas desde el norte hacia el centro del país. Las divisiones entre el emperador y Alto Mando francés empeoraron la situación, hasta la evacuación de la ciudad de México por las fuerzas francesas el 5 de febrero de 1867 (Hamnett, 2001: 205).

Abandonado por sus aliados europeos, Maximiliano se dirigió a Querétaro junto con sus generales mexicano que aún le eran leales, en donde organizó la resistencia final. Después de 60 días de sitio, la plaza cayó en poder de los liberales el 15 de mayo de 1867. Con el fusilamiento de Maximiliano, Mejía y Miramón, el 19 de junio de 1867 en la ciudad de Querétaro, es derrotado el proyecto clerical de restauración de las antiguas relaciones del Patronato entre el Estado y la Iglesia en México (Hamnett, 2001: 205). Los liberales habían vencido definitivamente en el campo de batalla al proyecto político conservador. A partir de

este momento, el proyecto liberal no encuentra obstáculos para transformar el país de acuerdo a su agenda política. Las consecuencias de este acontecimiento para la conformación del campo religioso mexicano y el desarrollo del protestantismo en el país, serían de una trascendencia incalculable.

1.3.3 La república restaurada y el Porfiriato (1867-1910)

A partir de 1867, y particularmente durante el régimen de Sebastián Lerdo de Tejada, la política anticlerical del gobierno se radicalizó. A partir de este ataque a las corporaciones, inicia en el país un nuevo espíritu asociativo que se expresó en la aparición de sociedades espiritistas y logias masónicas (Bastian, 1991: 34-35), terreno que resultó fértil para la difusión del credo protestante.

Las misiones protestantes llegaron al país al amparo de la Ley de libertad de cultos del 4 de diciembre de 1860. Poco tiempo después de los fusilamientos de Maximiliano y sus generales en Querétaro, cuatro diputados del Congreso viajaron a Nueva York a la sede de la Sociedad Misionera de las Iglesias Evangélicas Norteamericanas, con el fin de solicitar el envío de misiones protestantes al territorio mexicano. La política de Porfirio Díaz mantuvo esta línea, en la que se garantizó a los protestantes un marco legal en que sus actividades serían hechas respetar por el gobierno mexicano, incluso con el uso de las fuerzas armadas. En este sentido, no fue extraño que misioneros protestantes y pastores solicitaran la protección del ejército (Bastian, 1983: 48).

Fue sólo a partir del desarrollo del capitalismo en México, que el protestantismo puede introducirse, formando las clases medias emergentes, a las cuales se les ve como los fundamentos democráticos del nuevo orden económico y social del Porfiriato (Bastian, 1981: 1951). Este periodo de actividad sobrepasa con mucho los logros de las anteriores décadas. Al asumir Porfirio Díaz la presidencia de la república, había en el país ocho sociedades misioneras activas. Hacia el final del Porfiriato otras diez se unirán al trabajo de difusión del protestantismo (Bastian, 1983: 41).

En un primer momento de la penetración protestante, las comunidades creadas no tienen una clara denominación. Así, la comunidad que existía en Nuevo León en 1863 era confesionalmente mixta, a pesar de haber sido fundada por un bautista, el reverendo James Hickey. Sin embargo, al fallecer Hickey en 1866, hubo un conflicto entre Thomas Martin

Westrup, pastor bautista -quien además fue el primer clérigo protestante en haber sido ordenado en México- y la predicadora Melinda Rankin, quien había hecho traer al pastor presbiteriano A.J. Park con el fin de llevar a cabo la organización de una iglesia presbiteriana. Con la separación de esta comunidad neoleonense en una iglesia bautista y otra presbiteriana, inicia la fragmentación denominacional en México (Prien, 1985: 771).

Durante este periodo surgieron las principales denominaciones del protestantismo histórico en el país. En 1906 la Iglesia Episcopal Mexicana se integró a la Iglesia Episcopaliana de Estados Unidos. Hacia 1879 había ya cerca de 50 comunidades episcopalianas repartidas fundamentalmente en la Ciudad de México, Jalisco, Guanajuato, Morelos, Tamaulipas y Tlaxcala (Prien, 1985: 775).

Una de las denominaciones más antiguas en el país fue la Iglesia Nacional Presbiteriana, que surgió del trabajo misionero de Prevost en Villa de Cos, Zac., y por el pastor Park en Nuevo León. Durante el último cuarto del siglo XIX se había extendido a la ciudad de México, Zacatecas, Tamaulipas, Michoacán, San Luis Potosí, Durango, Coahuila, Guerrero, Morelos y Veracruz. Esta denominación defendió un estricto fundamentalismo, así como un férreo nacionalismo. Además, y como una excepción entre las denominaciones históricas, recibió conversiones masivas entre sectores humildes del pueblo (Prien, 1985: 777).

Herederos del trabajo de Hickey y Westrup en Nuevo León, los bautistas conformaron la Convención Nacional Bautista de México, que se celebró del 13 al 17 de septiembre de 1903 en la Ciudad de México. A partir de ese momento el papel de los bautistas mexicanos en la administración En México los trabajos de evangelización bautista corrieron a cargo de la Convención Bautista del Norte y la Convención Bautista del Sur, reproduciendo hasta cierto punto las diferencias teológicas y organizativas que las había dividido en los Estados Unidos (Rodríguez, 2014: 56-58). En 1880 la Convención Bautista del Sur inició su labor misionera en México, que hasta entonces había sido monopolio de la Convención nortea. Inicia con sus misiones de Saltillo y Toluca.

Durante la década de 1870 las iglesias metodistas comenzaron su trabajo de evangelización en el país. En 1873 el obispo metodista norteamericano Gilber Haven, asentó las bases del metodismo en la ciudad de México, y desde allí inició sus trabajos, estableciendo contactos en la ciudad de Pachuca, Hidalgo. Uno de los ingenieros ingleses que había llegado

a la ciudad en 1875, promovió la construcción de un templo metodista que se inauguró en 1876. De manera similar se establecieron otras comunidades metodistas en Guanajuato en el mismo año (Bastian, 1983: 41).

El avance protestante fue recibido de manera muy negativa por el grueso de la población mexicana. Producto de la guerra de 1847, los sentimientos nacionalistas y antinorteamericanos eran muy fuertes, e hicieron del protestantismo una expresión más del imperialismo yanqui. A esta invasión había que repelerla como se hace con un ejército extranjero. Esto podría explicar el grado de violencia que sufrieron los misioneros protestantes, inédito en América Latina. Esto es un reflejo también de que ya a finales del siglo XIX el peso del trabajo misionero descansaba sobre hombros mexicanos. En 1892 de un total de 689 misioneros trabajando en el país, 512 eran mexicanos. Por otro lado, los ataques a los protestantes fueron perseguidos y castigados por el gobierno mexicano (Prien, 1985: 774-775).

La expansión del protestantismo durante este periodo fue objeto de una dura y, en muchos casos, violenta resistencia católica. Este fue el caso de los misioneros metodistas Charles Drees y A.W. Greenman, quienes se encontraban trabajando en la ciudad de Querétaro en 1881. El obispo Ramón Camacho exhortó a sus feligreses a oponerse a la actividad misionera protestante, hasta que el 3 de abril de 1881 una muchedumbre atacó la casa en la que se encontraban los misioneros metodistas. La fuerza pública tuvo que intervenir para dispersar a la multitud (Bastian, 1983: 45). Los mismos episodios sucedieron en otros estados. William Butler, obispo de la Iglesia Metodista Episcopal, declaró que entre 1873 y 1892, hubo 58 protestantes muertos a manos de católicos. De los 58 muertos sólo uno era norteamericano. Los protestantes fueron también acusados de provocar sequías, como la ocurrida en Cuilapan, Veracruz en 1892 (Bastian, 1983: 45-46).

La evangelización protestante no dio frutos en los medios rurales, en donde no llegaban las inversiones norteamericanas ni el ferrocarril y en donde la iglesia católica mantenía un control total. En el Bajío, por ejemplo, la creación de iglesias protestantes se vio dificultada por las manifestaciones de rechazo ocurridas en Irapuato y Salamanca. Y en el estado de Puebla, donde fue relativamente fácil la penetración, en Cholula fracasaron los intentos de fundar nuevas comunidades protestantes (Bastian, 1983: 47).

Según Bastian (1983:44), la difusión protestante en el país se vio favorecida por el apoyo del gobierno, la resistencia del clero católico, el surgimiento de un liderazgo nacional y la competencia con otras iglesias evangélicas. Las 18 denominaciones que en 1897 se encontraban en México llegaron al país sin ningún orden, instalándose muchos casos en los mismos territorios. Ante esta situación, hubo esfuerzos interdenominacionales por coordinar los trabajos misioneros (Bastian, 1983: 50).

Según Meyer (1993: 724), los protestantes durante el Porfiriato encontraron su lugar en la lucha por la construcción de un Estado moderno en México, mientras que los católicos se encontraban políticamente muertos, al tener sus referentes ideológicos en el antiguo régimen. Esto creó la esperanza entre las comunidades protestantes de convertirse en la religión del mañana en México. A pesar de sus apelaciones a la laicidad, los protestantes no concebían una sociedad sin principios religiosos cristianos que le dieran sustento. El acuerdo entre el régimen y las iglesias protestantes fue tal, que durante la Segunda Asamblea Protestante Interdenominacional, desarrollada en la ciudad de México del 27 al 31 de enero de 1897, es enviada una carta al presidente Díaz, externándole el alto concepto que los protestantes de México tenían de su gobierno (Bastian, 1981: 1952).

Desde el punto de vista de los misioneros protestantes que llegaban de los Estados Unidos, México era la nueva frontera del oeste que ahora se extendía al sur del Río Grande. Creyentes de que la nación norteamericana representaba el nuevo pueblo elegido por Dios, los misioneros concebían su labor como la destrucción de la cultura pagana (católica e indígena) que mantenía a México en el atraso y la ignorancia. El misionero era portador de una nueva fe y una nueva ética, que constituía la clave para la regeneración social y moral del país. Esta regeneración espiritual debía ser acompañada por el desarrollo material del capitalismo. En este sentido, los misioneros vieron con buenos ojos el desarrollo económico experimentado durante el Porfiriato, y se convirtieron en legitimadores del régimen (Bastian, 1983: 50-52).

Sin embargo, aunque el gobierno apoyó a los protestantes como un medio para socavar la hegemonía de la iglesia católica, nunca hizo esfuerzos para convertir el protestantismo en la religión oficial. Por otro lado los misioneros protestantes tampoco se engañaban con respecto al hecho de que el gobierno los utilizaba como un medio para

asegurar la estabilidad política y crear un sistema de educación popular (Bastian, 1981: 1952).

Durante el Porfiriato, las iglesias protestantes llevaron a cabo la creación de escuelas primarias y secundarias, hospitales y prensa, con la mayor libertad posible. Con lo que a inicios de 1910, el protestantismo pudo contar con cerca de 30 mil fieles, y alrededor de 100 mil simpatizantes en todo el país. Esta comunidad, formada en los modelos importados del misionero norteamericano, se desempeñó como uno de los más sólidos sostenes de la oligarquía liberal porfirista (Bastian, 1981: 1953).

1.3.4 El Protestantismo y la Revolución (1910-1920)

En el año de 1910, las iglesias protestantes contaban con 68 839 militantes registrados en el censo gubernamental de ese año, además de una red educativa de 179 escuelas con más de 20 mil alumnos (Winton, 1913: 223; Bastian, 1983a: 321). Esta organización contaba con cuadros que habían surgido de entre los sectores populares y que estaba compuesta por 634 pastores y maestros de escuela, apoyados por 331 misioneros norteamericanos (Bastian, 1983a: 321).

Debido a su alianza con el régimen oligárquico porfirista, las iglesias protestantes se vieron muy alejadas de los problemas sociales que asolaron el país durante la primera década del siglo XX. Durante los últimos años del Porfiriato, las iglesias protestantes encontraban sus miembros en los sectores vinculados a las inversiones extranjeras, y en los sectores medio y obrero. Tampoco era despreciable el peso al interior de las comunidades de los braceros que volvían de los Estados Unidos (Bastian, 1981: 1954).

Sin embargo, no es rara la presencia de protestantes en los movimientos prerrevolucionarios y revolucionarios de la década de 1900. Los encontramos en las filas del Partido Liberal Mexicano de los hermanos Flores Magón. En la huelga que estalló en Cananea en 1906, uno de los dirigentes obreros es Esteban Baca Calderón, quien había sido maestro de escuela dominical en una congregación protestante. Tiempo atrás Baca Calderón había descubierto unos yacimientos metalíferos que llamó Cananea, en alusión a Canaan de Galilea. También en la huelga de 1908 de los trabajadores de Río Blanco se encuentra el pastor metodista de Orizaba, José Rumbia. Y en Tabasco el magonista Ignacio Gutiérrez agita contra el régimen. En Chihuahua, los Orozco, padre e hijo, son miembros de la Iglesia

metodista de Cuauhtémoc. Y entre las filas del zapatismo se encuentran hombres como los metodistas Otilio Montaña y Benigno Zenteno, quienes llegarían a ser generales (Bastian, 1981: 1955).

Ya en septiembre de 1906, José Rumbia predicaba que al igual que hacía 96 años, el país se encontraba en la génesis de su emancipación. Unos meses después fue uno de los líderes de la huelga de Río Blanco, como se apuntó más arriba. Otros líderes protestantes como Andrés R. Salas trabajaban en los medios obreros para crear organización que pudiera conquistar el laurel de la libertad (Bastian, 1981: 1955).

Cuando en 1910 Madero llama a la lucha armada contra el gobierno de Díaz, encontró una favorable respuesta en los círculos evangélicos. Los jóvenes intelectuales de la pequeña burguesía protestante abandonan sus colegios para unirse a la revolución (Bastian, 1981: 1956). En zonas como Puebla-Tlaxcala y Chihuahua, donde el protestantismo se había asentado con fuerza, algunos pastores y maestros de escuela se lanzaron a la lucha. Ciudad Guerrero, Chihuahua, que se había convertido en un centro de irradiación del protestantismo, también fue una de las bases del movimiento revolucionario. Jesús Grijalva, pastor de la iglesia congregacional local, se unió junto con cuarenta hombres, en su mayoría protestantes, con las guerrillas de Pascual Orozco. Y todavía en octubre de 1911 el misionero Eaton y el pastor Valencia oficiaban el culto protestante en la casa de los Orozco (Bastian, 1983a: 323).

En la región de Tlaxcala-Puebla, Rumbia y Benigno Zenteno encabezaron la insurrección después del asesinato de los hermanos Serdán en Puebla en vísperas de la insurrección (Bastian, 1983a: 325).

A pesar de que una minoría al interior de las comunidades protestantes reivindicaba el reclamo por la tierra, la mayor parte se limitaba a la exigencia de una democratización de la vida pública y una mejora de las condiciones de vida de los obreros, sin por ello cuestionar el orden capitalista. En la visión de los pastores protestantes, madero debía ser el hombre que volviera al espíritu de las leyes de Reforma y separara la Iglesia del Estado, condenando los acercamientos del régimen porfirista con la iglesia católica. Las iglesias protestantes concebían el movimiento revolucionario como una ola de moralidad y regeneración social, que intentaba derrocar un régimen que había refuncionalizado el poder de la iglesia católica y que, por otro lado, sumía en la pobreza a las masas de campesinos y trabajadores, al tiempo que negaba espacios a la pequeña burguesía (Bastian, 1981: 1957). Y al triunfo de Madero,

a principios de 1911, las comunidades protestantes le brindaron su apoyo. Así, en 1912 una comisión de protestantes se entrevistó con Madero en el Castillo de Chapultepec para externarle su apoyo (Bastian, 1981: 1956).

En noviembre de 1911, Madero visitó el colegio metodista inglés de Saltillo en el mes de noviembre, para declarar que sería la libertad de conciencia y la educación las vías para la regeneración del país. Sin embargo, ante las propias incapacidades del gobierno maderista para solucionar la cuestión de la tierra, los revolucionarios protestantes se levantaron nuevamente en armas, esta vez no desde sus comunidades evangélicas, sino radicalizados por el mismo proceso revolucionario (Bastian, 1983a: 324-326).

A partir de este momento las iglesias protestantes dejan de constituir un ser homogéneo, y se dividen en una mayoría reformista y un sector minoritario constituido por los líderes maderistas radicalizados por el proceso revolucionario. Con el triunfo de Huerta en 1913, ambos grupos volverán a unirse para luchar contra los militares golpistas, los primeros como carrancistas y los segundos respaldando la revolución social (Bastian, 1983a: 327).

Después de la asonada militar encabezada por Victoriano Huerta en febrero de 1913, Francisco I. Madero fue asesinado el día 22 de ese mismo mes. Cuando Venustiano Carranza se levantó en armas contra el nuevo gobierno bajo la bandera del constitucionalismo, los protestantes en masa se unieron a la causa. Por su parte, Carranza había sido protector de la labor misionera de Samuel Guy Inman en Piedras Negras, Coahuila; y durante su gestión como gobernador del estado de Coahuila había tenido como Director de la Instrucción Pública al profesor Andrés Osuna, evangélico metodista (Bastian, 1981: 1956).

Cuando el constitucionalismo se alzó vencedor sobre sus adversarios villistas y zapatistas en 1917, los protestantes se convierten en legitimadores del nuevo Estado democrático-burgués. Leopoldo García, quien entonces era cronista de la Convención Evangélica de 1916, y que andando el tiempo sería diputado, definía el papel del protestantismo en el seno del movimiento revolucionario como parte del gran despertar de la conciencia nacional, y llamaba a los obreros del evangelio para alimentar con sus nobles ideales, el hambre y la sed de un pueblo que buscaba en el evangelio, la regeneración (Bastian, 1981: 1957).

El hecho de que la iglesia católica se encontrara una vez más del lado del régimen contrarrevolucionario, radicalizó el anticlericalismo en las filas de la revolución. En este sentido los protestantes se convirtieron tanto en aliados contra la iglesia católica, como en un medio para dialogar en materia de política exterior con el gobierno norteamericano (Bastian, 1981: 1958).

Bastian (1983a) ilustra el liderazgo ejercido por los protestantes en el seno del movimiento revolucionario, mostrando la red de pastores y maestros de escuela protestantes en la zona de Tlaxcala-Puebla, lo cual para los fines de la presente investigación adquiere una gran relevancia.

En el año de 1911, existían 43 congregaciones metodistas en la región, con alrededor de 1427 fieles, además de 16 escuelas diarias que daban servicio a 1322 alumnos, además de dos colegios en Puebla con 634 estudiantes. Aunque de estas comunidades surgieron líderes como Rumbia y Zenteno, no fueron tanto individuos sino familias enteras las que fueron convertidas, como los Zenteno de Tepetitla y los Rojas de Papalotla. Estas familias habían encontrado en el metodismo una organización que respondía a sus aspiraciones educativas y políticas. En las poblaciones donde no existían escuelas de gobierno, el pastor-maestro de la escuela metodista se convirtió en el defensor de la laicidad y la tolerancia religiosa, predicando el progreso y el desarrollo de la pequeña propiedad rural. A principios del 1913, Rumbia intenta ocupar las oficinas del gobierno de Tlaxcala, seguidos por algunos miles de campesinos y obreros. Durante la represión huertista, él mismo muere víctima de la contrarrevolución. Debido a estos nexos entre protestantes y el movimiento revolucionario, el régimen huertista se mostró hostil frente a la comunidad metodista, amenazando a sus pastores con ser enlistados en las filas del ejército federal. Para 1913, una tercera parte de los pastores de la región ya habían sido enlistados mediante la leva (Bastian, 1983a: 328).

En Puebla, los protestantes organizaban la lucha revolucionaria. Alfonso Herrera, quien era miembro del Instituto Metodista Mexicano de Puebla, era un agente muy activo de la junta revolucionaria carrancista en la ciudad. En este sentido la intervención norteamericana de 1914 en Veracruz moviliza a la comunidad protestante. Los colegios se vacían y los jóvenes estudiantes toman las armas. Pero no lo hacen en las filas del ejército huertista, sino que lo hacen con las fuerzas revolucionarias. Entre ellos están los nombres de Ángel Zenteno, Andrés Angulo, Anastasio Maldonado, Carlos Sánchez, Fortunato Castillo,

Samuel López, Leopoldo Sánchez, Daniel Rodríguez y el mismo Alfonso Herrera. Temiendo la feroz represión del gobierno, el director del colegio metodista de Puebla se cubre la espalda solicitando, en una carta dirigida al gobernador del estado, fechada el 13 de abril del mismo año, que se le asigne un instructor del ejército, y el 8 de mayo pone el plantel a disposición del gobierno para ser utilizado como hospital militar (Bastian, 1983a: 329).

Al igual que con el resto de las facciones revolucionarias, la unión entre los rebeldes dura hasta la firma de los acuerdos de Teleoyucan de agosto de 1914. En Puebla, la alianza se disuelve cuando el gobernador carrancista, Máximo Rojas, rompe con Domingo Arenas, cuadillo local. Es entonces que los metodistas se dividen siguiendo sus lazos familiares y sus intereses personales. Junto a Rojas se alinean los rancheros e intelectuales constitucionalistas. Con Arenas se aglutinan los elementos radicalizados, campesinos-obreros de la zona de Tlaxcala y los maestros agraristas del Instituto Metodista de Puebla. Andando el tiempo Zenteno se aliará con Arenas para apoyar un movimiento que se diferenció del zapatismo por su carácter campesino-obrero (Bastian, 1983a: 329-330).

A mediados de 1915 las fuerzas de Francisco Villa fueron derrotadas en una serie de sangrientas batallas en el Bajío, y con ellas, también el proyecto más radical de la Revolución Mexicana. Los constitucionalistas triunfantes redactaron en 1917 una Constitución que recogería las reivindicaciones sociales de la revolución y darían lugar al primer Estado democrático-social del siglo XX. Sin embargo, las escisiones al interior del grupo vencedor no terminaron. En 1920, y ante la negativa de renunciar al poder, los generales sonorenses como Plutarco Elías Calles y Álvaro Obregón, se levantan contra Carranza con el Plan de Agua Prieta. En su retirada al puerto de Veracruz, en donde pensaba instalar su gobierno provisional, Carranza es asesinado en Tlaxcaltongo, Puebla, el 21 de junio de 1920.

A pesar de que durante los siguientes hubo algunos alzamientos militares, todos fueron sofocados, iniciando el proceso de institucionalización del nuevo régimen revolucionario, y con ello, se abre un nuevo capítulo en las relaciones entre la política mexicana y el protestantismo.

1.3.5 El Estado Revolucionario (1920-1988)

El gobierno de Plutarco Elías Calles, que duró de 1924 a 1928, marcó un hito en el desarrollo del régimen revolucionario en más de un sentido. Por una parte enfrentó una

insurrección católica de amplios alcances en la región del Bajío y en el estado de Jalisco que durante casi tres años mantuvo en jaque a las fuerzas federales. Por otra parte las últimas rebeliones militares fueron sofocadas y se inició el proceso de institucionalización de las facciones políticas revolucionarias que terminarían por organizarse en el Partido Nacional Revolucionario (PNR), fundado en 1929. El gobierno del general Calles combinó un discurso social con una política económica de corte liberal que buscaba reconstruir un país devastado por una guerra civil de casi once años.

La década de 1920 y la primera mitad de la de 1930 son los años dorados de la alianza entre los empresarios, el protestantismo y el gobierno. Durante los festejos por el primer centenario de la consumación de la independencia en septiembre de 1921, los evangélicos son oficialmente invitados a participar en las festividades. Sin embargo, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, las iglesias protestantes que habían sido consideradas como aliadas durante los gobiernos de Madero, Carranza, Obregón y Calles, son víctimas del anticlericalismo de Estado. Ante la arremetida del gobierno, los protestantes publican en 1934 un folleto donde declaran su lealtad a la Revolución. Esta reivindicación revolucionaria del protestantismo es una reacción contra el ataque que supone la introducción de la educación socialista en la Constitución mexicana, y por tanto, el ataque a la enseñanza religiosa en las escuelas, cualquiera fuera el credo profesado. Además, líderes obreros como Lombardo Toledano, denuncian los nexos del protestantismo con el imperialismo norteamericano (Bastian, 1981: 1959-1961).

No obstante, Luna (2011: 258) sostiene que tanto en la Revolución como durante la Cristiada, los bautistas se hallan en medio, sin una postura política fija. Algunas veces, favorecían al Estado, mientras que en otras, se negaban a obedecerle puesto que hacerlo, significaba faltas a la propia ética y moral. Esta gris situación se acentuó desde 1929 en el momento en que Estados Unidos de América atravesaba una crisis económica que provoca la disminución subsidiaria a las iglesias evangélicas mexicanas.

A pesar de las fricciones con el gobierno cardenista, y de que buena parte de su influencia en la educación primaria y secundaria desaparece, las iglesias protestantes conservan buena parte de lo construido en las décadas anteriores. Al perder una porción de sus escuelas que son incorporadas a la Secretaría de Educación Pública (SEP), las iglesias evangélicas reorientan su trabajo pedagógico misionero hacia las zonas indígenas donde el

gobierno requiere apoyo. Por otra parte, el gobierno otorgará facilidades para todos los grupos religiosos que tengan como misión el trabajo educativo con las comunidades indígenas. De esta manera a partir de 1935 el Instituto Lingüístico de Verano inicia sus actividades de manera oficial en el país (Bastian, 1981: 1961).

A pesar de los esfuerzos pedagógicos de los protestantismos históricos en las zonas indígenas, la presencia de los pentecostalismos se incrementa en estas regiones. Estas iglesias son fundadas por misioneros independientes y en muchos casos se encuentran afiliadas a confederaciones cristianas que se organizan sin cohesión, algunas de las cuales dependen de autoridades que radican en los Estados Unidos (Peña, 2004: 47).

En este contexto de hostilidad oficialista hacia los grupos religiosos, las iglesias evangélicas tratan de reacomodarse ideológicamente ante la nueva coyuntura política. Adoptan una postura de sospecha al gobierno, por considerarlo ateo y marxista, y se plantean la misión de llevar la reconciliación y la unión allí donde el marxismo sólo puede aportar odio (Bastian, 1981: 1962).

Las tensiones con el gobierno terminan con la elección, en 1940, del presidente Ávila Camacho, quien se reivindica como creyente, y lleva adelante un proyecto que representa los intereses de la burguesía y las clases medias. A partir de este momento, los protestantes se integran al proyecto reformista oficial. En 1939, en las sesiones del Congreso Evangelista Nacional, celebrado en la ciudad de Puebla, se plantean la necesidad de llevar a cabo alianzas entre las iglesias y el gobierno con miras a derrotar al comunismo (Bastian, 1981: 1962).

Aunque dentro de las comunidades protestantes surgieron individuos que se integraron en las luchas sociales del momento, el papel de las iglesias evangélicas fue de sostén del gobierno. En la década de 1950, Rubén Jaramillo, líder evangélico de Morelos, inicia un movimiento agrarista que logra organizar a miles de campesinos sin tierra. En 1943 se levanta en armas contra el gobierno, y al año siguiente se acoge a la amnistía ofrecida por Ávila Camacho para formar el Partido Agrario Obrero Morelense. En 1958, una delegación del gobierno de López Mateos le ofrece garantías sobre la resolución de los problemas agrarios. La comisión es integrada por Macho González, pastor metodista; el general Rubén Peralta, evangélico; y el profesor Salatiel Jiménez, metodista. Sin embargo, el gobierno hace oídos sordos a las demandas de los campesinos, y Jaramillo vuelve a hacer planes para

levantarse en armas. Sin embargo, antes de concretarse la rebelión, Jaramillo es asesinado junto a su familia el 23 de mayo de 1962 en Xochicalco (Bastian, 1981: 1962-1963).

A inicios de los años sesenta, los protestantes sienten la pérdida de su proyecto social. El número de escuelas y hospitales evangélicos está por debajo de las instituciones oficiales. Para 1960, la Convención Evangélica Nacional que se celebra en San Luis Potosí, se plantea el avivamiento por el Espíritu Santo y la obra evangélica como las tareas del momento. Esto también se debe a la necesidad de enfrentar la creciente presencia pentecostal que se desarrollaba desde 1940. CIAHasta 1952, el crecimiento de las comunidades se estabiliza. Posteriormente hay un nuevo empuje que funda nuevas comunidades, dando por resultado que en 1930 hubiera alrededor de 3,444 bautistas del norte y 2442 bautistas del sur, llegando en 1962 a alcanzar entre los 5000 y 6000 bautistas del norte y alrededor de 9000 bautistas del sur (Prien, 1985: 779-780).

Durante el periodo de 1940 a 1960 la mayor parte de las iglesias protestantes históricas se vieron enfrentadas a desafíos similares. El mayor problema puede haber sido la incomprensión de la transformación social que vivió el país durante la revolución. Frente a ella, las iglesias protestantes adoptaron una actitud cautelosa por tratarse de una revolución “atea” y que algunos incluso identificaron con el marxismo. Sin embargo, el proceso revolucionario creó las condiciones para una mayor difusión del protestantismo, particularmente en las zonas rurales. Aquí en donde la vida de la comunidad estructurada dentro de la hacienda, estaba estrechamente vinculada a la iglesia católica, la revolución vino a destruir la propiedad latifundista de la tierra, debilitando los nexos que unían a las comunidades con el catolicismo (Prien, 1985: 781). Otro problema que encaró el protestantismo fue la formación urbana de la mayor parte de los pastores. Frente a las condiciones de pobreza y precariedad que existían en el campo, un pastor que no pudiera complementar su trabajo misionero con conocimientos de higiene, agronomía o algún otro oficio, estaba condenado a limitar el potencial conversor de su prédica. Incluso varias comunidades fueron perdidas para la causa protestante como consecuencia de que el pastor prefería vivir en las zonas urbanas cercanas a su adscripción, en lugar de residir junto a su comunidad (Prien, 1985: 783).

Otra característica de las iglesias protestantes ha sido la dependencia económica de las iglesias matrices y de las agencias misioneras norteamericanas. Aún a mediados del siglo

XX los católicos solían hacer mayores esfuerzos financieros para sostener sus iglesias locales, mientras que al interior del movimiento protestante estaba difundida la idea de una especie de determinismo económico que limitaba las capacidades de autonomía financiera de las iglesias mexicanas (Prien, 1985: 784).

A pesar de los esfuerzos educativos en las ciudades y a sus obras sociales en las zonas rurales, los cristianos siguieron siendo víctimas de la intolerancia religiosa. Acusados de antipatriotas y de romper los lazos tradicionales, particularmente en las comunidades indígenas, no sólo fueron blanco de la violencia física, sino incluso de una parte de la intelectualidad mexicana. Por ejemplo, en el año de 1980 varias organizaciones indígenas, magisteriales y connotados académicos realizaron una campaña de denuncia en la que acusaban al Instituto Lingüístico de Verano de ser un instrumento de la Central Intelligence Agency (CIA) y del imperialismo norteamericano. Como resultado, el gobierno mexicano canceló sus acuerdos de colaboración con el Instituto (Peña, 2004: 49).

1.3.6 El Salinato y la Reforma religiosa (1988-2000)

Con la llegada de Carlos Salinas de Gortari a la presidencia en 1988 se transformaron las relaciones entre el Estado y las asociaciones religiosas. Triunfador en un proceso electoral sumamente controvertido, Salinas intentó acercarse a la iglesia católica en su intento de construir alianzas que respaldaran su programa de reformas para el país. El 12 de diciembre de 1991 (fecha por demás simbólica) fue modificada la Constitución Mexicana con el fin de reconocer la existencia jurídica de las iglesias. Dentro del protestantismo se alzaron voces para declarar que las iglesias protestantes no habían pedido dichas modificaciones constitucionales (Garma, 1999; 137). Sin embargo, ante este nuevo escenario, los protestantes tuvieron que organizarse para negociar frente al gobierno. Se formaron asociaciones como la Confraternidad Evangélica de México (CONEMEX) y la Confraternidad de Iglesias Cristianas Evangélicas de la República Mexicana (CONFRATERNICE), las cuales aglutinaron distintas denominaciones que se consideran a sí mismas como “evangélicas” (Garma, 1999: 137).

La jerarquía católica cabildeó para que la nueva reglamentación en materia religiosa diera un trato especial a la iglesia católica, semejante a lo que ocurría en España e Italia. Muchos líderes protestantes se dieron cuenta que una legislación de este tipo sólo existiría

en detrimento de las minorías religiosas, y se aliaron con políticos nacionalistas que tampoco deseaban darle un poder excesivo a la iglesia católica. La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público fue aprobada por el Congreso y entró en vigor en 1992 (Garma, 1999: 138), en ella se establece el derecho de las Iglesias a ser reconocidas legalmente por el Estado, abriendo un nuevo abanico de posibilidades para las iglesias protestantes mexicanas.

Con la secularización de la sociedad a partir de 1960, entre 1970 y 1990 inicia un proceso de reavivamiento de muchos credos religiosos en el país. En México es notable la mutación en el campo protestante, con la expansión inusitada de los pentecostalismos. Este mismo reavivamiento carismático llega incluso a incidir sobre la iglesia católica. Por otro lado, aparecen grupos paracristianos, como los mormones, los testigos de Jehová y La Luz del Mundo (Meyer, 1993: 730).

De acuerdo con Tahar (2010: 54), el cambio religioso en el país, que tiene sus raíces en los años cincuenta y sesenta, con las políticas de modernización del Estado, se observa particularmente en los cinturones de pobreza de las grandes urbes, y en las zonas rurales más pobres, particularmente en las regiones indígenas.

Aunque para Ornelas (2015: 99) es hasta las últimas décadas que la dinámica de conversión protestante se ha transformado. Si hasta la década del cuarenta las conversiones ocurrían en los estados norteños, ha ocurrido un corrimiento del fenómeno protestante hacia las zonas rurales del sur. Esta ruralización del protestantismo es particularmente fuerte en espacios donde predomina la economía de subsistencia y la migración temporal como estrategia de sobrevivencia. Otro espacio que se ha convertido en terreno fértil para la evangelización son los cinturones de pobreza de las grandes ciudades, como la ciudad de México. En este sentido los datos de INEGI para el año 2005 son reveladores. Mientras la resonancia católica se concentra en la zona del centro-occidente del país -por lo demás baluartes históricos del catolicismo- mientras que las iglesias protestantes privilegian los estados de la región sur-sureste.

En las comunidades indígenas ha sido muy importante el trabajo de transformación realizado por las misiones evangélicas. Es interesante que el protestantismo se haya convertido en un instrumento para romper con los caciquismos y por ende con el poder del PRI. Esto podría explicar que en el caso de la rebelión zapatista que inició en Chiapas en 1994, las principales bases de apoyo del movimiento coincidieran con zonas con una alta

concentración de protestantes. La influencia de los evangelismos se hace notar también en la organización del movimiento zapatista que es más inclusiva con respecto a las mujeres, ya que las iglesias protestantes incentivan a las mujeres a ejercer papeles públicos y activos, lo cual habría disminuido la rigidez de las normas de género en las comunidades indígenas (Gallaher, 2007: 93).

1.4 ¡Una iglesia sin límites! La Primera Iglesia Bautista de Puebla

En la segunda página de los folletos dominicales de la PIBP, escrito sobre una cintilla azul y en letras blancas, se lee “¡Una iglesia sin límites!”. Se trata de una declaración en la que se vierten las aspiraciones institucionales de expansión y testimonio, conforme a la fidelidad al espíritu evangélico que inspira su misión:

Dar testimonio más allá de todo límite geográfico, social, racial, cultural, político y religioso, del poder transformador de Dios y de la salvación en Jesucristo, mediante la formación de discípulos y el desarrollo de iglesias Autóctonas, Auto sostenibles y Auto expandibles. Mat. 9: 36-38, 28: 18-20. Hch, 1: 8. (PIBP, 2017).

Que por autóctonas la PIBP entiende que, aunque las iglesias nazcan de su labor misionera, sus líderes y comunidad congregada deberán pertenecer al sitio que da origen a la nueva institución. Auto sostenible significa que la neófito tendrá que organizar todo tipo de recursos con los que cuente para que desde su comienzo ejerza su autonomía. Auto expandible se refiere a la capacidad que tendrá que desarrollar para lograr su propio crecimiento y aportar al crecimiento del proyecto evangelizadorio. Según la PIBP, la carpa en ensanchamiento constante que anuncia el profeta Isaías en el Antiguo Testamento (Isaías: 54, 2-3), la cual simboliza la expansión de la asamblea de Dios, estará dada en primer lugar por la voluntad divina y segundo, por las herramientas ideales: “la mejor enseñanza bíblica, y el mejor ambiente de amor para la salud espiritual y emocional de todo individuo y familias de Puebla y del mundo” (PIBP, 2018).

Pero, dicha declaración también alude al origen misionero de la PIBP. Nombrado líder de misión por la American Baptist Home Missions Societies (ABHMS) –la cual es una sociedad misionera formada por iglesias norteamericanas y congregaciones, seminarios, colegios, concedores de idiomas originarios, ministerios misioneros y voluntarios provenientes de países haitianos, asiáticos y latinoamericanos, que unen su esfuerzo y

agencia local a las “aligned action networks”⁶, que para el siglo XIX era una de las organizaciones encargadas de misionar en Latinoamérica- el Reverendo William T. Green arribaba a Puebla el once de enero de 1891 con el objetivo de establecer a la iglesia bautista en la ciudad (PIBP, 2017).

Así fue como el día primero del mes de julio de 1891 el reverendo alquiló en el centro de la ciudad el primer inmueble que fungió como punto de reunión pública cultural y como escuela bíblica dominical, ubicado en la casa número 11 de la antigua calle Cerca de Santo Domingo, que rodeaba la huerta del convento dominico –hoy calle 3 Norte, de lado poniente del Mercado de la Victoria, entre las calles 4 Poniente y 8 poniente. Pero, fue hasta dos años más tarde, el once de junio de 1893, que esta reunión pública es institucionalizada bajo el nombre de Primera Iglesia Bautista de Puebla, teniendo como fundadores a Jacobo Treviño, Viviana Treviño, Justo Mejía, Ángel Laguna e Inés Laguna –estos dos últimos se unían a la declaratoria fundacional a pesar de que se hallaban viviendo en la ciudad de Monterrey, Nuevo León- y, desde luego, al Reverendo T. Green. De acuerdo con testimonios de los congregados, actualmente no hay en la PIBP descendientes de sus fundadores.

Ahora bien, pareciera que el asentamiento de la iglesia bautista en la capital poblana confirma la tesis de Bastian (2004) sobre la relación entre la modernidad y las religiones evangélicas, pues de acuerdo con Lomelí (2016), la década final del siglo XIX y la primera del XX estuvieron repletas de transformaciones políticas, sociales, comerciales, demográficas, etcétera:

En el mes de enero del mismo año de fundación de la PIBP, el general Mucio P. Martínez tomó posesión de la gubernatura del estado, dando fin al periodo de gobiernos liberales en Puebla. Bajo el cobijo del entonces presidente Porfirio Díaz, logra su reelección durante cuatro periodos. Durante estos años, la iglesia católica recuperó la mayoría de los bienes que le habían sido arrancados por las Leyes de Reforma e, incluso, se le permitió adquirir nuevos.

En esta época se llevaron a cabo dos censos poblacionales. El primero en 1895, que arrojó una población de cerca de un millón de habitantes en el estado, mientras que la ciudad de Puebla contaba ochenta mil. Es en este momento cuando la ciudad comienza a expandirse más allá de lo que hoy se conoce como Centro Histórico, expandiéndose hacia la actual

⁶ Que puede traducirse como “redes de acción conjuntas”.

Avenida Juárez. En 1900 se realiza el segundo censo, el cual registró un ligero aumento de la población en el estado. La ciudad de Puebla vio crecer su población a ciento nueve mil habitantes (Lomelí, 2016).

Durante estos años, el capitalismo se expande en el estado. En 1900, Puebla se erige como uno de los principales estados de la industria textil en el país, convirtiéndose en un importante centro comercial y financiero. Proliferaron negocios de telas, calzado y ropa, además de agencias editoriales que ofrecían desde las obras literarias de moda en España, hasta periódicos y revistas de origen extranjero y nacional. La prosperidad en el comercio provocó una gran preocupación por la mejora de los transportes y de la seguridad de los caminos, lo que llevó al gobernador a tomar el control de estos y eliminar el bandidaje (Lomelí, 2016).

En estos años, los aires del progreso técnico y de la modernidad flotaban en el ambiente poblano. En 1902, el entonces presidente municipal, Francisco Velasco, se convirtió en el propietario del primer automóvil de la ciudad, y Dorenber & Cía pudo ofrecer a sus clientes las comodidades de la luz eléctrica en su almacén. Al mismo tiempo, El Banco Oriental de México abrió sus puertas, convirtiéndose en el primer banco de emisión en el estado, e iniciando el otorgamiento de créditos a los empresarios poblanos (Lomelí, 2016).

En medio de esta vorágine de transformaciones, la comunidad bautista de Puebla vivió uno de los hitos en su historia. En 1903, gracias a una donación realizada por el Sr. John D. Rockefeller, fue comprada la casa número doce de la calle de Alfaro –actualmente en la calle 8 poniente, número 710- donde se procedió a la edificación de un nuevo templo. Los trabajos de construcción se prolongaron de octubre a diciembre de 1903, quedando la obra a cargo del Reverendo W. H. Sloan. El día 1 de enero de 1904, en una ceremonia solemne, fue dedicado el nuevo templo ante una concurrencia de más de cuatrocientos congregados (PIBP, 2017).

Estos años también fueron importantes para las iglesias bautistas de México. Uno de los acontecimientos más trascendentes fue la primera sesión de la Convención Nacional Bautista de México, misma que tuvo lugar el 13 de septiembre de 1903. Por parte de las iglesias de Puebla, fungieron como mensajeros los señores Fernando Uriegas, Paulo B. de Tooms, C. B. Tooms y José Bárcenas. En esta primera reunión se establecieron los principios rectores que habrían de regir la labor evangelizadora de las iglesias bautistas en México.

Estos principios se refieren al respeto irrestricto a la independencia y autonomía de cada una de las iglesias locales, autonomía que no implica de ninguna manera el aislamiento respecto a sus pares (Montemayor, 2009). En este sentido una iglesia tiene la capacidad de emprender por su cuenta el trabajo misionero, sin embargo, se reconoce que dicha labor es capaz de ser más fructífera en la medida en que esté vinculada a la acción de varias iglesias. De aquí que se afirme que la Convención no constituye un organismo jerarquizado que pueda intervenir en los asuntos de las iglesias locales. Por el contrario, lejos de gobernar o impartir órdenes, la Convención es un cuerpo formado por mensajeros de iglesias e instituciones bautistas afines, que con el objeto de compartir las experiencias eclesiales y contribuir de manera solidaria a la construcción del Reino de Dios en México y el extranjero, se congrega anualmente (CNBM, 2017).

La presencia femenina en la vida de las iglesias bautistas mexicanas no pasó desapercibida en estos años. El 11 de octubre de 1919, se creó la Unión Nacional Femenil Bautista, en la ciudad de Monterrey, N.L., a iniciativa de la Srita. Sara Alicia Hale. Desde su fundación, La Unión Nacional se ha desempeñado en el ámbito misionero, de beneficencia y educativo. Durante los trabajos de la Primera Convención Nacional, la Srita. Rafaela Mireles fungió como mensajera de la organización (Montemayor, 2009).

Al año siguiente de la creación de la Unión Nacional Femenil Bautista, en Puebla es fundada la Unión Femenil “Martha y María”, grupo ministerial formado según el modelo de las iglesias bautistas del sur de los EE.UU., que agrupó al sector femenino de la congregación bautista con el fin de discutir el papel de la mujer cristiana en su familia y en la sociedad.

En cuanto al papel de las mujeres al interior de la comunidad bautista, es interesante el caso de la misionera norteamericana Otta G. Walters. Walters, quien era médico de profesión y bautista, llegó a la ciudad de Puebla a finales de la década de 1930. Inmediatamente inicia su trabajo evangelizador, causando fricciones con la dirección masculina de la comunidad bautista de la ciudad. Ello se debió a las diferentes perspectivas que sobre el papel de la mujer cristiana tenían Walters y los líderes bautistas varones. Para Walters, la mujer cristiana debía tener la oportunidad de desenvolverse en espacios laborales distintos al hogar, tenía el derecho a ser alfabetizada, y debía asumir un compromiso social en la difusión de la verdad bíblica. Esta posición, muy avanzada para su época, aunada a su fuerte personalidad, dificultó su sometimiento a las autoridades bautistas en donde llevó a

cabo su trabajo misionero. Ante las constantes diferencias de opinión con los dirigentes bautistas, Otta Walters opta por abandonar Puebla con rumbo a Oaxaca. Se instala finalmente en el municipio de Miahuatlán de Porfirio Díaz, donde funda la Unión Femenil Bautista (Luna, 2011: 258-259).

Sin embargo, Otta Walters no viajó a Oaxaca en soledad. De acuerdo con la Sociedad Auxiliar de Niñas (SAN)⁷ Mar Jo Ríe Belle Hall le acompañó. Nacida en una familia bautista de Ohio, Estados Unidos, Mar Jo Ríe Belle Hall desarrolló, por influencia de su madre, un interés especial por la labor misionera de las mujeres. En 1928 decide viajar a Puebla para desenvolverse como educadora en el Colegio Howard –que al igual que El Hospital Latinoamericano fueron construidos con capital bautista (Montemayor, 2009)- y como profesora de la Escuela Normal del mismo instituto que, para entonces, estaba ubicado en la antigua calle de Mucio Martínez, actualmente entre calle 5 poniente y 13 sur.

Su oficio como educadora estuvo combinado con su labor en la escuela dominical de la PIBP durante seis años, donde enseñó su oficio a otras mujeres que formaban parte de la escuela diaria de la iglesia. Por las mañanas del día domingo la actividad misionera de Miss Hall era intensa. A veces llevaba consigo a los niños del colegio a la escuela dominical; otras veces, hacía compañía a alumnas del colegio y a la juventud de la iglesia cuando visitaban algún barrio de la ciudad, donde se llevaban a cabo servicios religiosos. Su labor en estas brigadas consistía en amenizar la oración y el canto de los himnos con música de acordeón o guitarra. Por las políticas antireligiosas del año 1934, las actividades del Colegio Howard cesaron y Miss Hall se dedicó de tiempo entero a su labor misionera de la PIBP, que

⁷ La SAN es: “una organización provechosa para niñas y jovencitas de 9 a 16 años de edad. Es un departamento de la Unión Femenil Bautista Misionera de nuestra Iglesia y es la Organización denominacional más grande que hay en la República Mexicana, para niñas de esta edad. Proporciona para las niñas bautistas, una organización en la cual ellas pueden desarrollarse en las fases de su vida social, mental y espiritual; pero en dicha organización, las Misiones son el interés central, sean Regionales, Nacionales o Mundiales. Proporciona una opción para las convivencias sociales como: fiestas, reuniones sociales, Cortes de Reinas, reuniones misioneras. En sus reuniones las niñas viven momentos agradables, y encuentran una verdadera recreación del espíritu. Da oportunidad para el desarrollo físico en sus campamentos; no olvidando que el cuerpo es el templo del Espíritu Santo y procuran magnificar la morada del Él. Da oportunidad para aprender a conducirse en una organización: presidiendo, redactando cartas, proponiendo, siendo miembros de comisiones, y muchas actividades más. Es un excelente medio para aprender a hablar en público a través de sus programas. Provee variedad de programas, los cuales deben alternarse: con cartelones, dramas, música; diferentes métodos de enseñanza, mesa redonda, adoración sincera; donde descubran diferentes talentos”. Recuperado de: <http://www.sanmx.org/sobre-la-san/1---que-es-la-san>

desarrollaba con mujeres y niños. En esto anduvo varios años, hasta que Walters le invitó a Oaxaca, donde trabajó durante tres años.

Al escribir la historia de la Unión Nacional Femenil Bautista Misionera “Sara Alicia Hale”, el Pastor de la Primera Iglesia Bautista de Ciudad Juárez, Emilio Bandt Favela (2017: 3-4), hace referencia a dos convenciones de la Unión que tuvieron como sede la ciudad de Puebla. La primera se llevó a cabo en 1935, en ella se acordó comenzar las labores misioneras en Tapachula, Chiapas y San Miguel Tenocitlan, Estado de México. La segunda convención se realizó en 1942 y logró una asistencia récord, pues participaron ciento una mensajeras y ocho visitantes. Aquí se informó que la Unión Nacional estaba formada por treinta y un uniones femeniles locales que significaban un total de setecientos veinticuatro integrantes.

Durante la década de 1940, y con el fin de satisfacer las necesidades de una comunidad en expansión, se amplió la construcción del templo de la calle de Alfaro. El 27 de agosto de 1943, el pastor Ismael García D., adquirió la casa número diez de la calle de Alfaro. Y en junio de 1946 inician los trabajos de construcción, mismos que terminan en 1954. El 12 de septiembre del mismo año, se celebra la apertura de la ampliación del templo, con una asistencia de más de quinientos congregados, quedando el edificio del templo tal y como se encuentra en la actualidad.

Dado que los datos demográficos de la congregación y los datos de organización institucional pertenecen y pueden ser manejados únicamente por la membresía, aquellos que a continuación se presentan, fueron recogidos del testimonio, observación e información que la iglesia reporta a la CNBM y que esta publica en internet⁸. Para el 2013 la iglesia declara a la CNBM un total de trescientos veinte miembros, sin embargo, la cantidad de congregados rebasa este número. Tan sólo en los cultos dominicales se congregan alrededor de cuatrocientos cincuenta hermanos y hermanas.

La participación de los congregados en la PIBP puede darse en toda área que sea necesidad para la institución. Los servicios pueden ser: adoración, música, dirección de programas, canto, sonido, proyección, grabación, fotografía, publicidad, tableros informativos, edecanes, ujires. Mantenimiento de mobiliario, instalación eléctrica, plomería, cocina, ornato, biblioteca, consultorio médico, bazar, tienda, acomodo de sillas y mesas, volanteo. Enseñanza de niños, enseñanza de jóvenes, enseñanza de adultos, clases bíblicas

⁸ Consultarse en: <http://www.convencionbautista.mx/>.

en casas, enseñanza bíblica en comunidades foráneas. Visitación de hospitales y de familias, visitación misionera, jornadas médico-evangelísticas, predicación, teatro evangelístico, mímica, orientación y regularización bíblica, enseñanza de computación y manualidades.

No obstante, las iglesias bautistas y cristianas, en general, han adoptado un modelo organizativo que divide a su congregación por criterios como la edad o género. La razón que guía esta acción es un principio pedagógico: adaptar el mensaje bíblico a los congregados según a las necesidades etarias o genéricas, económicas, etcétera. Con esta intención, La PIBP se compone de siete grupos fijos: pre-párvulos, párvulos, primarios, que son los grupos donde se reúnen las niñas que forman parte de la SAN. La Unión de Jóvenes Caleb, Unión Femenil “Marta y María”, Unión de Varones y grupo CBD0. De la inquietud musical de estos últimos, se forman el Coro Feland Meadows, Coro Juvenil y Rondalla Neginot.

Aunque el principio pedagógico es el criterio que da origen a esta división, cada uno de los grupos también se encarga de comunicar el tipo ideal del congregado, la concepción de sus necesidades, problemáticas, inquietudes, restricciones o alcances morales, etcétera. Por tanto, estos grupos se convierten en modeladores que intentan absorber la vida cotidiana de los congregados y regresar a ella desde una perspectiva cristiana. El objetivo esencial de todos los grupos es mostrar a la santidad como una cualidad terrena y alcanzable, que discrepa en totalidad con el sentido católico de los santos. Así,

- La Unión de Jóvenes Caleb reúne a varones y mujeres de entre trece y veinte y seis años de edad que aún no se han casado y que no han tenido hijos. El joven de la PIBP es reconocido como estudiante, muchas veces trabajador de medio tiempo que, además, se considera que vive una etapa donde experimenta inquietudes sexualidad, adicciones, deporte, expectativas de vida y económica. El ideal bajo el cual son formados está dado por las palabras que Pablo dedica a los filipenses:

Por lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honesto, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre; si hay virtud alguna, si algo digno de alabanza, en esto pensad (Filipenses 4, 8).

Se trata de una enseñanza que procura el deseo de la juventud bautista por vivir de acuerdo al encuentro personal con Cristo que ya experimentó o que está por hacerlo.

La Unión de Femenil, por su parte, está compuesta por mujeres que van desde los veinte años de edad en adelante. Se trata de mujeres que pueden ser solteras,

casadas o viudas, que pueden o no haber tenido hijos. El ideal de la mujer bautista la enuncia el libro de Proverbios:

¹⁰ Mujer virtuosa, ¿quién la hallará? Porque su estima sobrepasa largamente a la de las piedras preciosas. ¹¹ El corazón de su marido está en ella confiado, Y no carecerá de ganancias. ¹² Le da ella bien y no mal Todos los días de su vida. ¹³ Busca lana y lino, Y con voluntad trabaja con sus manos. ¹⁴ Es como nave de mercader; Trae su pan de lejos. ¹⁵ Se levanta aun de noche Y da comida a su familia Y ración a sus criadas. ¹⁶ Considera la heredad, y la compra, y planta viña del fruto de sus manos. ¹⁷ Ciñe de fuerza sus lomos, y esfuerza sus brazos. ¹⁸ Ve que van bien sus negocios; Su lámpara no se apaga de noche. ¹⁹ Aplica su mano al huso, Y sus manos a la rueca. ²⁰ Alarga su mano al pobre, Y extiende sus manos al menesteroso. ²¹ No tiene temor de la nieve por su familia, Porque toda su familia está vestida de ropas dobles. ²² Ella se hace tapices; De lino fino y púrpura es su vestido. ²³ Su marido es conocido en las puertas, Cuando se sienta con los ancianos de la tierra. ²⁴ Hace telas, y vende, Y da cintas al mercader. ²⁵ Fuerza y honor son su vestidura; Y se ríe de lo por venir. ²⁶ Abre su boca con sabiduría, Y la ley de clemencia está en su lengua. ²⁷ Considera los caminos de su casa, Y no come el pan de balde. ²⁸ Se levantan sus hijos y la llaman bienaventurada; Y su marido también la alaba: ²⁹ Muchas mujeres hicieron el bien; Mas tú sobrepasas a todas. ³⁰ Engañosa es la gracia, y vana la hermosura; La mujer que teme a Jehová, ésa será alabada. ³¹ Dadle del fruto de sus manos, Y alábenla en las puertas sus hechos (Proverbios 1, 10-31).⁹

La mujer virtuosa para los Proverbios y para la PIBP es la figura de madre, esposa y misionera.

- La Unión de Varones “Daniel” congrega a hombres de veinte y cinco años en adelante, generalmente casados, aunque también pueden ser solteros o viudos. El varón modelo que esta Unión busca es aquel que pueda ser reflejo de la virilidad divina y, al tiempo, pueda ser afectuoso, justo y recto, como Pablo lo expresa a los corintios:

¹³ Velad, estad firmes en la fe; portaos varonilmente, y esforzaos. ¹⁴ Todas vuestras cosas sean hechas con amor (1 Corintios, 16, 13-14).

Para la PIBP es de suma importancia educar al varón como jefe de familia, pues si falla la capacidad para dirigir su propio núcleo, habrá pocas posibilidades para ejercer algún ministerio en la institución y, más radicalmente, para ser exitoso en cualquiera de las otras esferas en que se desplace el sujeto.

- El grupo de CBDO, cuya fonética pronuncia Zebedeo, quien en el Nuevo Testamento es padre de los apóstoles cristianos Santiago y Juan (Mateo 4, 21). A este grupo de ancianos se le propone como un espacio de interacción y atención a sus necesidades,

⁹ Las citas bíblicas contenidas a lo largo de toda la tesis aparecerán divididas también por versículos, en consonancia con la versión electrónica de la Biblia Reina Valera 1960.

si bien se continúa con la formación bíblica, el grupo es en esencia una forma de revalorar el papel de la ancianidad en la iglesia. El nombre dado a este grupo es símbolo de lo anterior.

En todos los grupos se favorecen actividades tales como el estudio bíblico, la oración, visitas misioneras a hospitales y domicilios, así como la consolidación de creyentes por medio del discipulado.

Al igual que otras iglesias bautistas, la PIBP se denomina autónoma, pues ella decide sobre su método y plan de trabajo, cuestiones administrativas, económicas, pastorales, etcétera. No obstante, como ya se comentó, la PIBP forma parte de la Convención Regional Puebla-Tlaxcala – que en 2018 tuvo como sede la PIBP en su 125 aniversario- y de la Convención Nacional Bautista de México. Cada iglesia está dirigida por un Pastor, un varón elegido por la comunidad debido a que muestra aptitudes para el cargo o bien, por la inquietud personal y vocacional de algún congregado externa y que luego recibe preparación teológica y doctrinal en seminario durante dos años.

Aunque es posible que una comunidad bautista esté dirigida por Pastoras, se trata de casos aislados, que suceden bajo determinadas condiciones contextuales, como un índice migratorio alto de varones o comunidades donde la presencia femenina corresponda al más de la población o bien, ejerza su poder en la toma de decisiones institucionales, si no es así, el liderazgo femenino permanecerá hasta que la mujer Pastora decida casarse y en este acto ceder la figura de autoridad al varón (Luna, 2011 ; Flores, 2017; Sánchez y Báez, 2017). Cuando así ocurre, a cargo de la mujer estarán tareas más específicas de tipo intraeclesial como ser la escucha de los problemas emocionales de los congregados, administrar los recursos humanos y económicos institucionales o encargarse del ornato del templo. Además de la función del pastorado, todos los miembros varones, como las mujeres, pueden asistir al seminario para acceder al servicio del “diaconado”.

Dado el mandato evangelizador del Segundo Despertar, la PIBP ha formado iglesias en sus alrededores. Estas se ubican en Xayacatlán de Bravo y Acatlán de Osorio, que pertenecen a la zona poblana de la región mixteca; la junta auxiliar San Pedro Zacachimalpa y la colonia El Mayorazgo -ambas ubicadas en el municipio de Puebla- así como en el municipio de Apizaco, Tlaxcala.

La evolución de las leyes mexicanas en materia religiosa, ha jugado un papel importante en la organización y el funcionamiento de las iglesias bautistas en el país. En este sentido, la aplicación del artículo 130 constitucional transformó el papel de los ministros norteamericanos con las comunidades creadas en el país. Cuando mediante este artículo el gobierno mexicano reguló el ejercicio de los ministros religiosos en el país, limitando el número de los mismos y estableciendo que únicamente los nacidos en el país podían ejercer tales actividades, las iglesias bautistas se vieron obligadas a desarrollar la formación de líderes mexicanos que pudieran suplir la eventual ausencia de los ministros extranjeros. Para ello, en 1934, la Convención Nacional efectuó una reforma en la que se establecía que cualquier congregado tenía el derecho de expresar libremente sus ideas, cualquier que fuera el asunto discutido. Esto tenía consecuencias prácticas dentro de las comunidades, ya que así, tanto nacionales como extranjeros estaban facultados para ejercer los ministerios pastoral y de predicación, evitando así las restricciones gubernamentales (Luna, 2011:258). Ya para la década de 1940, los nombres extranjeros desaparecen de la lista de los pastores encargados de la ampliación del templo de la calle Alfaro, por ejemplo.

Las fricciones entre el gobierno y la comunidad bautista poblana no se limitaron a la regulación sobre el ejercicio del ministerio religioso. En el año de 1934, en el marco de la instauración de la educación socialista en el país, las autoridades educativas del estado cerraron el Colegio Howard, que había sido fundado por la comunidad bautista de Puebla, y que impartía una educación evangélica.

Durante las décadas de los cincuenta y sesenta, la iglesia bautista de Puebla no fue ajena a los problemas políticos y sociales que enfrentaron sus pares en América Latina y en México, descritos en los anteriores apartados. La comunidad bautista debe encarar la aparición de movimientos sociales y organizaciones de inspiración marxista, cuyas perspectivas de transformación social chocaban con el programa evangélico. Ante estos acontecimientos, la iglesia bautista de Puebla asume posiciones teológicas y políticas cada vez más conservadoras, siguiendo la línea doctrinal de las iglesias bautistas del sur de Estados Unidos, lo que se traducía en una permanente apatía por los asuntos políticos del país.

En el campo religioso y teológico, este corrimiento de las iglesias bautistas hacia el conservadurismo, se expresa en el rechazo tajante a la Teología de la Liberación, la cual gozaba en aquellos años de amplia popularidad e influencia en toda América Latina. Las

iglesias bautistas rechazaban la Teología de la Liberación por ser una mezcla de cristianismo y marxismo, y porque aquella las acusaba de actuar como agentes del imperialismo norteamericano (Baró, 1998). En la PIBP, la prohibición impuesta a los más jóvenes de la comunidad de cantar alabanzas inspiradas en la Teología de la Liberación, fue una de las varias manifestaciones del rechazo a la nueva teología. Por esos mismos años, los hermanos evangélicos de la Comunidad Teológica Evangélica, quienes habían adoptado las posiciones políticas propuestas por la Teología de la Liberación, comenzaron a ser conocidos en la PIBP, como los hermanos de la Calamidad Teológica Evangélica.

Fue a partir de la ofensiva anticlerical del gobierno mexicano y de la creciente influencia de la Teología de la Liberación, que las iglesias bautistas reaccionaron transformando las características del pastorado evangélico: los Pastores norteamericanos fueron expulsados de su ejercicio institucional, sobre todo en la zona centro del país, con la intención de aminorar la influencia extranjera, así como con la intención de generar una mayor autonomía, por lo que actualmente la mayoría de los pastores bautistas en México son de nacionalidad mexicana (Rodríguez, 2012).

La PIBP no escapa a esta realidad, pues sus Pastores, tanto el titular como el asociado, nacieron en México y aquí recibieron formación teológica. Ambos han ejercido sus cargos desde hace años: el Pastor titular ha estado en la iglesia en dos periodos distintos, el primero de 1991 a 1998; el segundo va desde el verano de 2013, hasta hoy. El Pastor asociado se congregó en hace cuatro años, sin embargo la PIBP es su iglesia de origen, que dejó cuando salió a misionar al norte del país.

A pesar de estas medidas nacionalistas, la iglesia no ha perdido por entero los nexos con grupos misioneros norteamericanos, los cuales llevan a cabo periódicas visitas misioneras. En el periodo 2016-2018, por ejemplo, misioneros de las iglesias bautistas del sur de los Estados Unidos visitaron la PIBP en una ocasión, asistiendo también, a las iglesias de misión que la PIBP procura.

Capítulo 2: La religión como una representación social desde la Iglesia Bautista

Y seguramente cuando lleguemos a viejos, por lo menos para algunos, Dios seguirá transformándose en nuestra forma de entenderlo.

HEMIR OCHOA

2.1 Para comprender la religión: un acercamiento desde Durkheim y Geertz.

2.1.1 ¿Qué es religión?

Definir un objeto obliga siempre a perder de vista una de sus aristas. Definir antropológicamente, es un ejercicio de depuración voluntaria, que deja fuera lo que también se quiere, pero que no se observa o que se posterga para un objeto futuro o para el sujeto que vendrá y que cuestionará eso que ahora se dice. Definir, aún antes del acto mismo de definir al objeto, es una acción discriminatoria, que clarifica aquello que ha sido tentado, que se ha sometido a la frecuente reflexión de los ojos y del intelecto de quien mira. ¿Qué es religión? Para Tinoco (2006) la respuesta a esta pregunta sólo puede ser satisfactoria para quien la elabora, sin embargo, llevar hasta sus últimas consecuencias este entendimiento, procuraría un soliloquio reflexivo, pero poco provechoso, que desconoce la virtud comunitaria del ejercicio científico. Con la intención de dar respuesta a dicha pregunta, el presente apartado -y el capítulo, en general- tiene como objetivo presentar el aparato argumentativo que postula a la religión como una representación social, pero que, a la manera de importantes teóricos mexicanos, pasa por el sentido simbólico y estructural de las tesis de Geertz y Durkheim.

Con este afán, habrá de sostenerse el primer postulado: en el principio es la palabra. Y si la metáfora evangélica de Juan (Juan 1, 1-3) no se agota y permite empatarla con la tesis de Luckmann (1980), se ha de sostener también, que sin la palabra nada de lo hecho, ha sido hecho. En la sociedad moderna todas las formas culturales, incluso los rituales, están destinados a ser palabra (Wagner y Hayes, 2011), ya sea para su transmisión o para su asentamiento en el sujeto. Es pues, la palabra el vehículo. Las conversaciones son el medio de transporte, todo pasa por la palabra, el relato es el acceso a la subjetividad controlada del otro o, desde la perspectiva contraria, es la liberación controlada de la propia subjetividad. A través de ella se logra la difusión de ideas y la aceptación de una representación.

Para Luckmann (1980), la riqueza de las ciencias sociales procede precisamente de aquello que conforma la realidad cotidiana y que por el sentido común se explica, este es su objeto de estudio. En ellos, el objeto es creado como realidad y sostenido así por un acuerdo intersubjetivo. Esta forma de creación y sustento, es decir, el proceso de objetivación, halla su base en la palabra, más exactamente, en el lenguaje, ya que éste media las interacciones con los otros, pero también categoriza la experiencia propia en unidades que son asimilables y transmisibles para los sujetos. En un primer momento, el objeto es transformado en realidad, como un universo de significaciones. Luego, este mismo esbozo es sometido a la verificación de los otros (Luckmann, 1980; Bourdieu, 1987; Moscovici 1979) y sólo por medio de ellos, el acercamiento de los significantes subjetivos son rechazados por calificarse incapaces para representar el mundo o bien, son considerados legítimos, pues los intereses de los otros sujetos ahí coinciden. Luckmann explica que:

Todos los universos como estructuras de significado, son precarios. El conocimiento que del mundo tiene el individuo se deriva socialmente y debe sostenerse socialmente (Luckmann, 1980: 60).

Ahora bien, el carácter social no necesariamente refiere a sujetos anónimos unidos, sino que existen instituciones que validan el conocimiento subjetivo y lo elevan al estatus de verdad. Bajo esta misma lógica aparece la religión, pues se sostiene como una institución decisiva en la construcción de universos, de realidades. Han sido, pues, las religiones junto a su apuesta axiológica, las instituciones encargadas de penetrar las sociedades e inferir en su rumbo, tanto así, que es imposible separarlas de las culturas que han formado y de las molduras que han proporcionado para la interpretación y experimentación de los hechos (Wagner y Hayes, 2011).

En este sentido, ubicar a la religión como un marco interpretativo, no sólo invita a reconocer, desde la mirada científica, sus bordes, profundidades y texturas; también, exige el adentramiento en una lógica “contraria” a la razón moderna. Esta exigencia adquiere un auténtico rigor cuando, esta misma razón, se da a la tarea de penetrar la religión, entonces reconoce que:

La fe no es un sentimiento aposentado en el alma del hombre, sino un adentramiento a la realidad, un adentramiento en toda la realidad, sin reducciones ni contrapisas. Es una tesis sencilla, pero que contradice la forma corriente de pensar (Buber, 2003: 9)

Las palabras de Martín Buber no son una reflexión teórica sobre el asunto, tampoco una reflexión filosófica atea. Sus palabras resultan de reconocer en la humanidad la capacidad sensible a lo divino, la disposición involuntaria del humano para hallar la “verdadera”

realidad o una realidad suprema. El motivo de esta cita en el presente texto no es, evidentemente, el mismo que Buber (2003) tiene. Esta cita interesa en la medida en que es la traducción filosófica y sofisticada del pensamiento del sujeto cristiano común: la realidad divina y el contacto con ella, son verdaderas, que nombrarlo así no persigue el mismo objetivo epistemológico de Durkheim sobre “el hecho social”. Partir de lo que el sujeto considera verdadero es encontrar su voz¹⁰ y el reto constante que la lógica religiosa subjetivada impone a la razón moderna, en este caso, a la traducción antropológica del protestantismo.

Encontrando un significado teórico a Buber (2003) y apoyando la tesis de Geertz (1991), se halla en el ser religioso un sujeto que interpreta, que camina en la realidad y se guía por su fe. En este sentido, la religión – y precisamente la religión evangélica- está lejos de ser “solamente” un mundo incorpóreo, lejos de ser la explicación del puro origen universal, lejos de Adán y del Evangelio. Pero tan cerca del humano moderno en cuanto son elementos interpretativos, que no sólo de la existencia, sino de la cotidianidad. Encontrar la lógica “contraria”, es decir, la lógica de la sobrenaturalidad, la cual atenta contra la verificabilidad del pensamiento, pero que debe ser así sostenido, puesto que ni se trata de una lógica moral, sino religiosa; encontrar esta lógica y describirla es la labor de las representaciones sociales, ir en busca del sentido común, de aquello que rige con criterio de verdad, sea o no una verdad científica, la vida cotidiana de los grupos.

En el entendimiento de la religión como este espacio de legitimación de representaciones y de fuente de opuestos para el pensamiento racionalizante, se debe tener en claro qué elementos forman a esta institución. En vista del entrelazamiento que supone para el presente marco teórico la teoría de las representaciones sociales y la religión, se toman en cuenta dos autores de la antropología y la sociología clásica. Estos son Durkheim (1982) y Geertz (1991). Una de estas definiciones atiende la sustancia simbólica de las representaciones, mientras que la otra se dedica a la comprensión de los elementos prácticos de estas, que se traducen, en este caso, en vida cotidiana.

Si empatamos las perspectivas tanto de Buber (2003) como de Durkheim (1982), se podría encontrar en sus discursos un acercamiento filosófico y científico que no pone a

¹⁰ Avanzando en el texto se encontrará cómo es que la presencia del sujeto en las representaciones sociales marca la diferencia con respecto a otras teorías.

prueba la existencia de la Sustancia, sino que problematiza el criterio de verdad con el que dirige al humano. De esta verdad se parte y en términos del propio Durkheim, se trata de una representación colectiva. Este es el primer entrecruzamiento entre el concepto de religión y las representaciones sociales.

Castorina (2011) sostiene que hay un cercano parentesco entre las representaciones sociales y las colectivas, sobre todo alrededor del impacto que la creatividad social tiene sobre la formación de la conciencia de los sujetos. Sin embargo, también apunta una serie de diferencias, tales como el debate sobre el gran impacto de lo colectivo y la negación de la diversidad según los grupos productores o las culturas de las que emanan las representaciones; la capacidad de las representaciones sociales para admitir las frecuentes transformaciones sociales originadas en el reconocimiento, primeramente, de la sociedad como ente dinámico y, segundo, de considerar la cotidianidad como el diario intercambio que funda la flexibilidad para el cambio. Además, según el autor, las representaciones sociales entienden a la palabra como la fuente para la comprensión de la cultura.

Por otro lado, para Moscovici (2011) hallar estas diferencias es sólo una cuestión de perspectiva y rigurosidad:

Por favor, no espere que yo pueda explicar la diferencia entre lo “colectivo” y lo “social”. Supongo que esa diferencia existe, pero habría que buscarla en el diccionario, ya que no la he encontrado en Durkheim, Simmel o Weber. La mayor parte del tiempo estos términos se usan como sinónimos. Yo prefiero usar únicamente “social” porque me parece que en la época moderna, una creencia cultural o un ritual se encuentran secularizados e insertados en la sociedad. Se trata de una sociedad en la cual las conversaciones y las comunicaciones entre los individuos se tornan más importantes que en las sociedades tradicionales (Moscovici & Marková, 2011: 142).

Sin embargo, del entorno que rodea a la PIBP, cada vez más globalizada, ecuménica, concentrada en identificar la religiosidad católica como enemigo, incluso antes que al ateísmo, víctima y productora de cambios alrededor del entendimiento del género y “su ideología”, de los roles económicos al interior de las familias, etcétera; nos valemos para hacer énfasis en el entendimiento de la religión como representación social y no colectiva, donde la movilidad y el desplazamiento de los sujetos a través de las instituciones que le forman son limitadas o bien, su asimilación es lenta (Perera, 1999).

No obstante, para Durkheim (1982), comprender la religión no se trata de explicar los eventos aislados que los sujetos relacionan con lo sobrenatural o lo extraordinario. El estudio de la representación de la religión, más que dar cuenta de los sobresaltos en la realidad de los

sujetos, debe encargarse de la explicación de los ritmos diarios que, bajo diferentes formas culturales, deja ir su influjo. Si como se verá más adelante, la vida cotidiana es la cultura plasmada en acciones y desplazamientos, la religión tendrá que dar cuenta, según el autor, de esta cotidianidad. Pensar en estos términos hace posible sacudir al propio Durkheim de la sola versión institucional de la religión, es decir, del apretado empate de la religión con el concepto de iglesia y de la falta de una perspectiva dinámica que permita hablar de posiciones individuales, tratadas aquí como subjetivas, e influencias colectivas como un todo. Lo anterior establece dos características importantes en la religión:

1. Es generadora de una cosmología.
2. Desde la perspectiva sustancial en que la define, la religión se forma necesariamente alrededor de lo divino.

La definición que Durkheim propone sobre religión, es la siguiente (Durkheim, 1982: 66):

Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictivas, creencias a todos aquellos que se unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas. El segundo elemento que entra de este modo en nuestra definición no es menos esencial que el primero; pues, mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia, hace presentir que la religión debe ser cosa eminentemente colectiva.

Aunque esta definición parte de los postulados firmes de la sociología clásica que apuesta por mantener a la religión como institución, también puede ser entendida de una forma más flexible y ser entrelazada con otras perspectivas, para el caso, la simbólica. Para definir de la sustancia simbólica de la religión -la cual escapa a la visión durkhemiana- se traen hasta aquí los postulados de Geertz (1991: 89), quien entiende a la religión como:

- 1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.

Para construir una definición apropiada y unificada que tome elementos de ambas posturas clásicas, es necesario identificar y tomar en cuenta sus elementos:

- a) La religión es un sistema de creencias y prácticas. Creencias que, como ya se discutió en páginas anteriores, no se refieren a lo sustantivo en forma extraordinaria, sino en la definición de los ritmos diarios y la materia intelectual que permite al sujeto durkhemiano desenvolverse en ellos. No obstante, el manejo de la religión como sistema en la presente perspectiva teórica, recae sobre Geertz (1991).

- b) La representación de religión girará siempre en torno a las categorías de lo sagrado y lo profano.
- c) Lo sagrado y lo profano, a su vez, será concretado en la realidad del sujeto por medio de dos dimensiones, las creencias y los ritos. Las creencias sobre lo sagrado y lo profano serán traducidas etnográficamente, en páginas posteriores, como las características descriptivas centrales del objeto religioso, resultantes de la interacción de las fuerzas intersubjetivas.
- d) El símbolo, que deja entrever su necesidad de presentarse bajo una concreción y una abstracción. A la primera le corresponde la materialidad, mientras que la segunda es una significación en la que se condensa el modo de vida, que es nombrado como el “ethos” de un grupo social y del orden dado por él, que hace las veces de marco referencial y por el cual, el sujeto da sentido a su mundo.
- e) A partir de la visión que Berger (1969) propone sobre la racionalización del protestantismo, la cual discute sobre la poca ritualización en estas comunidades, se propone una vida ritual de los sujetos fuera de la comunidad moral que los nombra. Aunque alentados por esta última, los sujetos llevan al plano de lo subjetivo y lo rítmico –naciones que se desarrollarán en los apartados correspondientes a la vida cotidiana- lo sagrado.
- f) Los estados de ánimo y las motivaciones, además de jugar un papel importante en el tránsito de la ritualidad y lo sagrado de la comunidad moral a la vida cotidiana, sientan la base para comprender a las iglesias bautistas, puesto que el afán evangelizadorio y la aceptación de Cristo, pueden interpretarse bajo estas nociones teóricas.
- g) La religión es iglesia. Esta noción es importante en la comprensión de la PIBP como comunidad en el entorno social católico en que se desenvuelve, ya que en su sistema simbólico, las nociones de lo sagrado o lo santo, se convierten en elementos cohesivos, formando un sujeto para las representaciones sociales. Sin embargo, esta cohesión debe ser considerada en sus límites, sus opuestos y sus causas. La tesis de Luckmann (1973) discute esta versión rígida de religión, alegando que no toda manifestación religiosa corresponde a la formación de una comunidad o de una institución y condiciona a la religión a que sea “aquel conglomerado institucional de ciertas creencias irracionales” (Luckmann, 1973: 32). Al sostener esta tesis,

Luckmann problematiza sobre la variable de lo individual, de la existencia y experimentación personal en la religión desde un plano ulterior a la visión psicologista, que las promueve como una necesidad.

No obstante, esta visión no es aplicable para el caso de la realidad de la PIBP ya que esta se desarrolla en los términos tradicionales de iglesia, sí coadyuva a buscar el sentido crítico en dos cuestiones. La primera responde a la relación que se genera entre lo subjetivo y lo comunitario o social, que será resuelto por medio de los postulados que al respecto alega Moscovici (1979) a través de las representaciones sociales. La segunda, trata de discutir la versión iglesia como cohesión de intereses, sometiéndola a la crítica de Bourdieu (1987) sobre el campo religioso e introduciendo, también, esta noción al territorio de las representaciones.

En el intento de lograr una definición que le permita dar cuenta de los fenómenos que rondan a las religiones de iglesia, específicamente pentecostales, Garma (2004) presenta una definición sólida hecha desde la fusión de estos autores, Geertz (1991) y Durkheim (1982):

Un sistema de creencias y prácticas referidas a la relación entre lo humano y lo sobrenatural a partir de elementos simbólicos significativos para los creyentes. Dichos sistemas simbólicos se manifiestan en prácticas y creencias compartidas. Para tener acceso a la experiencia religiosa, el individuo interactúa con una organización compuesta por otros creyentes que mantienen concepciones religiosas semejantes. (Garma, 2004: 22)

Aunque Garma logra la fusión y la recuperación de los elementos más valiosos de estas perspectivas, no atiende una de las características que en la realidad de la PIBP se pondera: la aceptación de Cristo, que es esencialmente el evento emocional introductorio a la iglesia y a su organización y que sin duda, es el elemento central de la representación bautista. Se trata de un sentimiento longevo que se produce cuando el sujeto se encuentra personalmente con Dios y desea conocerle. Este sentimiento se halla presente en todo congregado, pero la comunidad entiende que se vive con menor intensidad cuando el sujeto miembro o sólo congregado, se aleja de la vida de la iglesia. La aceptación de Cristo es para el bautista la experiencia primaria, que transforma en cristiano y en salvo, tanto al congregado que vive un proceso de conversión, como al de segunda generación. Se le nombra aceptación porque supone una permanente disposición de la figura divina para perdonar el pecado humano. Bajo esta lógica, los sujetos sólo aceptan este perdón. La experiencia de la aceptación de Cristo es el detonante de la búsqueda del bautismo, que para la comunidad es el reconocimiento público de esta aceptación. Pero, en la vida cotidiana, no interesa tanto la

membresía, como la necesidad de declararse salvo y acercarse un poco al estado de tranquilidad definitiva que ofrece la promesa cristiana al ir con Dios después de la muerte terrena, por esto, la categoría de aceptación de Cristo puede ser traducida en términos de “estados anímicos” que Geertz propone.

El valor instrumental de esta experiencia es la consecuencia de asumirla como un encuentro con Dios y como entrada a la salvación, y no pueden quedar fuera del fundamento teológico que ofrece la Biblia. La cita bíblica, por excelencia, que la refleja más fielmente narra las palabras de uno de los malhechores pidiendo a Cristo, ya crucificado, que lo lleve al cielo:

³⁹ Y uno de los malhechores que estaban colgados le injuriaba, diciendo: Si tú eres el Cristo, sálvate a ti mismo y a nosotros. ⁴⁰ Respondiendo el otro, le reprendió, diciendo: ¿Ni aun temes tú a Dios, estando en la misma condenación? ⁴¹ Nosotros, a la verdad, justamente padecemos, porque recibimos lo que merecieron nuestros hechos; mas éste ningún mal hizo. ⁴² Y dijo a Jesús: Acuérdate de mí cuando vengas en tu reino. ⁴³ Entonces Jesús le dijo: De cierto te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso (Lucas 23, 39-43).

En esta verdad bíblica el bautista arguye bajo su lógica dos postulados: 1) el malhechor, dado su condena a muerte, no tendrá tiempo para hacer buenas obras, 2) irá al cielo sin necesitarlas, pues sólo le bastó reconocer a Cristo como su Salvador, para que este consintiera llevarle a donde él. El bautista, entonces, ve con desconfianza las teologías que declaran la tenencia de la salvación a partir de los actos humanos de caridad o de rectitud moral, puesto que un acto de redención, de la magnificencia que supuso el sacrificio de la muerte de Cristo, no tiene par.

Cuando un sujeto recién se congrega, sea por invitación de algún miembro de la PIBP, sea por propia curiosidad; uno de los hermanos, que tiene una vida de ejemplo y un conocimiento bíblico profundo, se acerca a él o ella para comenzar una plática que durará alrededor de treinta minutos, esta es “una pequeña predicación”. Si hay más de un sujeto, el grupo entero es llevado a un lugar fuera de donde se halla la congregación. Lo primero que sucede es que, al neófito se le regala una versión de bolsillo del Nuevo Testamento que, además, contiene el libro de Salmos y Proverbios. Enseguida comienza una ronda de lectura, preguntas y respuestas iniciada por el hermano que preside la reunión. La pregunta primera es “¿de qué religión eres?”, enseguida: “¿ya conoces a Cristo?”.

Respondido lo anterior, el discurso del hermano tratará de evidenciar las inconsistencias teológicas de la doctrina que provenga el sujeto, para luego, mostrar la solidez de la propia. Antes de señalar cualquier versículo bíblico, se hace una introducción breve al

manejo de la Biblia. No obstante, como el material otorgado está hecho para la evangelización, no sólo se organiza por versículos y capítulos, sino que las páginas muestran visiblemente su número. La lectura antes citada es infaltable en el desarrollo de este encuentro, así como otras más sobre el carácter del bautismo y de quién es Dios.

Generalmente, desde que fue llamado a un lugar aparte, el recién llegado se muestra nervioso, en actitud cautelosa, procurando no participar demasiado durante la ronda de preguntas. Sin embargo, hay quien, a cada pregunta que lanza el hermano, devuelve un cuestionamiento que le reta. Generalmente, es este quien llama la atención del hermano a cargo, quien, a su vez, se muestra atento a toda duda y contesta firmemente y sin vacilaciones a la hora de enunciar la cita bíblica que saldrá las incertidumbres planteadas.

La dinámica de este momento está diseñada para que a cada fragmento de lectura bíblica corresponda la invitación a explicar coherentemente y bajo las propias palabras lo que el hagiógrafo escribía. Sin embargo, la parte culmen aparecerá cuando el hermano de la PIBP haga la pregunta que defina la pertenencia a Cristo: “Por esto que has entendido yo te pregunto: ¿aceptas a Cristo en tu corazón?”. Después de la respuesta temerosa y dubitativa, pero afirmativa del sujeto, el hermano concluye “Si esto es verdad, yo te invito a orar al Señor, para que haga que su Palabra se quede en tu corazón, porque cuando el Señor logra entrar al corazón, la persona cambia, se hace nueva”. De esta manera, el hermano da breves indicaciones sobre la postura corporal como juntar las manos, cerrar los ojos. Así comienza una oración en la que pide a Dios que aquél sujeto, en verdad, le haya recibido. Al término de esta reunión, ambos o el grupo que se hallaba a la distancia, regresa a la congregación.

Ahora bien, la comunidad bautista lleva a cabo esta revisión bíblica introductoria, a sabiendas de que la respuesta afirmativa sobre la aceptación de Cristo que se da en este momento, puede ser falsa. Es decir, que no se haya producido algún estado anímico o bien, que la persona confunda las palabras armónicas de los predicadores, con el verdadero encuentro con Dios. De ahí que algunos hermanos de la comunidad estén en desacuerdo en la realización de las capellanías –que son los servicios de evangelización que auspicia la PIBP por medio del diezmo. En ellas se lleva a cabo la misma “pequeña predicación” en los hospitales públicos de la ciudad, dado que las personas a las que ahí se les predica pasan por circunstancias difíciles y necesitan de palabras de consuelo o de aliento, por tanto, en cuanto estas circunstancias sean abandonadas, también se abandonará lo que se les predicó. Es decir,

los hospitales no son espacios que propicien la verdadera aceptación de Cristo, puesto que no hay un verdadero compromiso, sino sólo una necesidad emocional, que conducirá a una motivación cristiana corta y muy dirigida, la vuelta de la salud. Sin embargo, para el Pastor, no ha habido lugar más hermoso para la predicación que este, dado que:

el corazón de las personas como si se ablandara, como si hubiera una coraza que las personas cargan o, cargamos ¿no? a diario y este, cuando suceden cosas así nos mueven ¿no? Yo les digo, hermanos, es que ahí es un buen lugar, porque esa gente necesita, si no quieren seguir por más que insista con la bendición del Señor, pues no y ya. Si yo me hubiera dado cuenta que ahí era un lugar de necesidad de Dios desde un inicio, yo hubiera predicado ahí, esa es la verdad. No sé qué hice tanto tiempo.

Es decir, se admite que hay una circunstancia emotiva previa a la aceptación de Cristo, que propicia o niega la posibilidad de que el sujeto que escuche la “pequeña predicación” logre una legítima conversión o, por lo menos, un legítimo interés. La comunidad dice no dudar del poder de la Palabra del Señor, ya que ella puede “transformar hasta los corazones más duros”, sin embargo, la iglesia, con el afán de optimizar los recursos económicos y humanos, busca establecer, a través de las asambleas, algunos criterios para no sólo transmitir un mensaje alentador, sino también, lograr la formación de iglesias, bajo los principios que se mencionan en páginas anteriores, iglesias autónomas, autóctonas y que consten, por lo menos, de diez familias.

Estas características se lograrán sólo por medio de un trabajo misionero constante. Para los hermanos que se oponen a llevar a cabo las capellanías, los hospitales no crean sentido de comunidad, pues aunque compartan ciertas emotividades, las personas que ahí se reúnen lo hacen por tiempos indefinidos y muchas veces, muy cortos, por lo que no hay posibilidades para la formación de nuevas iglesias. No obstante, para los hermanos que participan en las capellanías, los hospitales provocan las emociones que fertilizan la posibilidad de aceptar a Cristo, como un estado anímico que nace de la sensibilidad pasajera, y que, como apuntaba el Pastor en palabras subsecuentes a las antes presentadas: la humildad que, transformada por el símbolo sobrenatural, se convierte en un sentimiento profundo de acompañamiento.

El Pastor sostiene: “desde que lo acepté –a Cristo- en mi corazón, jamás volví a sentirme solo”, mientras que Leonor, que es conversa dice:

Antes pues sí, iba a misa a veces, no siempre y tampoco estaba interesada, pero cuando sentí en mi corazón la hermosura del Señor, yo quise acercarme a él (...) me sentí con la seguridad, o confianza o con la seguridad, sí, de que ya nada podía hacerme daño, ni darme dudas.

María Eugenia, quien es bautista de segunda generación narra que, mientras ella se hallaba en oración, como lo hacía todas las tardes que tenía oportunidad durante su juventud, vio la mirada de su padre, que se encontraba junto a ella. Cuando María Eugenia abrió sus ojos y levantó su mirada, vio que su padre la veía atentamente “yo pensaba que ya había aceptado a Cristo, pero en ese momento yo sentí algo, me sentí amada por el Señor, yo sentí que el Señor me veía con los ojos de mi papá, así como con ternura”. Desde ese momento, según el testimonio de María Eugenia, no hubo soledad en su vida.

Si bien, para vivenciar a Cristo es preciso entender que no todos los momentos o espacios problemáticos de la vida cotidiana pueden ser resueltos por las propias fuerzas, sino que, se debe aceptar que hace falta una fuerza sobrenatural que bendiga las circunstancias humanas, también se puede decir que sentirse acompañado es una emoción representativa de lo que sintieron los sujetos alrededor de su encuentro con Dios. Sin embargo, para los hermanos no se trata solamente de la alegría que provoca en abandono de la soledad, sino también de un profundo arrepentimiento por todo pecado que se haya cometido antes de hallarse tan cercanamente con Dios. La característica emocional es considerada por Geertz (1991) como una de las consecuencias intencionadas del símbolo.

Ahora bien, la parte conceptual no desarrollada por Garma (2004) es precisamente la anímica y motivacional. Al establecer que la PIBP, como entramado intersubjetivo, no sólo comparte racionalizaciones sobre lo sobrenatural, sino también emotividad se puede decir que los símbolos antes de transformarse en acciones, son atravesados por una o más condiciones emocionales, que “disponen” al sujeto, haciendo probable la aparición de conductas que coincidan con lo significado por el símbolo. Geertz divide estas disposiciones en dos: motivaciones y estados de ánimo. Las motivaciones son definidas como: “una tendencia persistente, una inclinación permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en cierta clase de situaciones” (Geertz, 1991: 93). Lo que nos indica que es un estado transitorio, intencional, que busca transformarse en acción.

La religión es también, motivación. Pero no sólo eso, el símbolo sagrado también tiene la capacidad de evocar estados de ánimo, como lo sostiene Geertz (1991: 94). Pero estos, a diferencia de las motivaciones, no son transitorios, puesto que aparecen de acuerdo al símbolo sagrado que los provoque y del tiempo significativo en el que aparezca, sin un

objetivo posterior. El estado anímico producido por la muerte, la enfermedad, el desempleo, por el nacimiento de un hijo o -más representativamente en el terreno religioso- por la conversión o la “aceptación de Jesús” tendrá su base en lo que el paradigma religioso afirme. La religión, entonces: “suministran una garantía cósmica no sólo de su capacidad de comprender el mundo sino también, al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que experimenta” (Geertz, 1991: 101).

Al poner a dialogar las perspectivas de Durkheim (1982) y de Geertz (1991) se puede observar que: cada una hace énfasis en componentes distintos, aportando perspectivas diferentes para este fenómeno. Por ejemplo, Durkheim trata a la religión como hecho social, mientras que Geertz lo hace como esquema cultural. Durkheim se fija en los efectos organizativos que posee la religión, mientras que Geertz, analiza la acción provocada por los símbolos. Durkheim delimita la práctica religiosa alrededor de lo sagrado, mientras que Geertz la trasciende, entendiendo el *ethos* como parte extensiva de la religión. Durkheim sólo separa las creencias de los ritos, pero Geertz agrega la cualidad emocional de los símbolos, que media entre estos y las acciones (Marzal, 2002).

A la manera de Marzal (2002) y del ya mencionado Garma (2004), se propone entender a la religión desde Geertz y Durkheim, haciendo énfasis en los aspectos que la realidad empírica ha mostrado como trascendentes. Usando como criterio la utilidad en campo, se plantea entender a la religión como un sistema de símbolos alrededor de lo sagrado, el cual es generador de motivaciones, sentimientos y prácticas, tanto rituales como éticas. Lo que se concibe como sagrado resultará de la reinterpretación que la comunidad moral haga de la teología, que los define e identifica como tal. Esta nueva lectura sobre la teología, es un esquema de interpretación de la existencia, que se perfila como ente legitimador de realidades, necesariamente compartido por los sujetos que se adhieren a él, es utilizado bajo el criterio del ritmo cotidiano y tiende a originar en ellos un sentido de comunidad, la iglesia. El carácter cohesivo de este esquema de interpretación tiene que ser valorado en torno a las relaciones de poder que se generan en el campo religioso.

La religión así definida, ya no sólo se propone como objetivo develar al símbolo, sino las consecuencias que el símbolo tiene en un nivel comportamental, ya que el sujeto construye su realidad religiosa no sólo a partir de los significados que le atribuye, sino también a partir de que vive la vida misma, la vida cotidiana.

2.1.2 Ordenanzas: las prácticas simbólicas institucionales.

Para Berger “el protestantismo aparece como un truncamiento radical, una reducción a lo «esencial», a expensas de una gran riqueza de contenidos religiosos” (Berger, 23456789: 139). Esta de reducción a lo esencial supone para el autor, una secularización de la creencia, dados los elementos racionales o lógicos en los que se apoya. Aunque aquí se retomará esta tesis, no se intenta seguir el camino a la secularización que Berger propone, por lo que el protestantismo no es considerado como la antesala de este fenómeno, sino más bien, como fruto de una sociedad moderna, productora de sus propias experiencias religiosas, que muchas veces, exigen separar el hecho religioso de mundos mágicos (Berger, 1970: 140), esta separación advierte una vida simbólica escasa en las religiones protestantes.

Tanto el sistema simbólico, como la vida ritual se supeditan a las exigencias del raciocinio religioso y la participación de la comunidad se encamina a la búsqueda de este conocimiento teológico. Un símbolo -y entiéndase también así la sustancia simbólica de las representaciones- no constituye necesariamente un espacio para los mentalismos o formas metafísicas, inalcanzables para las ciencias. Los símbolos, como actos culturales son hechos sociales (Geertz, 1991: 90). Habitan, se construyen, se aprehenden y se utilizan tanto de forma pública, como privada. Para Geertz, existe una correlación dialéctica entre cosmovisión – que, para los fines de esta investigación, es entendida como representación- y ética, ya que los dos se afectan y se readaptan a las condiciones que proporcionan. Para el caso de los símbolos religiosos, Geertz propone una correspondencia aún mayor entre el *ethos* y el orden explicativo de la realidad. En este sentido, para el bautista es necesario hallar una justificación bíblica en cada uno de sus actos rituales y que la adopción de un símbolo tenga una raíz bíblica y, por tanto, conmemorativa; necesaria para entender la voluntad de Jesucristo y su Padre, pues sólo en ella se encuentra en plenitud la aceptación de Cristo, en el interés por el conocimiento teológico. En esta lógica, la PIBP celebra dos rituales que recuerdan dos acontecimientos bíblicos: el Bautismo y la Cena del Señor.

La conmemoración de ambos supone la obediencia a Jesucristo y la legitimación de la cristiandad de la comunidad por medio de su pasado. Estos dos ritos reciben el nombre de Ordenanzas “es decir, mandamientos de Cristo y no sacramentos porque no creen que tengan ningún efecto sobre la vida del cristiano” (Zalpa, 2004: 197), pues Cristo en la historia bíblica de la salvación, antes de ser crucificado y después de resucitado, pide a sus apóstoles que

estos actos se llevan a cabo una y otra vez después de que Él suba al cielo y antes de su segunda venida al mundo. Geertz (1991) establece, al respecto de los símbolos, que se trata de cualquier objeto que pueda sostener una concepción alterna, la cual será su significado. En este sentido, de acuerdo con Boff (2007), un símbolo será un objeto que tiene la capacidad de evocar –vivencias u objetos del tiempo no presente-, convocar –aglutinar sujetos en su entorno- y provocar –acciones, como efecto práctico. Sin embargo, alrededor del fenómeno religioso no basta traer a cuento una realidad alternativa, pues la cultura entera está hecha de esta forma. Para el símbolo religioso, de acuerdo con Garma (2004), es preciso que la realidad alternativa esté concentrada en la búsqueda de lo sobrenatural –a la manera de Durkheim- pues sólo así, es posible diferenciarlo de otros sistemas simbólicos. Lo sagrado es la categoría por excelencia de la realidad religiosa.

Al ser autónomas, las iglesias bautistas pueden llevar a cabo las ordenanzas en momentos no rigurosamente establecidos por las Convenciones, aunque hay ciertos elementos que son comunes, los gestos, tiempos, espacios, serán determinados por las condiciones espirituales y materiales de cada iglesia. A partir de aquí, se puede sostener, primeramente, que la base tangible del símbolo es quien lo expone a la percepción. La forma en que aparece estará dada por el contexto que le rodea. Sin embargo, la forma material del símbolo, se va convirtiendo, precisamente en este último por medio de la representación. La materia es cada vez más las categorías que le son adjuntas, se puede decir, pues, que el objeto es más su representación que él mismo.

Segundo, los símbolos se construyen en la realidad intersubjetiva (Berger y Luckmann, 2003). Al convertirse en unidades de significado asimilables para el humano y al exponerse ante otra subjetividad, los símbolos poseen la capacidad de arraigo en las relaciones humanas. En este sentido,

el rasgo que tiene aquí para nosotros principal importancia es el hecho de que sean fuentes extrínsecas de información. Por "extrínseco" entiendo sólo que —a diferencia de los genes— están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrollan sus diferentes trayectorias y al que dejan detrás de sí al morir (Geertz, 1991: 91).

La comprensión intersubjetiva y la manera en que es entendido el orden de las cosas, es la consecuencia de usar al símbolo como un molde para el entendimiento. Aunque la vida simbólica de la PIBP no termina en los rituales de la Cena del Señor y el Bautismo, los cuales

se presentan a continuación, sí constituyen dos momentos simbólicos determinantes en la vida de los congregados y en la marcación de la representación religiosa. Además, son estos dos los que están sujetos a la PIBP en su forma institucional, pues la interacción o intersubjetividad es mediada por ella.

La Cena del Señor es considerada la primera ordenanza de Jesucristo. La PIBP la conmemora, por lo menos, una vez al mes, sólo durante el culto dominical de mediodía. Cuando está por realizarse, la comunidad es informada con dos semanas de antelación por medio del folleto dominical.

El número de congregados al culto donde esta ordenanza se lleva a cabo, suele ser igual al de cualquier domingo, sin embargo, nuevos elementos aparecen en el templo. La mesa que se encuentra en el centro del templo, cuyo tablero deja leer “En memoria de mí”, la han dispuesto para la celebración del rito. Un mantel bordado en blanco la cubre. El atril que se encuentra de lado derecho de la mesa viste de la misma forma. Ahí mismo, un micrófono encendido espera.

En esta mesa hay alrededor de cinco recipientes plateados, que guardan en sí el pan que representará la carne de Cristo: una especie de bocadillo alargado, que fue preparado a la manera del pan ázimo, es decir, sin levadura, sólo harina y agua le componen. En igual número, están las charolas que, después de sus bordes, dejan ver vasitos desechables del tamaño de una pulgada, llenos de jugo de uvas. El nulo consumo de alcohol, por la importancia que entre los evangélicos tiene y por el lugar privilegiado que ocupa en las predicaciones primeras ante los conversos y la juventud bautista, es llevado hasta un momento ritual. Aunque en otras iglesias bautistas no sucede de esta forma, en la PIBP el vino es intercambiado por jugo de uvas, dado el amplio significado del “fruto de la vid” que aparece en la Biblia. Además, entre los congregados, algunos varones han sido alcohólicos y han controlado su consumo cuando aceptaron a Cristo, por lo que el cambio de sustancia se entiende como un gesto solidario y como la priorización de la comunidad sobre el individuo. El jugo, entonces, hará las veces de la sangre de Cristo. No obstante, para el evangélico, la Cena del Señor es una representación que reafirma su herencia cristiana. No se trata de un milagro: ni el pan se transformará en carne, ni el vino en sangre. La mesa no es altar, el Pastor no es sacerdote. No existe la transustanciación.

El culto comienza con su ritmo habitual. Uno de los congregados saluda a la audiencia, enuncia los himnos y anuncia la Cena del Señor, mientras el Pastor participa desde la parte superior del templo. Cuando terminan los cantos, el Pastor baja y se coloca en el atril. Así comienza la Cena del Señor. Después de él, se acercan los diáconos, cuyo número depende de su asistencia al culto de mediodía -a veces ocho, luego seis, pero nunca menos. También se acerca el Pastor auxiliar. Solemnemente, el Pastor rememora el pasaje bíblico de la última cena de Jesucristo con sus apóstoles, mientras todos los congregados siguen la lectura en silencio desde sus propias Biblias:

¹⁷El primer día de la fiesta de los panes sin levadura, vinieron los discípulos a Jesús, diciéndole: ¿Dónde quieres que preparemos para que comas la pascua? ¹⁸Y él dijo: Id a la ciudad a cierto hombre, y decidle: El Maestro dice: Mi tiempo está cerca; en tu casa celebraré la pascua con mis discípulos. ¹⁹Y los discípulos hicieron como Jesús les mandó, y prepararon la pascua. ²⁰Cuando llegó la noche, se sentó a la mesa con los doce. ²¹Y mientras comían, dijo: De cierto os digo, que uno de vosotros me va a entregar. ²²Y entristecidos en gran manera, comenzó cada uno de ellos a decirle: ¿Soy yo, Señor? ²³Entonces él respondiendo, dijo: El que mete la mano conmigo en el plato, ése me va a entregar. ²⁴A la verdad el Hijo del Hombre va, según está escrito de él, mas ¡ay de aquel hombre por quien el Hijo del Hombre es entregado! Bueno le fuera a ese hombre no haber nacido. ²⁵Entonces respondiendo Judas, el que le entregaba, dijo: ¿Soy yo, Maestro? Le dijo: Tú lo has dicho. ²⁶Y mientras comían, tomó Jesús el pan, y bendijo, y lo partió, y dio a sus discípulos, y dijo: Tomad, comed; esto es mi cuerpo (Mateo 26:17-26).

Luego, el Pastor hace una breve oración, que casi siempre pide al Padre un espíritu humilde para entender la conmemoración que se lleva a cabo. Regularmente, este es el momento en que se da una explicación teológica sobre el rito, recordando que en lo conmemorado 1) no sucede la transustanciación, sino que sólo es símbolo de la fracción del pan que Jesucristo llevó a cabo con sus apóstoles, 2) porque no se puede sacrificar al Cristo en este memorial una y otra vez, pues Él se dio de manera definitiva y única en la cruz. El Pastor sostiene: “No podemos estar sacrificando al Señor una y otra vez al Amado, nosotros creemos en el poder de la vida eterna del Señor”. 3) Sólo hubo doce apóstoles, por lo que el Pastor no se considera un sacerdote.

Se recomienda que sólo participen en la ingesta simbólica quienes ya han aceptado a Cristo, a los demás, se pide evitar su consumo. Sin embargo, cabe aquí una condición, si no se ha conocido a Cristo, pero se quiere hacerlo, se puede participar y esta participación tendría la connotación de rito de iniciación, la cual significaría el primer acercamiento a la sacralidad del encuentro con Dios. La participación en la Cena del Señor no está condicionada por la moralidad de los actos de los congregados. Todo pecado, aún siendo futuro, ha sido borrado

desde que el sujeto reconoció a Jesucristo como salvador, pues este le dio una salvación total, que del humano sólo requiere arrepentimiento, el cual se comunica a través de la oración o bien, de la Cena del Señor, que también puede ser signo de conciliación o búsqueda de una cercanía más íntima.

Mientras la Cena sucede, la música de piano se escucha a un volumen bajo y a ritmo lento. Después de haber hecho una oración que pide que los corazones de los congregados entiendan el símbolo y luego de haber hecho la explicación doctrinal, el Pastor se retira del micrófono, camina y se detiene en el centro de la mesa -este acto es uno de los más formales en toda la conmemoración, incluso de la vida ritual de la PIBP. Comienza a dar a los diáconos, uno a uno, de mano a mano, los recipientes que contienen el pan. Aunque el Pastor auxiliar está entre los diáconos, él no recibe bandeja, antes bien, se retira del derredor de la mesa y ocupa el costado izquierdo del Pastor titular. Los diáconos comienzan a repartir uniformemente los panes entre la asamblea, quien se halla de pie y en silencio, esperando que se acerquen a hasta su lugar. Casi todos los congregados participan de él y quienes deciden no hacerlo, levantan su mano, haciendo un gesto de evitación. En el micrófono el Pastor desarrolla el sentido de esta ordenanza e insiste a la congregación que reconozca el pan y al fruto de la vid como un símbolo cristológico; luego, a sentir su poder, el cual deviene de la conmemoración, es decir, de re-sentir aquello que los apóstoles vivían en el momento en que Cristo presidía.

Después de repartir el pan, los diáconos regresan a la mesa. El Pastor continúa la lectura bíblica que anuncia la repartición del vino:

²⁷ Y tomando la copa, y habiendo dado gracias, les dio, diciendo: Bebed de ella todos; ²⁸ porque esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada para remisión de los pecados. ²⁹ Y os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre (Mateo 26:27-35).

Esta vez, con el mismo protocolo y solemnidad, el pastor entrega a los diáconos las charolas que contienen los diminutos vasos. Los diáconos les reparten entre los congregados que ya han recibido el pan y que lo guardan entre las manos, esperando el momento en que las dos sustancias lleguen a toda la comunidad y que el Pastor les invite a consumirlas. Al retorno de los diáconos, el Pastor le entrega a cada uno el pan y el vino que han de consumir, al final, lo entrega al Pastor auxiliar. Luego de este gesto, el Pastor toma dos piezas para sí. Las palabras de exhortación que pronuncia en este momento del rito nunca son las mismas, pero siempre hacen referencian el memorial que se lleva cabo, a la vida eterna que Cristo

regaló a los hombres por medio de su sacrificio y al momento en que todos los cristianos han de celebrar esta misma cena, pero con la presidencia plena de Dios en medio de esta congregación, cuando baje a la Tierra por segunda ocasión. El Pastor finaliza diciendo: “Yo les invito hoy, hermanos, a comer de este pan y beber de esta copa, en memoria de nuestro Señor Jesucristo”.

Entonces, la asamblea come y bebe sin prisas, algunos de los congregados murmuran oraciones en solitario antes y después de consumirlos. La música de piano se oye con más fuerza en el templo. El Pastor interviene nuevamente para gritar a la comunidad “¡sintamos a Cristo en el corazón!”. La asamblea responde con un fuerte “¡Amén!” que devuelve el orgullo sentido por ser una congregación que respeta las ordenes divinas. Los diáconos se retiran y avanzan a la izquierda y a la derecha del templo. Los congregados guardan los pequeños vasos en los recovecos de las bancas, de los bolsillos del pantalón o de los bolsos de mano. Los congregados, que todo este tiempo estuvieron de pie, se sientan. El culto dominical, sigue su curso.

La segunda ordenanza es el bautismo, que es sin duda una de las prácticas que definen teológica e identitariamente a las religiones protestantes evangélicas, adscribiéndose casi por entero a la tradición reformatoria:

Convencidos de que la Iglesia debía ser una comunidad de creyentes que optaban libre y personalmente por la fe en Cristo, rechazaron la validez del bautismo de infantes y predicaban y practicaban el bautismo de adultos, por lo que fueron conocidos como anabautistas, o anabaptistas (rebautizadores) por volver a bautizar a adultos que ya habían sido bautizados cuando eran niños (Zalpa, 2014: 102).

Separados de los anabautistas y, por tanto, de la tradición de la Reforma, los bautistas adoptaron la práctica de un bautismo adulto, a ejemplo de Jesucristo cuando es bautizado por Juan en el río Jordán (Mateo 3, 13). No es considerado un ritual sacramental, pues, dado que es una ordenanza, no afecta la vida diaria del sujeto, por lo menos, no sobrenaturalmente, aunque sí de forma simbólica, en el sentido en que también es un memorial y necesita de un espacio, objetos, palabras y gestos que tienen la finalidad de establecer un vínculo con una realidad alternativa (Turner, 1969). Manifestarse a partir de estos elementos, convierte al bautismo en un ritual, específicamente, un ritual de paso -aún con la renuencia del Pastor auxiliar para definir así el acto, puesto que el concepto ritual se relaciona más con religiones étnicas, que para el bautista son diabólicas. Si bien es cierto que el bautista no concede consecuencias cotidianas a la realización de los memoriales, también es necesario entender

que la adultez del bautizado le confiere responsabilidades morales y éticas que no posee la infancia para el bautismo católico, por ejemplo.

El proceso de conversión que comenzó con la declaratoria de fe sobre la aceptación de Cristo como salvador, debe ser notorio para la comunidad, debe significar un cambio radical en la vida cotidiana del sujeto. El bautismo vendrá después de esta declaratoria y sólo si la comunidad observa dicho cambio en el sujeto. Esta categoría de aceptación de Cristo no abre las puertas a la membresía de la PIBP. Además de aceptar a Cristo, es necesario vivir el bautismo, si es que existe el deseo de participar de su democracia. Sólo así,

El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo es un estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones *vis a vis* otros de un tipo claramente definido y «estructural»; de él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tales posiciones (Turner, 1969: 102).

Los bautismos se llevan a cabo periódicamente, regularme de forma trimestral. Por medio de los folletos dominicales es anunciada la convocatoria donde se lee, por ejemplo: “Bautismos 18 de septiembre: Si usted desea bautizarse hable con el Pastor Nombre”. Hablar con el Pastor, como representante de la comunidad, es el momento que perfila a un verdadero postulante, aunque con poca frecuencia el bautismo es negado, ha habido casos en que se considera al sujeto congregado poco apto para la recepción bautismal, esto debido a consumo alcohólico, violencia, unión libre u otro pecado públicamente observable.

Además, este es el momento en que se informa y se inscribe a los candidatos al discipulado, que es un curso intensivo de formación bíblica donde el congregado aprende su manejo, conoce la estructura bíblica, asimila los Principios Bíblicos Bautistas que luego formarán la creencia del sujeto. Al postulante o discípulo, se entrega una hoja que contiene el nombre de los libros bíblicos y los números con los capítulos de cada uno de ellos. Esta hoja servirá para el control de la lectura bíblica, pues el discípulo irá tachando aquellos fragmentos que diariamente lea, de tal forma que, a la siguiente reunión de discipulado, se espera que el sujeto haya leído, por lo menos, un capítulo diario. La duración de este curso es de entre un mes y dos, depende del interés intelectual que el no bautizado muestre, del ánimo que proyecte sobre su encuentro con Cristo y del compromiso que su vida cotidiana refleje. Como la convocatoria y el discipulado se comienza en grupo, los bautismos también suelen darse en grupo, aunque existe la posibilidad que sólo una persona decida bautizarse en el periodo de tiempo establecido.

El rito del bautismo se realiza durante los cultos dominicales, como un apéndice de estos. Comienza en el momento en que el Pastor titular presenta al grupo de los que aceptaron a Cristo y ahora han decidido bautizarse. Aunque la vestimenta suele variar porque no es un elemento ritual estrictamente, la mayoría de los sujetos viste de blanco, algunos grupos hasta acuerdan usar túnicas de un mismo color, que les cubren desde el cuello hasta los pies. La edad de los postulantes o discípulos suele ser muy variable, desde adolescentes que apenas rebasan los diez años, hasta sujetos de sesenta o setenta años. En el mismo grupo suele haber presencia de mujeres y varones: algunas veces mayor número de varones, a veces, de mujeres.

De acuerdo con el Pastor auxiliar, no hay una edad fija, más bien se trata del momento en que la persona desee confesar públicamente que ha conocido a Cristo como su salvador. No obstante, entre la comunidad hay claros desacuerdos sobre llevar a cabo un bautismo recién acabada de cumplirse la primera década de vida, pues se considera que la aceptación de Cristo no puede darse de forma real, sino sólo fantástica. El Pastor sostiene que “a esa edad todavía crees en los Reyes, crees que hay cosas mágicas y estás confundido”, por esto mismo y bajo el criterio de autonomía, determinadas iglesias bautistas sólo llevan a cabo el ritual de paso a partir de los diez y ocho años en adelante.

En la elevación del templo, justo en el centro, se puede encontrar un portillo rectangular contorneado con remates arquitectónicos, el cual tiene un trasfondo. Entre ambos forman una pequeña cámara, el bautisterio. Desde el exterior, sólo se puede observar la pared que pone fin a la cámara, sin embargo, esta cuenta con aproximadamente un metro de profundidad. Esta cavidad, construida a manera de estanque, es llenada con agua el día que se llevan a cabo los bautismos. Por medio de una puerta lateral, a la que no tiene visibilidad la comunidad desde las bancas frontales, entran a la pila bautismal el Pastor titular, un diácono y el sujeto que será bautizado. Los primeros dos visten muy formales, de traje sastre y al entrar, sólo se desprenden de sus sacos.

Después del marco de la puerta por donde entran los sujetos rituales, hay algunos escalones que descienden hasta el agua. Cuando el bautizado le toca, debe dirigirse hasta el portal, que es el espacio por el que el resto de la comunidad observa lo que está sucediendo dentro de la cámara. Ahí lo esperan el Pastor y el diácono. Generalmente, el agua les cubre hasta los ombligos. El micrófono está preparado y sólo una cámara fotográfica está lista para

capturar el momento. Frente al micrófono, comienza un diálogo entre el Pastor y el congregado no bautizado aún:

Pastor: ¿Usted recibió a Cristo como señor y salvador personal?

Congregado: Sí.

Pastor: ¿Por cuánto usted está dispuesto a seguirle?

Congregado: Por toda mi vida.

Pastor: ¿Está dispuesto a seguir una vida de obediencia y de sometimiento a la voluntad de Jesús?

Congregado: Sí.

Pastor: ¿Y a dar testimonio en todas las partes donde usted viva?

Congregado: Sí.

Las palabras que el Pastor enuncia son distintas en cada realización bautismal, sin embargo, suelen ser muy parecidas en tanto que aluden a la aceptación de Cristo y al testimonio que como bautizado se compromete a dar. Igual sucede con los gestos y postura corporal de los sujetos rituales: el Pastor toma del brazo izquierdo de la mujer o varón y ella o él, instruidos previamente, lo doblan, de tal forma que su mano queda a la altura de su pecho, donde su antebrazo derecho está listo para ser tomado por su mano izquierda, a la altura de la muñeca. Ya cruzadas sus extremidades, los bautizados usan su mano derecha para tapar su boca y su nariz, buscando no absorber agua al ser sumergidos. En este momento, el Pastor con firme voz pronuncia:

Ya que ha recibido a Cristo como el Señor y Salvador de su vida, y para obedecer el mandato que él nos ha dejado, como siervo de Él, (entre tanto, el Pastor alza su mano derecha y la coloca detrás de la cabeza de la iniciada) yo la bautizo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Al término de estas palabras, los sujetos presionan su nariz, cierran sus ojos y con ligera fuerza del Pastor, son llevados hacia atrás, para ser sumergidos por entero, hasta la cabeza. La inmersión es momentánea, sólo dos o tres segundos. En este momento, el diácono interviene sutilmente para levantar al recién miembro e indicarle el camino de salida. Este acto se repite tantas veces como el número que forma el grupo de discípulos. Según el testimonio del Pastor auxiliar, tampoco esta fórmula es estrictamente necesaria. Ni siquiera es estricto bautizar en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, las únicas palabras que son obligatorias para toda iglesia bautista son aquellas que evidencien públicamente la aceptación de Cristo como salvador por parte del postulante.

Mientras sucede el bautismo, la comunidad reunida este domingo permanece en sosiego. No hay música ambiental, las familias de los bautizados pueden identificarse porque ocupan las primeras filas de las bancas y se interesan en ver lo que sucede con su persona querida. Sólo los diáconos, la esposa del Pastor y algunas mujeres de la unión que la acompañan, tratan de atender cualquier gesto de llamado de los tres sujetos rituales, en caso de que hiciera falta algún objeto o atención.

Cuando todos los postulantes se convierten en los nuevos miembros, es decir que ya han sido bautizados, el Pastor y el diácono salen de la cámara. Las mujeres y diáconos que aguardaban para apoyar, acuden a la habitación contigua donde han dispuesto toallas para que los sujetos rituales sequen sus cuerpos. Cada bautizado ha traído consigo una muda de ropa, la cual utilizan antes de volver a ser presentados ante la asamblea como parte de la membresía. Mientras esto sucede, frente al bautisterio el coro canta alabanzas y dirige oraciones cortas que dan gracias al Señor por los nuevos integrantes, quienes minutos más tarde reaparecen. El Pastor pide a la comunidad alegrarse, puesto que celebrar un bautismo es signo de obediencia a Cristo, pues se cumple el objetivo de evangelización y expansión de la iglesia local.

Entre la membresía, el bautismo de nuevos hermanos e, incluso, la remembranza del propio, evoca y provoca una especie de motivación evangelizatoria, en la que se mezclan argumentos teológicos y emocionales. Se dice:

Nosotros creemos en el bautismo por inmersión. Así es como debe ser, la palabra bautismo viene del griego y significa sumergir. Entonces lo que se hace es que lo sumergen a uno, para que esto pruebe que uno nace a una vida nueva después de haber estado sepultado.

Genaro, por ejemplo, decidió usar sus brazos como herramientas gestuales para explicar qué simboliza el bautismo. Este varón puso su antebrazo a la par de la superficie de la cama donde se hallaba sentado, mientras decía que el sumergimiento bautismal representa estar en la sepultura; en este momento, teniendo como eje su codo, bajó su mano, la puso por debajo de la superficie de la cama. Cuando habló del resurgimiento, es decir, de la vida nueva que se experimenta luego del bautismo, sin mover su codo, colocó su mano de forma perpendicular a la cama. Sin embargo, Genaro sostuvo que, aunque es una celebración tiene un sinigual valor armónico, este acto sólo es un símbolo, porque el cambio vital verdadero, conlleva un proceso longevo.

Mostrarse como bautizado es hacer un compromiso público, cuyo objetivo es tener efectos en el diario vivir, a través del compromiso público y no de la magia del símbolo. En su testimonio, el hermano Genaro decía que no era necesario haber tenido una vida dura o muy pecadora, la cuestión, más bien, era aceptar la felicidad y la libertad de que ni aún los pecados más graves le dejarían fuera de la presencia definitiva del Señor. Genaro reconoce que este compromiso, en su momento, le había convertido en una persona más paciente, entendida en que, todo cuanto hiciera después de su bautismo, sería ejemplo para los hermanos en la iglesia y para las personas en general.

Entonces, el bautismo es para la comunidad un rito que le define en más de un sentido:

- Es la consolidación exitosa de la labor misionera de la iglesia.
- Al ser un ritual de paso, el congregado se convierte en miembro de la asamblea, por lo que ahora, además de congregarse, participa de la democracia de la PIBP, pues ahora tiene voz y voto durante las juntas de negocios.
- El congregado hace un reconocimiento público de su representación religiosa y se compromete a lograr un cambio personal. Sin duda, es este uno de los momentos que marcan la biografía del sujeto y que se atiende como condición de la vida cotidiana del bautista.
- Con el reconocimiento público, comienza a vislumbrarse el peso que la comunidad de la PIBP ejerce sobre la representación que el sujeto comienza a objetivar, así como de las consecuencias prácticas.
- Finalmente, constituye un criterio de distinción: aquellos congregados que, a pesar de tener mucho tiempo en la comunidad, deciden no bautizarse, adquieren un status inferior a los bautizados, puesto que son vistos como sujetos desconfiables, dado su pobre compromiso pobre comunitario.

Desde luego, los rituales que la iglesia bautista realiza tienen origen teológico -como se dijo antes-, son considerados las únicas representaciones que Jesucristo ordenó realizar en su memoria. La negación del carácter sacramental y la acentuación de encontrar en este ritual una instrucción divina, instituida por Cristo, anima a entender al bautismo y a la Cena del Señor desde la mirada de Herviu-Leger, que muestra al acto ritual como “el acto de hacer memoria (anamnesis)” (2005: 204), es decir, hacer la repetición de aquellos actos que perpetúan el linaje, al tiempo que se recuerdan los ritos fundacionales. Así, las ordenanzas

hacen clara referencia al linaje cristiano, a la memoria, al pasado fundacional plasmado en el Nuevo Testamento y que actualmente, busca ser recordado.

2.2 Aproximación a la teoría de las representaciones sociales

2.2.1 ¿Qué son las representaciones sociales?

El nacimiento de las representaciones sociales estuvo marcado por una constante crítica sobre la autenticidad del término y de su propuesta en general. Sus similitudes con otras teorías psicológicas orillaron a Moscovici a enunciar las peculiaridades de su planteamiento, la forma vanguardista de entender a la realidad psicológica como producto de las interacciones sociales e históricas y no como una realidad puramente individual y, por ende, a la psicología social como un territorio de diálogo interdisciplinario (León, 2004). De esta forma, desde su tesis doctoral, Moscovici (1979), “Psicoanálisis, su imagen y su público”, argumenta que la representación social no puede ser comparada con otras teorías psicológicas, ya que ellas tienen como base epistemológica una ciencia predictiva y cognitivista, en las que, en vez de vislumbrar el exterior –lo social- como elemento influyente, se antepone la explicación individualista y descontextualizada.

Otra de las teorías con las que han sido comparadas las representaciones, es la de *habitus* de Bourdieu (2008). No obstante, Wagner y Hayes (2011) encuentra el alejamiento teórico en “la conciencia de la idea social” (Wagner y Hayes, 2011: 71). Es decir, no hay nada inconsciente en el discurso de la sociedad y, por tanto, nada que lo sea, podrá formar parte del análisis de las representaciones. El sujeto necesariamente conoce el discurso social y a su favor es que lo emplea. Mientras que en el *habitus*, el sujeto adquiere un papel más pasivo, sólo como reproductor del discurso que le circunda.

De esta manera, Moscovici (2011) argumenta que, la propuesta de las representaciones sociales es auténtica en tanto:

1. Los objetos y sujetos, las creencias y la información sobre la realidad con la que nos relacionamos, no son objetivos. Aquello que conocemos tuvo como vía a los otros con los que nos rodean desde nuestra infancia, es decir, lo que aprendimos tuvo como emisores a sujetos ya culturizados y seremos nosotros instrumento de transmisión de estos conocimientos. Se puede inferir, entonces, que el conocimiento invertido en las representaciones responde a lo que intersubjetivamente es establecido como realidad.

2. La calidad del conocimiento. El sistema por medio del cual las representaciones acceden a la realidad tiene criterios que se alejan de los intereses y del rigor científico, por lo que su conocimiento puede ser falso, incongruente e impreciso. Sin embargo, forma parte de un acuerdo social y de códigos compartidos por los sujetos, que hacen posible la interacción. El rigor del sentido común nace de tener a la vida cotidiana como criterio.
3. Este sentido común tiene lógica propia: alrededor de él se gestan creencias, imágenes o conceptos específicos que pertenecen a sujetos –individuales y colectivos- de una cultura particular y que tienen la función de explicar la realidad en que estos se desenvuelven, tanto interpretar lo sorprendente o desafortunado, como predecir el comportamiento de los otros y someterlos a juicio.
4. Las representaciones sociales constituyen un esfuerzo por reivindicar al sujeto común en las ciencias sociales y el papel que este ha tenido en la teoría. El sentido común, con sus propias reglas, es campo de acción para los sujetos comunes, incluso para aquellos que se especializan en algún área de conocimiento, puesto que “si un individuo fuera entrenado para convertirse en especialista en todas las áreas de su vida cotidiana, ello resultaría en un enorme estrés” (Moscovici, 2011: XV). Es la ciencia popular y el hombre de la calle, que no tiene pretensiones de conocer formalmente ni de convertirse en experto, el motivo de estudio de las representaciones, considerando las entidades influyentes, tales como el arte, la ciencia o la religión.

Al plantearse lo anterior, las representaciones sociales marcan distancia no sólo frente a la teoría psicológica de la década de los ochenta, sino también de la teoría sociológica y antropológica. Para Jodelet (2008) la consideración de esta teoría, ha constituido la integración de análisis sobre los factores psíquicos que median simbólicamente y políticamente la formación y estructura de la identidad de los sujetos en autores como Godelier o Descola. Para Álvarez (2004) el carácter interdisciplinario de las representaciones sociales estuvo presente desde su comienzo, ya que el término social deviene de la antropología, la sociología y de la influencia que Moscovici tuvo de la historia y de la filosofía, además de adentrarse a una realidad típicamente tratada por estas ciencias como lo es la realidad de la vida cotidiana, tan impregnada de la cultura.

En su obra inicial, Moscovici (1979) es impreciso a la hora de definir a las representaciones, el motivo que recalca para justificarse es la incapacidad de contener la realidad social en una definición teórica. Así, deja una especie de comodín, que permite a los trabajadores de la ciencia completar el concepto de acuerdo a la realidad estudiada y conforme a su creatividad. No obstante, se mostrarán los esbozos conceptuales de esta tesis doctoral.

Mostrar la manera en que se encarnan los conocimientos formales en la sociedad y el proceso en que son apropiados y convertidos en sentido común, regresar al sujeto común su status cognoscente, es la razón que pondera Moscovici (Marková, 2011) para retomar el concepto de representaciones sociales.

Moscovici (1979: 33) propone que las representaciones sociales son:

Conjuntos dinámicos, su característica es la producción de comportamientos y de relaciones con el medio, es una acción que modifica a ambos y no una reproducción de estos comportamientos o de estas relaciones, ni una reacción a un estímulo exterior dado (...) No los consideramos “opiniones sobre” o “imágenes de”, sino “teorías” de las ciencias colectivas *sui generis*, destinadas a interpretar y a construir lo real.

Cuando el sujeto se enfrenta por primera vez a un objeto, le provoca incertidumbre. Su incapacidad para definirlo o de asimilarlo con otro objeto, le crea la necesidad de apropiárselo, traerlo al mundo de lo familiar. Aquí comienza un proceso de asimilación, que se desarrollará más tarde bajo el concepto de objetivación, en el que el primer objeto es reemplazado por la interpretación –representación- de este mismo. Moscovici (1979: 35) considera que “la transformación de un conocimiento indirecto en un conocimiento directo, es el único medio para apropiarse del universo exterior”.

En un segundo momento, Moscovici (1979) deja ver que las representaciones no sólo tratan los aspectos mentales o cognitivos de la vida social, sino que introduce los comportamientos como forma práctica de la teoría y sitúa este nivel comportamental contextualmente, es decir, tanto el conocimiento como la práctica están dirigidos a otros objetos; objetos que también son emisores tanto de prácticas como de cogniciones o significados.

Esta definición produjo una separación en el entendimiento de las representaciones sociales (Banch, 2000). La autora identifica por lo menos tres importantes líneas de abordar esta teoría. De corte sociológico y enfocada en las condiciones que les dan a luz está la corriente liderada por Willem Doise. La siguiente, nombrada por Banch (2000) como

“estructural”, se concentra mayormente en los aspectos cognitivos y psicólogos que estructuran las representaciones y clasifican los elementos que las forman, de tal manera que postula una división entre los componentes de mayor relevancia y significado, los cuales sitúa en un núcleo central; y aquellos que son modificables e intercambiables para diferentes representaciones. Su metodología es esencialmente positivista y de corte cuantitativo, corre a cargo de Jean Claude Abric, quien define a la representación como “producto y proceso de una actividad mental por la que un individuo o un grupo reconstituye la realidad que enfrenta y le atribuye una significación específica” (Abric, 2001: 6).

Esta definición deja ver el peso que tiene la actividad cognitiva del sujeto, y traduce en términos conductuales las consecuencias de dicha actividad. Por su parte, Flament (2001) propone una definición bastante sencilla, que también tiene como soporte la capacidad cognitiva subjetiva: la representación social “es un conjunto organizado de cogniciones” (Flament, 2001: 17). La intención de proponer una definición que se eleve estructuralmente y que desaparezca al sujeto que la construye, es mostrar su desacuerdo respecto a la debida homogeneidad de la población que genera una representación.

Tratadas de forma estructural, Moscovici (2000) y Flament (2001) proponen que las representaciones tienen una doble función. Por una parte son prescriptivas porque contienen el “deber ser” para el sujeto, respaldadas por una tradición cultural y normativa que precede al sujeto contemporáneo. Por otro lado, las representaciones contienen al objeto ya categorizado, es decir, las representaciones son descriptivas, pues son juicios, evaluaciones y adjetivaciones que los sujetos obtienen y dan sobre su entorno.

Flament y Abric (2001) han trabajado en dar a conocer el sentido cognitivista de las representaciones, sin embargo esta no es la única forma de entenderlas – en favor del ejercicio antropológico que aquí se lleva a cabo. Banch (2000) propone un tercer enfoque llamado procesual; que mantiene una línea tradicional, en el sentido que conserva los postulados básicos de la escuela francesa que encabeza Denise Jodelet. En esta vertiente halla espacio la presente investigación, pues se considera que al ser vista como un proceso, considera al sujeto como parte de su contexto, no lo aísla ni lo reduce a su capacidad cognitiva. Mantiene el diálogo estrecho con las condiciones culturales, sociales, económicas, políticas e históricas que rodean al sujeto y, por tanto, a la misma representación. Promueve un acercamiento hermenéutico hacia el sujeto, pues, de esta forma, se deja sentir su creatividad simbólica,

significante y lingüística. Tiene su base en el pensamiento constituyente de la representación y metodológicamente, favorece los tratamientos cualitativos, específicamente etnográficos.

A partir de esta línea procesual, en 1984, Jodelet sostenía que las representaciones sociales son “una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento social” (Jodelet, 1984: 473). Después, esta misma autora agrega que las representaciones sociales, además de ser una explicación para la vida cotidiana, son el espacio que resulta de la vinculación de las condiciones sociales, intelectivas, culturales, institucionales, cognitivas, etcétera, de la sociedad concreta en que se desenvuelve determinado sujeto, de la posición que este ocupe, dependerá el contenido de sus informaciones y, por tanto, del sentido común que sea desarrollado. La información que le permita caminar sin retraso en la cultura, será el que por sus consecuencias prácticas, prime en la conformación de una representación.

Aun cuando esta visión procesual ha sido sinónimo de una corriente culturalista en el estudio de las representaciones, también hay autores que definen desde esta línea, posturas cognoscitivistas. Este es el caso de Romero (2004) que define a la representación como “un conjunto de conocimientos, de actitudes y de creencias concernientes a un objeto dado. Comprende, en efecto, los saberes, las tomas de posición, las aplicaciones de valores, las prescripciones normativas, etcétera” (Romero, 2004: 21). En esta conceptualización aparece nuevamente el carácter prescriptivo de las representaciones, sin embargo, el autor también rescata la posición del sujeto frente al objeto, desde su forma identitaria, hasta la forma en que establece las interacciones con otros sujetos y otras representaciones.

Desde esta perspectiva, también aparece la definición de Wagner y Hayes (2011: 69):

El primer aspecto que caracteriza a las representaciones sociales es como una “imagen”: a) estructurada, b) cognitiva, afectiva, evaluativa y operativa, c) metafórica o icónica, de d) los fenómenos socialmente relevantes. Estos pueden ser eventos, “estímulos” o “hechos” e) de los cuales los individuos son potencialmente conscientes y los cuales son f) compartidos por otros miembros del grupo social.

El autor sostiene que la estructura da las afirmaciones que el sujeto hace sobre el objeto, a manera de constructo teórico, que no se basa únicamente en la racionalización, sino que tiene una carga afectiva, la cual posibilita que el sujeto considere útil el conocimiento que alrededor del objeto se forja, pues el afecto se refleja en el cuerpo y en la palabra cotidiana de aquel. El carácter metafórico se obtiene de la sustancia simbólica de las representaciones. Para el autor, no es lo mismo enunciar un gato, que un gato negro, puesto

que este último está construido simbólicamente. Para finalizar, el autor polemiza sobre el carácter social de las representaciones, distanciándose de lo que propone Moscovici (1979, 2000), puesto que sostiene que este rango es alcanzado solamente por aquellas ideas que logran traspasar su propia cultura y adherirse a otros grupos.

Sin embargo, Wagner y Hayes (2011) no logra la transición disciplinaria que habita a las representaciones sociales, puesto que sostiene que ellas se manifiestan por medio de imágenes. La fuerza que este autor coloca en la memoria icónica de los sujetos es la base de su propuesta teórica. La propuesta de religión como representación social, rebasa los límites de la imagen, aún en su sentido metafórico y afectivo. Si se considera a la religión como una representación, habrá esta de ser vista como un sistema de símbolos (Geertz, 1991), que por su esencia cubren las necesidades intelectivas de los sujetos y que, por su base motivacional y anímica, se extiende a la práctica: cuerpo y palabra, como sostiene Wagner y Hayes (2011), o “sustancia práctica” y “sustancia simbólica”, en términos de Moscovici (1979); o bien, de la forma en que Álvarez (2004) les refiere: creencias de sentido común que dirigen la acción del sujeto, tanto al individual como al comunitario. Así, las representaciones sociales son definidas a través de Jodelet (2011:134) quien sostiene que:

Corresponden a una forma específica de conocimiento, el conocimiento ordinario, que es incluido en la categoría del sentido común y tiene como particularidad la de ser socialmente construido y compartido en el seno de diferentes grupos. Esta forma de conocimiento tiene una raíz y un objetivo práctico: apoyándose en la experiencia de las personas, sirve de grilla¹¹ de lectura de la realidad y de guía de acción en la vida práctica y cotidiana.

Así, las representaciones sociales son conocimiento, pero uno peculiar, ya que no tiene los mismos objetivos que la ciencia, ni busca una metodología objetiva. Un conocimiento es representación social en la medida en que encuentra como matriz la sociedad y es reconocido e interpretado por ella como “verdadero”, para lo cual, se vale de la comunicación, la educación, las tradiciones, los escenarios compartidos las experiencias, etcétera, como forma de producción y mantenimiento (Jodelet, 1984). Pero, al igual que en la definición moscoviciana, el conocimiento puede traducirse en prácticas, encaminadas a producir efectos en el contexto que el sujeto tenga como escenario.

¹¹ La expresión original en francés: *grille*. Cuya traducción también puede ser “modelo”.

2.2.3 Aprender a ser bautista: la objetivación y el anclaje como adquisición de sentido.

En el momento en que la Palabra llega al corazón del congregado, es decir, cuando el sujeto acepta a Cristo como salvador, la representación religiosa sostenida hasta este momento, cambia su textura. Dado que la aceptación de Cristo se da con regularidad en sujetos previamente religiosos -que si bien no formaban parte de alguna iglesia, sí se reconocían como creyentes en Dios-, no constituye la introducción a un sistema simbólico, sino la regularización de este, a través de la nueva experiencia. El nuevo conocimiento o estado anímico, que se postula como verdadero, busca concretarse en la práctica. Es el sujeto converso, el congregado que aún no es bautizado, el cuerpo que esta nueva textura interpelará y que comenzará a ser regularizado por ella.

Esta es la enseñanza del Pastor: la Palabra ha transformado radicalmente a personas. En su testimonio las transformaciones cobran legitimación y es por esta vía que no sólo el converso halla sentido a su nuevo marco religioso. También para el congregado bautizado, también para el bautista de segunda generación, se legitima su sistema simbólico. La ubicación del templo de la PIBP ha dispuesto el contacto con los comerciantes que a sus afueras trabajan. Este es el caso de María, vendedora de frutas de la ocho poniente. A esta mujer, que rebasaba los cuarenta años, llegó el mensaje salvador del Cristo por medio de uno de los hermanos de la PIBP, cliente de su negocio, que tenía la intención de predicarle, pero cuya técnica había sido callar hasta el momento en que ella le cuestionara. Después de meses de paciencia y silencio evangélico, la mujer se interesó por el itinerario de la iglesia. El hermano, considerando esto como un fruto de su oración, le ofreció reunirse con ella algún día de la semana para hablarle puntualmente de Cristo. María postergó su reunión, alegando que su trabajo le consumía toda la jornada y que le era imposible concentrarse.

Así sucedió hasta que el hermano le propuso hablar ahí mismo, debajo de la enorme sombrilla que María colocaba para cubrirse del sol y de la lluvia, mientras vendía. La mujer aceptó. Conforme pasaban los días esta actividad se repetió. Cada vez, ella se mostraba más interesada, al punto tal en que recogía su puesto antes del horario establecido. Al cabo de unas semanas, sugirió al hermano abrir las puertas de su propia casa e invitar a algunos vecinos. La empresa no tuvo éxito, sin embargo, la mujer continuaba comprometida. Así pues, anunció al hermano que comenzaría su discipulado con el afán de bautizarse. Aunque

el hermano se hallaba feliz por esta decisión, no pudo pasar por inadvertido lo siguiente: la casa de María, ubicada en Cholula, estaba llena de imágenes de vírgenes y santos. Se trataba de un hogar común entre los mexicanos: “De este modo, los mexicanos pueden sentir que se hallan insertos espiritualmente en una red de imágenes sagradas que cubre y protege todo el territorio nacional” (De la Peña, 2004: 34).

Sin embargo, una de las máximas en las que el evangelismo se ha empeñado en rechazar, a manera de diferenciarse de los católicos y de exhibir lo que para ellos es una falta grave a la Palabra, es el pecado que habita en la idolatría de imágenes, pues según la comunidad, de ello dan testimonio los libros bíblicos de Números y 1 Reyes¹². En obediencia a esta iconoclasta disposición divina, el templo de la PIBP muestra, como sinónimo de estética, una estancia impecable que exhibe en sus muros coloridos arreglos florales, que cada domingo se renuevan y suponen las responsabilidades ordinarias del ministerio de ornato. Las imágenes que de Cristo se proyectan durante el culto Dominical, conservan un objetivo pedagógico: clarificar o estimular visualmente la predicación. Sin embargo, en la secuencia del programa Power Point que se proyecta, una de cada cinco diapositivas contiene dichos estímulos. La gráfica religiosa del bautista, a esto se reduce.

Los hermanos que conocen la historia de María, relatan cómo divirtió al hermano la cara de la mujer cuando le dijo que debía deshacerse de toda imagen: un rostro de sorpresa, de incertidumbre. Si esta situación divertía al hermano es por la dificultad del católico converso para distinguir lo diabólico que habita en la idolatría de estas imágenes. Deshacerse de ellas, constituye una de las pruebas máximas de aceptación y amor a Cristo, así como de una firme voluntad de seguirle. Se cuenta que, días después, la hermana llamó a un taxi, en él metió todas las figurillas que cupieron y tomó rumbo hacia el templo. Aunque el hermano la esperaba ahí, no conocía la intención de María, quien llegó a la puerta de la PIBP. Algún otro hermano le recibió, sin embargo, la mujer esperaba que, a quien había divertido su cara, supiera de su verdadero compromiso. Así que, cuando aquel llegó al recibidor de la iglesia le esperaba María, rodeada de las figuras de yeso. Estando ahí ambos, ella le invitó a romper uno a uno todos sus ídolos. El hermano, conmovido comenzó a llorar y entre los dos arrojaban

¹² “Echaréis de delante de vosotros a todos los moradores del país, y destruiréis todos sus ídolos de piedra, y todas sus imágenes de fundición, y destruiréis todos sus lugares altos” (Números 33: 52). O bien, “sino que hiciste lo malo sobre todos los que han sido antes de ti, pues fuiste y te hiciste dioses ajenos e imágenes de fundición para enojarme, y a mí me echaste tras tus espaldas” (1 Reyes 14: 9).

al piso aquel conocimiento previo, aquel marco religioso que procuraba en María la tenencia de representaciones celestiales de yeso.

Este relato forma parte del dominio común de la iglesia, es enriquecido por más de un sujeto y se le considera “una experiencia hermosa”, que muestra el real cambio de la persona, la perseverancia del hermano al predicar y el favorecimiento divino. Quien cuenta este acontecimiento, le señala como uno de los más conmovedores desde su congregación.

Este acto condensa la legitimación de la comunidad. El carácter histórico de las representaciones exige establecer el proceso mediante el que un objeto de producción de conocimiento formal alcanza la reinterpretación de la cultura. Para hacerlo, se tiene que partir de la incertidumbre que gesta la aparición de un nuevo objeto o de uno que, aunque longevo, no alcanza a ser asimilado por el bagaje cultural de los sujetos. Esta incertidumbre, según Duveen (1998) surge de los rompimientos que se generan en la cultura producto de los cambios en los paradigmas ideológicos. De ahí, surge lo extraño, aquello que genera desasosiego y que obliga al sujeto a traerlo al plano de lo familiar, es decir, al plano de la cultura propia: “así como la naturaleza rechaza el vacío, la cultura rechaza la ausencia de sentido” (Duveen, 1998:467)

Así, la reinterpretación de los conocimientos formales pasa por dos procesos, la objetivación y el anclaje (Moscovici, 1979). El primer proceso comienza cuando el objeto aparece como una realidad significativa para el sujeto y, por este interés, trata de darle sentido. Lo que se percibe, se traduce o se regulariza por medio de la experiencia del sujeto. Ese es el tránsito normal de cualquier objeto, ser conocido culturalmente. En Berger y Luckmann (1997) la objetivación puede ser entendida desde la conciencia y la toma de sentido:

El sentido es conciencia del hecho de que existe una relación entre las varias experiencias. Lo contrario es también cierto: el sentido de las experiencias -y, como veremos, de las acciones- debe construirse a través de las funciones «relacionales» de la conciencia. Es posible relacionar la experiencia actual, en un momento dado, con otra del pasado inmediato o distante. Generalmente cada experiencia está relacionada no con alguna otra, sino con algún tipo de experiencia, un esquema de experiencia, una máxima, una forma de legitimación moral, etcétera; obtenidos de muchas experiencias y almacenados en el conocimiento subjetivo o tomados del acervo social del conocimiento (Berger y Luckmann, 1997:32).

Existe, entonces, en esta toma de sentido, un doble movimiento. Por un lado, la subjetividad media entre el conocimiento social y la nueva experiencia; por otro lado, asimilar lo novedoso implica la transformación y expansión de este conocimiento, que

Moscovici (1979) considera una regeneración inagotable de la cultura. Este doble movimiento genera la naturalización y la clasificación de lo novedoso, incluso después del primer contacto con el objeto, pues la objetivación tiene que ser vista como un proceso en esta regeneración cultural. En la naturalización se produce la familiarización con el exterior y se comienza con la insolubilidad entre el sujeto y el objeto, pues el primero hace una especie de extensión de sí cuando naturaliza. Al objeto se le otorgan funciones y definiciones que sólo tienen sentido en el contexto del sujeto. La clasificación corresponde a la posición en que el objeto novedoso es colocado en la organización simbólica que el sujeto posee de su realidad. De esta manera, se reducen las incoherencias o se da explicación a las contradicciones que este objeto plantea al sistema simbólico el que se introduce.

Álvarez (2004) divide el proceso de objetivación en tres momentos. El primero está compuesto por todas las informaciones que el sujeto recaba del objeto, sea por el propio contacto con el objeto o por la interacción con otros sujetos, quienes también contextualizan y descontextualizan esta información. El segundo momento es la determinación de las categorías inamovibles del objeto. Es decir, definir qué características en conjunto hacen que este objeto sea justo este y no otro, lo que tiene repercusiones en la estructura de la representación social. En términos de Abric y Flament (2001) son estas características inamovibles las que formarán el núcleo duro de la representación: no son contextuales pues son para el sujeto, el objeto mismo, en caso de que se modifiquen, se tratará de la transformación total de la representación; aquellas categorías que sean prescindibles en su descripción, formarán el sistema periférico de la representación y su aparición dependerá del contexto, por lo que de esto último depende el grado de adaptación y la resistencia que una representación sostenga frente al cambio cultural o el salto de una cultura a otra.

Como tercer y último momento de la objetivación, Álvarez (2004) presenta la naturalización, que es la representación misma y por tanto, el momento culmen de la objetivación. La representación, en este punto, es el fenómeno mismo. El asunto de las imágenes religiosas que rompe María en la entrada del templo de la PIBP, además de ser símbolo de su entrada a la verdad hallada en Cristo y de convertirse en un elemento en la conformación de la representación religiosa del bautista, es uno de los momentos culmen de cambio, que muestra el compromiso que le generó la aceptación de Cristo para los congregados. Sin embargo, para Genaro “la cosa que se siente en el pecho, la alegría, las

ganas de predicarle a todos, que todos sepan” puede ser malentendida en un inicio, sobre todo cuando se está por recibir el bautismo.

Él cuenta cómo el tiempo y el crecimiento espiritual que ha obtenido en la Palabra, es decir, después de un largo proceso de familiarización con el objeto, ha obtenido una perspectiva distinta sobre las acciones que cometió al inicio de su congregación. Al inicio de su proceso de conversión -momento en que son presentadas las citas bíblicas de contraste, o sea, aquellas donde se muestran los “errores” teológicos de los católicos, de otras congregaciones, de lo diabólico de las religiones étnicas y de las tradiciones que tienen ese origen- asistió a casa de su madre, esperando que la posada que había dado lugar a la reunión familiar, hubiera terminado. Cuando Genaro llegó no fue así. El rezo del rosario continuaba y su madre le invitó a pasar, pero Genaro se negó a hacerlo, para mostrar su desacuerdo con lo que allí se hacía. Cuando el rosario acabó, Genaro entró a la casa y las primeras palabras que salieron de su boca fueron de burla:

Yo sí les dije que para qué hacían eso, yo estaba enojado, porque no me daba cuenta que la forma de verdad, o sea, lo que el Señor busca verdaderamente es hablemos de Él pero bien, con educación, con alegría, hasta con amor, y pues les dije, mira que hasta me pongo rojo, sí les dije que yo podía sentarme ahí en el nacimiento y que no me iba a pasar nada, eso era grosería, yo no tenía porque, porque hacer eso, menos en la casa de mi mamá.

La reacción de quienes allí estaban no se hizo esperar. Pareciera que entre sus familiares, criados y afianzados en el catolicismo, revivían los prejuicios que a mediados del siglo antepasado existían en contra del protestante:

Así muchos mexicanos creían muy seriamente que los “protestantes eran unos paganos o algo peor, que se recreaban en orgías sexuales como parte de sus ritos religiosos, que practicaban las misas negras y cometían diferentes tipos de sacrilegios” parece que tales juicios falsos o calumnias malintencionadas todavía fueron fomentados, con el incremento de la actividad de los evangélicos, por el clero y la jerarquía, pues todavía en 1959 se podía leer en panfletos oficiales (Prien, 1985: 771)

Este momento marcó la relación de Genaro con su madre y, también, con sus hermanos. Ninguno de ellos se muestra interesado en escucharlo, dos de sus hermanas le cerraron las puertas de su casa, por lo que, desde ese tiempo hasta hoy, Genaro ha buscado resarcir las relaciones que este comentario dañó y aunque ha podido entablar el diálogo, ellas le han condicionado: no se habla de religión. Esta es la fuerza con la que el cambio de representación religiosa llega a la vida de un recién converso: el rompimiento con los lazos

de crianza genera la reestructuración de estos. Hechos como este son parte de la segunda etapa en la formación de una representación social, el anclaje.

Moscovici (1979: 121) sostiene que “la objetivación traslada la ciencia al dominio del ser y el anclaje la delimita en el del hacer”. Es decir, aquello que fue novedoso y que ya ha sido domesticado, en esta etapa se convierte en algo útil. El anclaje es la potencialización práctica del conocimiento adquirido. Es el sentido común traído al ritmo de la cotidianidad. En el sentido que Farr (1986) lo expresa, el anclaje es la materialización del conocimiento, aunque para el congregado no se trata solamente de un conocimiento cuya comprensión ocurre a nivel cognoscitivo o intelectual: el anclaje es también la concreción de la fuerza anímica sentida, ya el rompimiento de imágenes lo anunciaba. Así entendido el anclaje, se puede afirmar que en estos dos procesos –objetivación y anclaje- habitan las sustancias práctica y simbólica de las representaciones.

El anclaje es pues, llevado al terreno de lo cotidiano, donde la representación se realiza. Si bien, esto será desarrollado en el tercer capítulo, primero se habrán de entender las bases teológicas y comunitarias que le componen. El elemento central en la representación religiosa del bautista descansa en alcanzar la salvación por medio de la aceptación de Cristo. Esta afirmación rechaza que las buenas obras, es decir, las acciones humanas, conducirán al cielo; este planteamiento teológico, también funciona en sentido inverso, o sea, que las malas obras tampoco negarán la entrada al paraíso.

Esto no quiere decir que no existan exigencias de comportamiento por parte de la comunidad a los congregados, sobre todo los no bautizados, quienes por medio del discipulado son supervisados por los hermanos que acompañan su proceso de conversión. Aunque, los congregados que han sido bautizados figuran en la mirada comunitaria y son corregidos por ella cuando se cree amenazada la conducta cristiana, no son su principal objetivo. Esta vigilancia hacia el congregado se emprende motivada por las palabras que aparecen en el evangelio de Mateo¹³ que, al tiempo que aseguran a la comunidad como

¹³ Que sostiene: ¹⁵ Por tanto, si tu hermano peca contra ti, ve y repréndele estando tú y él solos; si te oyere, has ganado a tu hermano. ¹⁶ Mas si no te oyere, toma aún contigo a uno o dos, para que en boca de dos o tres testigos conste toda palabra. ¹⁷ Si no los oyere a ellos, dilo a la iglesia; y si no oyere a la iglesia, tenle por gentil y publicano. ¹⁸ De cierto os digo que todo lo que atéis en la tierra, será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra, será desatado en el cielo (Mateo 18, 15-22).

testigo, también niegan el poder de sólo un individuo para condenar o negar el acceso al cielo, tal como lo asegura la teología católica.

Por tanto, el anclaje marcará una distinción entre los congregados: la vida cotidiana se convierte en el criterio que divide a quienes merecen el bautismo y quienes no, entre los hermanos que serán ejemplo para el no evangélico en las brigadas de evangelización y quiénes no. Al preguntar al hermano Héctor sobre cuáles son los cambios que se espera de una persona que ha conocido a Cristo, él responde que Dios “hace emerger una nueva persona”, no el hombre con su propósito de cambiar, sino el propósito divino. Para explicarlo se apoya en una de las cartas de Pablo que versa sobre la fidelidad de Dios y la gran misericordia, siendo éste capaz de trascender la inconstancia humana.

Por lo tanto, una persona nueva busca lo bueno, se aleja de aquello que puede corromper su alma, pues “el alma vale más que cualquier placer”; este nuevo congregado, se convierte en santo¹⁴ -un apartado para Dios- y está dispuesto a darle otro sentido o significado a cada evento de vida. Héctor, miembro de la PIBP desde hace quince años, sostiene que las personas que poseen una fe madura, Dios les da la bendición de ser más empáticos con personas que pasan por un momento grave o de debilitamiento espiritual, es decir, los primeros pueden atravesar la muerte de algún familiar sabiendo que Dios les acompaña, mientras que los segundos dejan de asistir a la iglesia, a las capellanías, dejan de leer la Biblia, que para la comunidad y para Héctor, es el “principal motor del cristiano”. Es decir, la función que cumple la representación religiosa del bautista en la vida cotidiana no está inspirada en el condicionamiento castigo-premio que significa la pérdida o la tenencia de vivir toda la eternidad junto a Dios. Más bien, la acción del bautista en su desplazamiento cotidiano, se convierte en el reflejo de haber conocido la verdad, es decir, de haber aceptado a Cristo. Si a Cristo le correspondió el único y auténtico sacrificio de la muerte y por su sangre fue ganada la salvación, al humano corresponde ya no el sacrificio de muerte, sino vivir a partir de la Palabra.

Para el Pastor y para la comunidad, cuando alguien es un auténtico bautista es sinónimo de que el sujeto pasó por una etapa de arrepentimiento por todas las cosas que hizo o que hace sin tener a Dios como guía de comportamiento y más bien guiado por el pecado,

¹⁴ Esta categoría será desarrollada durante el tercer capítulo.

por Satanás. Estar en pecado, por tanto, significa el alejamiento de vivir entorno a la verdad, que es Cristo. En este sentido, no cabe la expresión “caer en pecado”, pues estar distante de Dios, quien se muestra siempre dispuesto al perdón, es un acto voluntario, más no accidental. Además de arrepentirse, el auténtico bautista reconoció al Salvador. A partir de este momento de aceptación de Cristo, sólo se trata de “querer agradar a Dios en todo”, de “ser el buen olor de Cristo”¹⁵. Admitir a Cristo en la vida significa ser ejemplo para los demás, pues los evangélicos, de acuerdo al Pastor, se les señala diciendo “ése es cristiano (...) nosotros somos la medida, somos la única Biblia abierta y viva que otros leerán en toda su vida”.

2.3 La reinterpretación de lo sagrado o un orden general de existencia: la teología como objeto de representación.

Poseer o participar de una representación supone, precisamente, representar, es decir, poner en lugar del objeto. Para la Real Academia Española “representar” (RAE, 2017) es “hacer presente algo con palabras o figuras que la imaginación retiene”. Esta acción contiene la complejidad empírica y teórica que Serge Moscovici (1979) problematiza en su tesis doctoral. Representar exige, pues, partir de la siguiente premisa: “nuestras percepciones no son directamente fácticas” (Moscovici, 2011: XII).

En el resquicio de lo fáctico y lo representativo está inserta la creatividad y la cultura: interviniendo entre los sentidos, el sujeto y la realidad, y sentando las bases de la representación en el consenso social y la capacidad creativa del sujeto colectivo. Como ya ha sido expuesto, el reconocimiento de la persona ordinaria como creativa es el origen de la teoría de las representaciones. El derecho del anónimo para crear es la condición básica para entender la relación que este puede ejercer con su medio. La autoridad creativa del sujeto está presente en el cúmulo de reinterpretaciones que él otorga a las distintas producciones de conocimiento formal. El sujeto ordinario y, aún más específicamente, el sujeto religioso, en su derecho creativo es capaz de diseñar un esquema que se escapa de la norma que funda la sociedad moderna, la racionalización. Como producto de su ser y pensamiento histórico avanza un tanto más en esta división social e ideológica binaria, pues su creencia se seculariza como producto del diálogo que ha establecido con dicha sociedad.

¹⁵ Mas a Dios gracias, el cual nos lleva siempre en triunfo en Cristo Jesús, y por medio de nosotros manifiesta en todo lugar el olor de su conocimiento. 15 Porque para Dios somos grato olor de Cristo en los que se salvan, y en los que se pierden; 16 a éstos ciertamente olor de muerte para muerte, y a aquéllos olor de vida para vida. Y para estas cosas, ¿quién es suficiente? (2 Corintios 2:14-16).

Representar es pues, reinterpretar, pero esta acción supone la existencia previa del objeto: ¿qué se pone “en lugar de” cuando se representa el objeto religioso? ¿qué es lo retenido en la imaginación? ¿qué se re-interpreta cuando se interpreta? Moscovici (2011) sostiene que cada conocimiento formal despliega un *doppelänger*¹⁶. Es decir, a la par del nacimiento de un conocimiento científico o filosófico, se origina, por consenso de la comunidad leiga, una interpretación sobre dicho conocimiento. El cual se mezcla y superpone a esta verdad intelectualizada y pura, toma elementos del contexto cotidiano comunitario y lo moldea. De tal forma que las acciones que provoca este objeto, están mediadas por esta interpretación.

La reforma protestante, desde su comienzo, fue impulsora de la educación bíblica como condición de conocimiento de Cristo¹⁷, asimismo, la experiencia latinoamericana evangélica - los protestantismos históricos, sobre todo- ha estado impregnada por esta condición y por el paradigma pedagógico lancasteriano (Bastian, 1994), que apuesta por la educación de las comunidades que busca evangelizar y que, mediante la memorización de los textos bíblicos, pretende establecer su teología y conservar con fidelidad la reflexión intelectual y formal de esta, de tal manera que el espacio para la reinterpretación de los sujetos, se reduzca. Esta pedagogía se mantiene en la PIBP, que recalca la Biblia como el único libro sagrado entre su comunidad, el derecho de los congregados a manipularla y su deber de aprenderla, puesto que ella contiene la respuesta divina del diálogo que el humano entabla con Dios.

Aunque la lógica lancasteriana apunta hacia la improbabilidad reinterpretativa, no logra ni la plena intelectualización del objeto religioso, como tampoco comprende los estados anímicos que este gesta. La cultura y la creatividad se apropian del conocimiento formal o bien, en su reverso y dialéctica: “el conocimiento cotidiano y el entendimiento humano son creaciones históricas que corren en paralelo con las creaciones científicas y artísticas”

¹⁶ Moscovici (2011: XIV) explica esta expresión de la siguiente forma: “término que proviene del alemán y significa el doble fantasmagórico de un ser viviente, que además incomoda a éste. La palabra proviene de *doppel* que significa “doble” y *gänger* que es “andante. Normalmente el término no se traduce. De otra forma se usa como “el que camina a lado”, “gemelo malvado” fenómeno de bilocación o simplemente doble”.

¹⁷ Aunque la labor de Lutero como “reformador en un momento difícil” y como quien “puso la palabra de Dios en manos del pueblo” fue reconocida por el líder de la iglesia católica -hoy Francisco I- hasta quinientos años después de la reforma. Nota del 31 de octubre del 2016, del diario “El país”, sobre la declaración del Papa Francisco I a casi quinientos años de la reforma protestante acerca de Martín Lutero. Puede consultarse en: https://elpais.com/internacional/2016/10/31/actualidad/1477931910_974787.html

(Moscovici, 2011, p. XIV), también religiosas. En estos sentidos, la creación teológica bautista es, en este momento, el objeto previo a la representación, es decir, motivo de interpretación por parte de la comunidad bautista lega: lógica de la tradición judeo-cristiana que es productora de conocimientos formales, que distingue a una denominación de otra, que separa a los miembros especialistas del resto de la asamblea, que postula reguladores morales de comportamiento argumentando elementos intelectuales y que es divulgada en la iglesia para formar identidad.

Aunque, de ninguna manera se niega el carácter de representación que, a su vez, es la teología, pues “no existe una realidad objetiva a priori; toda realidad es representada, es decir, apropiada por el grupo, reconstruida en su sistema cognitivo, integrada a su sistema de valores, dependiendo de su historia y del contexto ideológico que lo envuelve. Y esta realidad apropiada y estructurada constituye para el individuo y el grupo la realidad misma” (Abric, 2001:5). Sin embargo, la teología, específicamente protestante, ha alcanzado el carácter de conocimiento formal por su método, por la reflexión intelectualizada de las formas divinas y por la asunción de los presupuestos que la separan de la realidad de la vida cotidiana.

Panotto (2015) propone entender a la teología en los siguientes términos:

1. *Dimensión confesional*, cuyo propósito es apologético.
2. *Dimensión pública*. Hace referencia a la intervención de la religión en otros espacios sociales, tales como la política, la ética, la sexualidad, etcétera
3. *Dimensión disciplinar*, da cuenta del proceso histórico, metodológico y hermenéutico del que surge el dogma.
4. *Dimensión fenomenológica*, ronda los asuntos sobre la existencia.

El autor pone énfasis en las dos últimas dimensiones, alegando que son estas perspectivas las que permiten la paridad con la antropología y, sobre todo, con el método etnográfico. Para él, la introducción de la teología como elemento para el análisis de la religión significa la crítica de los modelos científicos homogeneizadores, pues en esta interdisciplinariedad, cabe el inter-conocimiento o pensamiento ecológico, necesario para la comprensión del fenómeno en su complejidad, en este caso, lo religioso junto a sus elementos teológicos. Mantener a la teología en la periferia del entendimiento religioso, según Panotto, se debe a un desconocimiento de la disciplina y al paradigma positivista de la ciencia moderna por lo que el autor apuesta por su introducción y los efectos epistemológicos que

ella cause, tanto en la fórmula metodológica tradicional desde la cual se estudian las religiones de iglesia, como en la disciplina teológica y su relación con las ciencias.

No obstante, la introducción del conocimiento religioso formal enuncia un objetivo distinto para la teoría de las representaciones sociales y para la presente investigación que, aunque camina en el mismo sentido que los planteamientos de Panotto (2015), el nivel en que la teología aparece es empírico y asumido como parte del marco representacional. Como ya se explicaba, la teología es el objeto previo a la representación, es decir, el motivo del *doppelänger*, entonces este conocimiento se presenta no sólo en su faceta disciplinar, sino también se reconoce que:

La teología en tanto discurso identitario, se comprende como marco de sentido que parte de una fe específica en la manifestación histórica de lo sagrado, basada en un conjunto de experiencias religiosas mediadas por prácticas discursivas, simbólicas, rituales e institucionales dadas en un marco contextual concreto, que a su vez corresponde a un proceso histórico dentro de un periodo de tiempo (Panotto, 2015: 74).

En este sentido, la teología es el marco que permite *a)* definir un sujeto, es decir, separar una iglesia de otra, puesto que en el cristianismo las diferencias teológicas, aunque finas, han sido causa y consecuencia de distanciamientos políticos. *b)* Identificar el conocimiento que es objeto de representación en tanto contenido discursivo, institucional- y, por tanto, de gobierno y formas organizacionales- y simbólico, así como *c)* comprender dicho contenido a través de las condiciones contextuales en que se gesta, aceptando su carácter histórico, lo que posibilita *d)* ligar la realidad de la vida cotidiana del sujeto y la construcción de sentido y de identidad a través de su imaginación teológica, para finalmente, *d)* retornar al sujeto como ente creativo y transformador.

En consideración a este planteamiento y a que las investigaciones sobre el evangelismo bautista no han definido su sistema de creencias, se presenta lo siguiente:

2.3.1 Principios distintivos bautistas

Introducir elementos teológicos, así como problematizar al sujeto como agente creativo frente al marco teológico que adopta como suyo y que, a su vez, instrumentaliza para hacerlo parte de su representación, compromete a establecer las bases de la creencia bautista, que nacen de la estructura democrática de su gobierno y que, además, les proveen

de una identidad denominacional. Establecer estos límites y distinciones, incluso, puede ayudar a las ciencias sociales a clarificar la diversidad de las religiones evangélicas.

A continuación, se presentan los Principios Distintivos Bautistas, los cuales son las fronteras que establece este grupo con respecto al campo evangélico. Aunque estos principios son comunes a todas las iglesias bautistas que forman parte de la CNBM, entre ellas la PIBP, por su autonomía, las iglesias bautistas pueden diferir doctrinalmente, pero los Principios Bíblicos son inamovibles¹⁸. Por este motivo, el razonamiento teológico que enseguida se expone, ha sido enriquecido etnográficamente.

Para la CNBM (2017) un Principio Bíblico es “una verdad fundamental, clara y extensa que se encuentra en la Biblia, que además de darnos una visión global de la teología, nos da una base para concluir sobre asuntos específicos”. De acuerdo con la comunidad, los siete Principios Bíblicos fueron descubiertos en el Nuevo Testamento y no inventados por ellos, ni por la tradición de la institución:

1. Principio cristológico. Postula el Señorío de Cristo, que es la verdad bíblica más evidente, y nombra cristiana a la comunidad que le profesa. Postula que en el Antiguo Testamento el Señorío de Cristo es anunciado, mientras que el Nuevo Testamento muestra el dominio sobre entes espirituales, naturales y también, sobre la iglesia.

Las consecuencias de lo anterior son:

- El discipulado, que convierte al bautista en permanente aprendiz de Cristo: siempre dispuesto a imitarle en tanto ser humano integral -intelectual y emotivo- y a transmitir su mensaje. De aquí el nombre del intensivo curso bíblico previo al bautismo, el cual pretende dar al congregado una muestra de la actitud humilde a la que se compromete de por vida.
- Reconocer a Jesucristo como cabeza de la iglesia. Dado que se trata de una fe Cristo-céntrica, el orden institucional debe ser también así comprendido y llevado a cabo, por tanto, la democracia bautista se precisará como aquella que tenga por centro a Cristo y su voluntad, luego, la mayoría de los congregados deben unirse a ella. En este sentido, la Reunión de Negocios que

¹⁸ Esta información se obtuvo a través de la secretaria de la PIBP, quien por orden del Pastor titular reunió la información. El documento entregado está redactado en primera persona del plural y toda cita textual de este apartado ha sido de allí tomada. Sin embargo, también se puede consultar en: <http://www.convencionbautista.mx/principios-doctrinales>.

se lleva a cabo semestralmente en la PIBP -donde se discuten las finanzas de la iglesia, el número de cursos a impartir, sus necesidades materiales y misioneras, y donde sólo tienen voz y voto los congregados bautizados- es precedida por un importante y solemne momento de oración, el cual presidirá un hermano de la congregación que haya sido comisionado previamente. La dirección de esta oración nunca estará a cargo del Pastor, como símbolo de un liderazgo democrático y en el entendido de que no será Cristo quien sobrenaturalmente tome las decisiones correctas para la iglesia, sino que Él otorgará a los congregados el estado anímico adecuado, mientras que el Espíritu Santo les dará la ciencia o conocimiento prudente para satisfacer las necesidades de la iglesia. Así, cuando suele haber un desacuerdo en las decisiones, se llama a “ser pacientes en Cristo” y dialogar. No obstante, algunos miembros de la PIBP tienen una mayor influencia sobre la asamblea – cuestión que se abordará con mayor detalle en el apartado siguiente. Se trata de sujetos del círculo cercano del Pastor y sus opiniones son las que, generalmente, son apoyadas, incluso, cuando se presentan situaciones que deben ser resueltas de inmediato y no pueden ser sometidas a la democracia cristiana, es este círculo quien decide y resuelve.

- Ética cristiana. Un buen cristiano será el resultado de vivir en la declaración cristiana de fe, no del acatamiento de la normatividad moral. Para el bautista se trata de hacer el bien, no de abandonar las prácticas moralmente incorrectas; no se trata de disciplina, sino de amor, pues, en palabras de Héctor, “hay una gran diferencia entre portarse bien para estar con Jesús y portarse bien porque se está con Jesús”.
- La economía cristiana. Dios es propietario de todo cuanto existe en el universo, por lo que todo cuanto posee el bautista debe ser utilizado en servicio de aquél. Alegando este principio, los hermanos que poseen algún bien económico, social o intelectual, lo ofrecen a la iglesia. Se trata de préstamos de herramientas, automóviles, dinero, estancias de hospedaje etcétera; donaciones de bienes inmuebles, ropa, alimentos, material pedagógico, etcétera; o asesoramiento profesional, que depende de la vicisitud

que atraviese la institución o miembro de la congregación. Así, la consulta puede ser médica, odontológica, psicológica, pedagógica, contable, administrativa, arquitectónica y de mantenimiento, etcétera. Incluso, la economía cristiana aprovecha al congregado que sólo puede prestar su fuerza de trabajo, pues esta también, pertenece a Dios.

- Ecología cristiana. La relación creación-bautista debe estar mediada por el reconocimiento de Dios como creador.

2. Principio bíblico. Reconocimiento de la Biblia como contenedora de la persona de Dios y voz de Jesucristo, ya que a través de ella Dios se manifestó a los humanos paulatinamente, para luego, revelarse por entero en la encarnación. El Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento no pueden ser leídos de forma aislada, uno se debe al otro. Sin embargo, es el Nuevo Testamento el que da las bases de la vida cristiana actual. Al entender la lectura bíblica como la forma en la que Dios se comunica con los humanos, la oración adquiere el carácter de medio de comunicación humano hacia Dios. La oración es la plenitud del diálogo abierto por Dios a través de su Palabra escrita en la Biblia. Por su elevado valor simbólico, esta actividad es considerada como tiempo santo y, por tanto, forma parte de la vida ritual de la comunidad.

Este principio se traduce en:

- Sobreposición de la verdad neotestamentaria a toda cultura regional, nacional o étnica, por lo que una iglesia debe siempre preocuparse por abandonar todo aquello que suponga un fin contrario. En esta sintonía, cuando la PIBP emprende un proyecto misionero, además de procurar atención sanitaria y lúdica a la comunidad donde logra establecerse, intenta evidenciar las faltas teológicas o los errores morales que provoca el nulo conocimiento de la Palabra. Así, por ejemplo, si se trata de una comunidad de raigambre étnico, la PIBP pretende canalizar de la representación religiosa, esencialmente la creencia en Dios, y comenzar un nuevo proceso de objetivación, con elementos que son considerados puramente cristianos. Por lo que, la representación previa es considerada falsa y hasta maligna -aunque esta noción, sobre lo maligno o demoniaco, no es prioritaria para la iglesia y se identifica como una categoría de

las iglesias pentecostales. No obstante, al tomar en cuenta que las iglesias bautistas deben formarse autóctonamente, el aprendizaje de la lengua étnica o la captación de un sujeto bilingüe es un presupuesto indispensable para la prosperidad de la iglesia en formación.

- Predicación bíblica expositiva, es decir, la compartición de la Biblia por medio de predicadores que han recibido una formación seria y profunda.
 - Hermenéutica laica. Todo bautista posee las herramientas para el estudio bíblico, lo que constituye una especie de mecanismo preventivo cuyo afán es que la creencia pueda estar más firmemente sostenida por criterios testamentarios y no por el seguimiento ciego a sus líderes locales. Esta disposición procura que el ritual de lectura bíblica y oración, pueda ser llevado al ámbito privado de la vida cotidiana de los congregados e, incluso, que pueda considerarse una exigencia para el buen congregado, ya que sólo mediante su ejecución, se logra la plena aceptación de Cristo y se contribuye a que el estado anímico provocado por esta, se postergue.
3. Principio eclesiástico, que define a la iglesia como “la asamblea (congregación) de creyentes en Cristo, regenerados (que han nacido de nuevo) y que han manifestado su conversión mediante el símbolo del Bautismo que enseña el Nuevo Testamento, y que se unen en una interrelación dinámica de amor y trabajo para buscar el adelanto del Reino de Cristo en el cumplimiento de La Gran Misión”. De ahí que la comunidad esté formada por miembros que ya son salvos y no por sujetos que buscan la salvación. Al respecto de la conformación de comunidades, Jodelet (1984: 36) sostiene que, en la gestación de las representaciones sociales, los sujetos están interesados en interpretar el mundo de forma tal que “una realidad sea común a un conjunto social”, lo que nos retorna a la iglesia como comunidad formativa y a la subjetividad que ronda la institución como discurso, sobre todo en la que convivencia entre las representaciones que circundan el sentido común de esta iglesia en particular.

Si de acuerdo con Castorina y Kaplan (2011), el carácter social de una representación no lo otorga el que un grupo la construya, sino que es social en tanto se conforma a través de la comunicación e interacción con otros grupos sociales y su sentido común, se podrá inferir

que, además de su valor en tanto sustancia práctica y simbólica, las representaciones sociales contribuyen en la formación de identidades. Así, la iglesia es el sujeto colectivo o institución interventora entre la intersubjetividad, la creación legítima de los símbolos y la interacción con otros grupos.

Además de lo anterior, este principio implica:

- El bautismo sólo puede ser vivenciado por aquellos que ya han hecho una declaratoria de fe, es decir, que ya han aceptado a Cristo en su corazón, por lo que para los bautistas no existe el bautismo infantil, ni herencia salvatoria.
- Creer en “La Iglesia Universal” que es ideal, es decir, en la totalidad de los creyentes en Cristo venidos de toda época, de todo territorio, de toda denominación y religión. Esta iglesia no está contenida en una figura institucional ni física, pues sólo se manifestará al final de los tiempos cuando Cristo haga ejercicio pleno de su Señorío. Por tanto, la iglesia local es considerada una pequeña concreción del reino de Dios.
- El pacto de los creyentes bautizados. La membresía que se obtiene por medio del bautismo también ha de conservarse como un compromiso organizacional hacia la iglesia local donde se llevó a cabo, de tal manera que se reconozcan los derechos y las responsabilidades que otorga ser miembro. Este principio, pues, previene el “cristianismo nominal”, es decir que, aunque bautizados, no participen de la vida de la iglesia, que no se congreguen. Aunque muchos miembros de la PIBP sólo lo son nominalmente, el Pastor estima que se trata de un número menor al cincuenta por ciento, dado que el descubrimiento con lo divino no procede de la crianza, sino del contacto directo, la aceptación personal de Cristo. Además, este pacto insiste a quienes se congregan en la PIBP, pero que, por su origen bautismal, forman parte de otras iglesias, a que se unan a ellas comprometidamente. No obstante, cuando estos sujetos muestran interés de integrarse a la vida eclesial de la PIBP y, además, un ministerio perseverante, son finalmente aceptados como miembros y participantes de la democracia de la iglesia, este proceso suele durar alrededor de dos años.

4. Principio sociológico. Si bien la democracia corresponde al ejercicio de la voluntad divina que se encuentra en la Biblia, no obstante, los bautistas también sostienen que, en el ejercicio organizacional de la iglesia, surgen situaciones de orden pragmático cuyas pautas de resolución no se hallan en la Biblia. Bajo estas circunstancias, la voluntad de Dios es descubierta a través de la democracia, por tanto, todos los miembros tendrán el derecho a opinar y decidir por medio del voto. De esta manera, se considera:
- A las iglesias locales como autónomas, es decir, que cada iglesia debe a sí misma su gobierno doctrinal, ético y moral, organizacional, económico y misionero. Sin embargo, se une a otras iglesias en símbolo de fraternidad, para compartir experiencias eclesiales. La consecuencia concreta es la formación de Convenciones. Una iglesia local, aunque nace del establecimiento de una misión, la cual Fortuny (2001: 82) define como “la primera fase o etapa formativa de una agrupación religiosa”, y que la PIBP declara como iglesia local a partir de la participación comprometida de diez familias, no debe rendición de cuentas a la iglesia matriz que ayudo a su formación, puesto que los bautistas no pretenden la jerarquización institucional.
 - La igualdad de toda la membresía a través del sacerdocio. Puesto que los grupos evangélicos niegan el sacerdocio jerárquico y creen en el sacerdocio de todo cristiano, no existe diferencia en el poder espiritual de sus miembros y todos son considerados ministros, sólo que los Pastores son llamados “ministros oficiales”, a quienes la comunidad local les otorga la autoridad que ejercen.
5. El principio espiritual. Este principio sostiene que el encuentro con Dios, es decir, su aceptación, es libre y voluntaria, por lo que no depende de intermediarios, ni de la insistencia en la predicación bíblica, como lo fue en el Antiguo Testamento y en el Evangelio, donde los mensajes divinos siempre apelaban al libre albedrío del humano, al que se le reconoce su “conciencia moral, conciencia de sí mismo y conciencia de Dios” (CNBM, 2017). En este sentido, los grupos deben tener la libertad de propagar su fe, sólo si son capaces de respetar esta libertad humana de obediencia o desobediencia a Dios.

El principio espiritual implica:

- Aunque los hermanos misioneros pueden ser insistentes a la hora de evangelizar, nada provocará la experiencia anímica y mística de la aceptación de Cristo, pues este es un regalo celestial, que del humano sólo requiere disposición y humildad.
 - La comunidad bautista debe respetar la creencia de personas externas a ella – como lo enseña la acción misionera paulina-, así como estas últimas deben respetarle por aceptar a Cristo, puesto que “los cristianos bautistas nos somos anticatólicos, ni anti testigos de Jehová, ni anti pentecostales. En realidad no somos anti-nada, somos PRO LA VERDAD DE CRISTO” (CNBM, 2017). La defensa del derecho constitucional al libre credo. La comunidad bautista, por medio de la CNBM declara: “podemos estar en desacuerdo con las creencias de alguna persona, pero debemos defender su derecho a creerlas”. Sin embargo, como lo desarrolla el apartado siguiente, el camino al ecumenismo es aún largo, puesto que la labor evangelizatoria exitosa no convive con creencias cristianas no bautistas, incluso siendo evangélicas; sino que las combate y las objetiva desde su propio marco interpretativo. Esta es, de hecho, su misión. De ello dan cuenta los intentos por evidenciar la vida poco recta del pasado de los conversos y de aquellos que pertenecen al mundo porque no han conocido verdaderamente a Dios, aunque se llamen religiosos; o bien, las comparaciones teológicas con otras religiones.
6. Principio político. Postula la legítima existencia del Estado como el ente que promueve el bienestar social, la justicia y el orden. Por lo que la comunidad bautista es responsable de orar por sus gobernantes y de abogar por la separación entre la iglesia y aquel, dado que son instituciones con fines distintos. Este principio procura:
- Hacer del bautista un ciudadano ejemplar, cuyos intereses corran de lado de toda disposición justa y favorecedora del orden y bienestar social.
 - Aunque la comunidad bautista reconoce la autoridad del Estado, el acatamiento a este ha de tener su límite. Si en algo la normatividad divina discrepa de la estatal, el bautista se hallará dispuesto a defender su credo y a seguirle.

7. Principio evangelístico. Se refiere a la comunicación y propagación del mensaje cristiano. Para la comunidad, esta debe ser la práctica identitaria, por excelencia, pues es la consecuencia pragmática de quien suscribe el Principio cristológico. Cada cristiano bautista es sinónimo de ser misionero y de ser evangelista, por lo que la congregación debe plantearse como objetivo comunitario ser “una iglesia que produce nuevas iglesias”, a semejanza del Dios misionero en el que se cree. Es este principio el que dará las bases para comprender a la vida cotidiana como una prolongación ritual -la cual se desarrollará en el siguiente capítulo. Esto halla concreción en:

- El estilo de vida, es decir, comprender al evangelismo como un principio a desarrollarse en el ir y venir cotidianos, y como una compartición natural del Evangelio en los círculos sociales que a diario pisa el cristiano bautista.
- Con el afán evangelizador, los bautistas diezman y los recursos económicos de la congregación, en este caso de la PIBP, se unen a entidades denominacionales de mayor alcance, como son las Convenciones regionales, nacionales y mundiales, para participar de un proyecto evangelizador amplio.

Estos principios bíblicos son una de las declaraciones bautistas que han tenido como consecuencia la distinción de las iglesias bautistas y, particularmente, de la PIBP, dentro del campo religioso evangélico. Sin embargo, existen otros criterios que provocan una discusión -más general y primaria- alrededor de las categorías protestantismo y evangelismo. Esto mismo se presenta a continuación.

2.3.2 *¿Protestantes o evangélicos?*

La exégesis que de sus propias creencias hacen las iglesias evangélicas, tanto a nivel teológico como antropológico, no sólo son representación. Es decir, además de permitir el acceso y la explicación de la realidad; conducir al sujeto a tomar decisiones alrededor de lo que para el sentido común es lo ideal, lo legítimo, lo permitido y sus respectivos contrarios; crear un sistema argumentativo que permita a los sujetos alegar coherencia en el sentido de sus acciones, ya sea pasadas o venideras, frente a los otros del propio grupo y de otros grupos, las representaciones también tienen una función identitaria, que define a los sujetos, quienes

tienden a caracterizarse con los valores y normatividades máximos de las condiciones contextuales (Abric, 2001): a través de su representación, los sujetos se nombran a sí mismos. Bajo este espíritu, que reúne esta capacidad de nombramiento y el valor disciplinar de la teología, se presenta la siguiente polémica:

Durante la revisión bibliográfica y la búsqueda del origen histórico de las religiones evangélicas en Latinoamérica y México, así como de su desarrollo, surgieron inquietudes sobre la nomenclatura dado el uso indiscriminado de los términos protestantismo histórico y religiones evangélicas, que aparecen en los titulares de la literatura científica latinoamericana, donde además, se suele equiparar el término evangélico con las religiones de tipo pentecostal. Sin duda, la controversia sobre su uso tiene un origen teológico, organizacional y político, no obstante, al tratar de ubicar a la iglesia bautista en estas categorías, algunos textos la identifican como protestante histórica (Bastian, 1994; Masferrer, 2004), mientras que algunos otros, como religión evangélica (Pannoto, 2015; Alarcón, 2009; Giumbelli, 2008).

Lalive D'Épinay (1968) categoriza de forma distinta a las iglesias. Este autor le llama "iglesias de misión" a aquellas que se establecieron con el motivo de evangelización en América y les nombra "iglesias de transplante" a aquellas que llegaron junto con los conquistadores o migrantes. Seiguer (2009), sin embargo, manifiesta su desacuerdo con esta categorización. La autora la cuestiona puesto que, así categorizadas, determinadas iglesias son asociadas a ciertas preferencias políticas o raíces europeas. También define su postura al hablar no ya de iglesias evangélicas y en letras pequeñas de metodismo, sino que anuncia y promueve la diferenciación denominacional, alegando que no se puede establecer un criterio único de análisis para todas las religiones evangélicas, ya que entre ellas existen diferenciaciones en varios niveles.

Por su parte Garma (1989) propone clasificar a las iglesias de la siguiente forma: 1) iglesias protestantes históricas o denominacionales, que son las herederas secundarias del movimiento reformador. Entre ellas se encuentran la anglicana, luterana, metodista, presbiteriana y también, bautista. 2) iglesias protestantes pentecostales y 3) las iglesias independientes, que no nacieron, ni se relacionan con la Reforma. Ellas son los adventistas del séptimo día, testigos de Jehová y los mormones. No obstante, Scott (1994) se niega a adjetivar como históricas sólo a determinadas iglesias pues hacerlo, incita a no reconocer el

carácter histórico y contextual de otras. Por tal motivo, este autor le llama “clásico”, al protestantismo surgido con la Reforma.

Al respecto, Masferrer asegura:

Cuando los investigadores nos referimos a las iglesias históricas pensamos en anglicanos o episcopales, luteranos y calvinistas o reformados, y cuando hablamos de disidencias históricas, nos referimos a metodistas, ejército de salvación, bautistas, puritanos, cuáqueros, las Iglesias disidentes fundadas después de la consolidación de las históricas como religiones de Estado y que en su mayoría participaron en la fundación de los Estados Unidos (Masferrer, 2004: 78).

Históricamente, los protestantismos cambian su nombre a evangélicos en 1906 cuando el Comité de Continuidad de Edimburgo se reúne en Panamá. A esta reunión, asisten los disidentes de Edimburgo que consideran que América es una tierra de misión. Allí, el término protestante se convierte en evangélico por las siguientes razones (Masferrer, 2004):

- El término protestante era más significativo en Europa, testigo de la reforma.
- La noción de evangélico proporcionaba, en sí mismo, el propósito del comité, la evangelización de América.
- La apuesta por este término también lograba hacer frente a la fuerza de la religión totalitaria, que desde entonces, formaba parte hasta de las identidades latinoamericanas, el catolicismo.

Para Fortuny (2001: 84):

En México y en otros países latinoamericanos, el término evangélico comenzó a utilizarse para referirse a los misioneros o “evangelizadores” que llegaron a estas tierras desde el siglo XIX; con los años evangélico se extendió para referirse también a los conversos. El término adecuado es entonces *evangélico* y *no evangelista* como suelen decir a veces los desconocedores de estos asuntos.

En este sentido, la utilización del término evangélico, permite localizar elementos históricos, geográficos y propositivos del protestantismo y su migración. Es pues, un intento, planteado por los grupos misioneros élites de los inicios del siglo XX, por contextualizar el fenómeno y adaptarlo a las necesidades del nuevo territorio.

Ahora bien, Zalpa (2014: 191) sostiene que:

El mundo cristiano evangélico es difícil de caracterizar en términos de iglesias o denominaciones institucionalizadas relativamente estables. Por el contrario, es un mundo poblado por comunidades autónomas de creyentes que se multiplican continuamente (se calcula que hay actualmente más de 21000 denominaciones).

Por esto mismo, el término resulta estrecho cuando de un tratamiento antropológico se habla, ya que elimina las especificidades denominacionales identitarias, teológicas, organizacionales e incluso, rivalidades que se llevan a la práctica.

Sobre esto, el teólogo bautista Harold Segura (2017), da cuenta:

Muchas veces he sido blanco de enconadas críticas por mis compromisos pastorales a favor de la unidad de las iglesias. Soy pastor y teólogo bautista y, como tal, para muchos de mis amigos y amigas es sumamente criticable que participe en acciones conjuntas con la Iglesia católica, que predique en iglesias que no son las de mi tradición denominacional o, peor aún, que trabaje en proyectos interreligiosos, así estos seas de corte social y solidario¹⁹.

A pesar de las marcadas diferenciaciones y de la negación de las iglesias a participar en un proyecto ecuménico, Héctor comparte con Segura (2017) un ideal ecuménico, aunque por un motivo distinto y simple: el olor seco y oscuro de las maderas de los templos católicos. Héctor cuenta como es que, aún cuando ha abandonado toda creencia católica, salvo la fe en Cristo compartida, secretamente regresa a estos templos a disfrutar de su silencio, de su frescura, su amplitud y olor, que le trae a la memoria los tiempos de infancia: cuando vivía en el centro de la ciudad, a los fines de semana de entonces y a su abuela, ya fallecida. Sin embargo, el pasado católico de la mayoría de los conversos, no parecen aportar argumentos en favor de aquel proyecto.

No obstante, durante los cultos dominicales a la PIBP asisten invitados o visitantes de otras iglesias bautistas que se congregan temporal u ocasionalmente porque visitan a un familiar, están de vacaciones o de trabajo en la ciudad. Algunas ocasiones también suelen congregarse sujetos de otras denominaciones, regularmente de corte pentecostal, que por el discurso ecuménico del evangelismo, asisten indiferentemente a unas u otras iglesias. Cuando la comunidad de la PIBP percibe como ajenos los gestos corporales, las oraciones, los cantos o las intervenciones, por ser generosamente emotivas o muy corporales, existe la tendencia a reprimirles, sea implícitamente por medio de la continuación o pausa del discurso en el micrófono del Pastor o el dirigente; sea explícitamente por la agencia de los diáconos que participan en el culto. Las palabras del Pastor auxiliar al diferenciar su forma de gobierno, las preguntas doctrinales insistentes hacia los jóvenes pentecostales recién congregados, los discursos del Pastor titular sobre los diezmos que en otras iglesias deben ser entregados

¹⁹ Consultarse en: <https://www.elblogdebernabe.com/2015/11/amistad-amistad-mas-alla-de-los.html>.

obligatoriamente, exaltando la libertad que en la PIBP se tiene; la distinción en las formas en el vestir, etcétera, son expresiones del reconocimiento de la diferencia que escapa al intento de las élites eclesiales de formar un solo bloque evangélico.

En este sentido, si el protestantismo americano, a partir de su nacimiento revivalista, no se identifica con el protestantismo europeo, la categoría adecuada será aquella capaz de conservar las características que le identifican y que le dan vida como fenómeno social auténtico. No obstante, para resolver el asunto de la diversidad, se deben reconocer los recovecos de cada denominación. Así, se retoma a Pannoto (2015), quien propone, como antes se expuso, tomar en cuenta para esta clasificación, los elementos teológicos, propuestos explícitamente por cada una de las denominaciones. Desde este punto de vista, el congregacionalismo es el eje para el entendimiento de las religiones evangélicas, específicamente, para las iglesias bautistas, pues este movimiento está unido a los anabaptistas, quienes fueron uno de los principales impulsores de la reforma radical y cuyo pensamiento, exigía formas de organización más horizontales en los que cada iglesia local gozara de independencia; la crítica, esencialmente, rebatía la base jerárquica y centralizada en la que se asienta el catolicismo, lo que da como resultado, iglesias que han crecido “dando énfasis a la autonomía de las comunidades (congregaciones) locales, sea en su organización institucional, lectura de la Biblia y construcción de doctrinas” (Panotto, 2015: 83).

La inquietud sobre la nomenclatura y diversificación de las iglesias evangélicas, ya aparecía en el desarrollo de Luna (2011), quien escribió una de las tesis sobre las iglesias bautistas desde la etnohistoria. El autor decide resolver de la siguiente forma:

En este caso, procuraré referirme a ellos como bien me sugirió el Pastor Carlos Morales, líder de la iglesia que investigué. Él sugiere aplicar el término “evangélicos” para referirse a los bautistas, ya que ellos no resultan ser una sociedad religiosa heredera directa de la reforma protestante, más bien una disidencia que obra según sus conveniencias en un espacio y tiempo determinado, consolidada para siglo XIX (Luna, 2011: 260).

Hacer como Luna (2011) y entender a las iglesias bautistas desde este marco puede ser entendido como un acto fácil y poco meditado, sin embargo, también puede tratarse de una comunidad que ejerce el poder de nombrarse a sí misma y nombrarse como evangélica, aun cuando algunos autores igualen los términos:

Los protestantes pueden también ser llamados evangélicos en México, no así en el resto del mundo. Por ejemplo en los Estados Unidos el término *evangelical churches* tiene el sentido de las iglesias en las cuales se privilegia la experiencia religiosa, también se asocia a este tipo

de iglesias con organizaciones conservadoras en lo político o fundamentalistas, como The Moral Majority del predicador bautista Jerry Falwel. Tampoco son lo mismo que las llamadas *mainstream churches* que se consideran las iglesias liberales y que corresponderían a las protestantes históricas mexicanas. En México es adecuado llamar protestantes o evangélicos a todos los individuos que pertenecen a iglesias de tipo histórico, pentecostales y neopentecostales (Fortuny, 2001: 83).

Atender el propio nombramiento de las iglesias es reivindicarlas y, también, para las ciencias sociales una oportunidad para introducir aquellos elementos que, por ser teológicos, han sido relegados en el análisis que aquellas dan o, como un objetivo más concreto para la presente investigación, entenderlos como parate de la representación social de los hermanos. Al nombrarse, la PIBP lo hizo esencialmente igual al Pastor Carlos Morales: los bautistas son evangélicos. Sin embargo, el Pastor auxiliar agregó: “Todos somos evangélicos, pero entre nosotros hay varias denominaciones”. Para Fortuny (2001: 83):

Iglesia o denominación equivale a una institución religiosa que incluye un conjunto de congregaciones que tienen en común: un organismo director, una doctrina y una práctica. En esta concepción no se toma en cuenta el grado de organización de la Iglesia o sus dimensiones.

Así, para el Pastor auxiliar, las distintas denominaciones están separadas por sus formas de gobierno: mientras que en las iglesias pentecostales, por ejemplo, la membresía no tiene el derecho a decidir sobre la permanencia del Pastor, ni sobre la administración o la actividad cultural, las iglesias bautistas sí pueden hacerlo. El Pastor también agregó que existen diferencias teológicas no estructurales:

Entre los pentecostales es muy común bailar, cantar, es muy emocional con mucho ruido y mucho movimiento, mucho de todo tiene, tú has visto que aquí no. Nosotros tenemos la regla sobre la congregación, donde todos reunidos, la iglesia unida, puede tomar decisiones ya un poco más fuertes, más pesadas, decisiones que tengan realmente algo fuerte para la iglesia. Por ejemplo, un cambio de Pastor (...) Nosotros les llamamos congregacionales. O sea, nosotros no tenemos jerarquía, si con los católicos hay diócesis o arquidiócesis, y hay que el sacerdote, el obispo, o algo así, entre nosotros no. No tenemos una autoridad que nos mueva de un lado a otro. Por ejemplo, si a mí me dicen: en San Luis hay una iglesia que no tiene Pastor, y si en mi corazón Dios pone la inquietud de ir allá, yo voy para allá, pero sin que nadie me fuerce o me obligue. Yo expongo mi caso aquí en la Iglesia y me voy. Creo que entre los pentecosteces, también les dicen a dónde se vayan.

Entender el posicionamiento de los sujetos con respecto al campo religioso evangélico animará a enfatizar las diferencias, a nivel científico, que existe entre cada una de las iglesias, lo que a su vez clarificaré la visión de los investigadores sociales con respecto a la diversidad que posee este campo, de tal modo que no sean usados como sinónimos los términos evangélico y pentecostal de forma arbitraria.

2.4 La iglesia como sujeto

Hallar al sujeto como productor capaz de nombrarse e intervenir en su realidad constituye una de las diferencias primordiales entre la teoría de las representaciones sociales y otros parámetros teóricos, tal como el concepto de *habitus* de Bourdieu (2008) donde, como se explicó anteriormente, el sujeto juega un rol pasivo y reproductor en la construcción de su realidad social. Sin embargo, para las representaciones sociales el sujeto es el punto de partida, en él comienza el universo representado y los efectos que esta produzca retornan indudablemente hacia él:

el sujeto situado en el mundo lo es en primer lugar por su cuerpo, como lo establece la fenomenología. La participación en el mundo y en la intersubjetividad pasa por el cuerpo: no existe pensamiento desencarnado flotando en el aire. (Jodelet, 2008:52).

Ahora bien, este cuerpo convive con otros cuerpos, ocupa un espacio y guarda una posición con respecto a este y los otros. Sí, el sujeto crea y transforma, pero su creación tiene los alcances y los límites que su posición le propicia. Por lo que, al considerar lo creado, se toman en cuenta los factores emocionales, culturales, identitarios, simbólicos, de status, de pertenencia social, etcétera (Abric, 2001) que forjan al sujeto, solo de esta forma se entenderá qué y por qué se representa y la forma en que se hace, tanto el objeto y el contenido, como la estructura.

Desde esta perspectiva tiene sentido hablar de campo religioso (Bourdieu, 1987), donde las relaciones sociales que se establecen, determinan la calidad de lo que se produce y los beneficios que pueden ser obtenidos por tal producción o por el poder que se tiene sobre ella. Para Bourdieu (1987) la influencia que determinado sujeto tiene en el proceso de codificación es, sin duda, el que ocupa una posición privilegiada en dicho campo, pues dominará las formas socioculturales, tendrá la capacidad de nombrar y terminar con lo impreciso y, por tanto, de borrar el sentido individual, la singularidad y hará posible el entendimiento social, todo bajo su forma.

Aunque Howarth (2005), considera que la separación entre el conocimiento formal y el sentido común, es una división que tiene sus bases únicamente en la metodología empleada para conocer, pero no en el sentido social, es decir, para la autora, también los conocimientos están sometidos a las necesidades prácticas y epistémicas, aquí se considera que la teología es, más bien, el resultado de un proceso de codificación, formalizado por la élite intelectual

de las iglesias cristianas, es el nombramiento –definición y rechazo- de las creencias, de lo que el sujeto no élite puede considerar como suyo. Por otro lado, Flament (2001) se niega a establecer que la representación es producida por una población homogénea y considera que:

Es perfectamente concebible que partes de esta población (individuos o sub-poblaciones) se encuentren en condiciones diferentes, y, por eso mismo, tengan prácticas (y discursos) diferentes (Flament, 2001:19).

Se habla, pues, de una teología que no tiene la misma inspiración que la teología de la liberación, cuyo propósito era permitir que un “teólogo popular”, es decir, un sujeto lego, pobre y fuera de la jerarquía de las iglesias, lograra la exégesis del evangelio sin erudición formal alguna.

La indiferenciación entre los sujetos productores de una representación produce zonas difícilmente desentrañables o que conducen a una versión ciega, democráticamente idílica, del proceso de construcción de una representación. Por lo que, para el caso de la PIBP, se puede considerar que:

- Si el conocimiento teológico es el objeto de representación en esta religión evangélica, se obtendrá que son pocos los miembros que tienen raíces profundas teológicas. En el caso de las mujeres, por ejemplo, es restringido el acceso al cargo de Pastor, y por tanto, a la formación que estos reciben.
- Por otro lado, existen miembros que gozan de prestigio social entre la comunidad, sea por su conducta moralmente incorrupta, porque se considera que poseen un don especial o porque ostentan un título, etcétera. A ellos les es exigido un mayor apego a las normas de la propia comunidad. Estos dos tipos de membresía, se puede decir, poseen un grado alto de influencia.
- El acceso a la construcción, modificación y participación de una representación, también está ligada a otras determinantes como la edad, el género, la asistencia y compromiso con la iglesia, confesar haber recibido a Cristo, haber recibido el rito de iniciación, estar en el proceso de conversión o haber recibido la religión por herencia. En este último caso Barrera establece el detrimento de la “reproducción de la tradición religiosa” (Barrera, 2002: 638) en la población juvenil. Es decir, las nuevas generaciones o, por lo menos, las segundas generaciones evangélicas de una familia, no absorben la

cultura religiosa de los padres, puesto que no comparten la misma emotividad, ni hay una significación del rompimiento de la rutina y la conversión. En la PIBP, los jóvenes se rehúsan al conocimiento teológico, dador de los límites entre las distintas denominaciones evangélicas, lo que provoca una invisibilización de dichos límites y, por tanto, el salto de una denominación a otra, se muda conforme alega cambio de domicilio, falta identificación con el líder, etcétera, disminuyendo así, su compromiso con la iglesia y su posibilidad de lograr cambios a nivel de conocimiento formal, no así en la reinterpretación de una teología evangélica.

Entonces, se considera la posición social que ocupa un sujeto en su grupo como determinación en el proceso de construcción de la representación que aquí nos ocupa.

Lo anterior no niega que la teología esté construida en un doble movimiento: antes del nombramiento teológico, es decir, antes de formalizar la creencia, esta se debatía –y se debate- en el terreno de lo cotidiano. Los sismas teológicos han surgido como consecuencia no sólo de un planteamiento filosófico, sino de la experiencia cotidiana. De esta forma, los argumentos que Panotto (2015) plantea alrededor de la teología como la voz del sujeto en el entendimiento científico de la realidad religiosa, son débiles. No es la teología espejo de lo cotidiano, ni de todo sujeto. Es la reflexión de los eruditos evangélicos, la élite intelectual que no necesariamente refleja el sentido que el bautista lego tiene con respecto de su creencia. La coyuntura entre las disciplinas tiene que ser pensada en otros términos: si se considera a la teología no en tanto discurso identitario, sino disciplinar, como una hermenéutica religiosa y a la antropología, como la hermenéutica de la cultura, es la imaginación teológica y la social, las dos referentes a los discursos de fe, a las construcciones de sentido, a los símbolos y los ritos.

Este doble movimiento también revela una segunda característica de la representación religiosa como campo religioso. Las relaciones generadas por los sujetos a partir de su posición en el campo, revela una interacción también a nivel representacional. Es decir, un mismo objeto es generador de múltiples interpretaciones que, como se ha venido explicando, son provocadas por los capitales que el sujeto invierte en su creación. Estas múltiples reinterpretaciones objetuales, como los sujetos, no habitan la cultura de forma aislada, sino que se relacionan entre ellas y se modifican, se extienden o se resumen en esta interacción,

sea a través de la palabra entre los sujetos o por las alteraciones en su práctica (Howarth, 2005), lo que hace que el contexto sea, una vez más, definitorio para los discursos.

Si bien es cierto que una representación halla su base en las peculiaridades de los sujetos que la forman y, por tanto, define la realidad actuante de los mismos (Jodelet, 1984) y su identidad como comunidad, en este caso como iglesia; al tiempo que define los límites del propio sentido común, en oposición a aquellos que generan otras comunidades o iglesias, es decir, que la representación es un elemento aglutinante que evoca condiciones similares y que convoca intereses, por tanto, la cooperación; también se debe considerar que la representación es motivo de conflicto y segregación, puesto que su existencia y posición respecto al campo le precisa en la exclusión o inclusión de su interpretación en el dominio de lo real, de lo que es legítimo y lo que le separa de serlo. En su versión aglutinante, los sujetos comparten los códigos culturales que posibilitan el intercambio de representaciones, mientras que en su versión conflictiva, la representación marca distancia y hasta provoca relaciones de dominación entre las representaciones y los sujetos (Marková, 1998, en Howarth, 2005).

Claro ejemplo de esto es el renombramiento de las religiones cristianas- aunque esto mismo ya se mencionó en apartados arriba, es menester retomarlo para ilustrar cómo el cambio de nomenclatura refleja la posición poco favorecida de los sujetos evangélicos al legitimar la verdad o, por lo menos, la representación religiosa- que busca separarse de la iglesia católica, quien hasta hace 500 años se apropiaba del evangelio y su hermenéutica. El nombre del movimiento significó un cambio, una protesta a la hegemonía católica. El espíritu rebelde de aquella acción dio a luz al protestantismo, quien no ha permanecido intacto. En su arribo a América, su proyecto evangelizador le procuró el nombre de evangelismo y así mismo, impide que categorías como “iglesia de trasplante” propuesta por d’Epinay (1968) puedan ser utilizadas para definir a las comunidades europeas instaladas en Latinoamérica, puesto que su condición de minoría impactó directamente en su *modus vivendi*, en la recreación de su identidad y en los valores y roles que adquirieron a partir de ser resguardos de esta, desde luego, una función que no tenían en Europa (Seiguer, 2009).

Sin embargo, son los cambios en la toma de posición del sujeto en su relación con el objeto las que producen cismas al interior de las representaciones. La diversidad de sujetos, iglesias para el caso y las problemáticas culturales, económicas, etcétera en que están

inmersos, son los elementos encargados de reproducir lo conocido y producir lo desconocido, que incita la aparición de nuevas representaciones y de nuevos antagonismos entre los sujetos productores y reproductores. Sostiene Duvéen (1998): son las tensiones culturales y sus rompimientos –se verá más adelante- los que producen cambios de sentido.

Al reconocer el valor activo del sujeto en la representación, la convivencia de la propia representación con otras y al considerar el campo religioso como el espacio en el que se genera la teología, pero también su representación, se puede clarificar uno de los argumentos más valiosos de las representaciones sociales: el objeto y el sujeto no pueden separarse, por lo que al representar, el sujeto vierte en el acto su esencia (Moscovici, 1979, Jodelet 1984), puesto que, cuando representa, lo hace por medio de las herramientas que le ha dado la cultura desde su nacimiento, de todo aquello que ha objetivado y del sentido que ha dado a los símbolos con los que tiene contacto. No hay sujeto que represente aquello con lo que no tiene relación.

Nuevamente, las representaciones sociales no se construyen de manera democrática. No todos los sujetos, sean colectivos o individuales, participan equitativamente en la formación de las categorías descriptivas que un objeto estimula, puesto que, en términos bourdieanos, esta participación está condicionada por sus capitales simbólicos y sociales. El juego inclusión-exclusión de los sujetos, está mediado por ellos. Howarth (2005) sostiene que la reflexión en torno a la construcción de una representación social debe contextualizarse ideológicamente. De esta forma, se arguye sobre los mecanismos que las élites o grupos de poder se enraízan en la cultura y los mecanismos establecidos para nombrar lo que debe ser representado.

En este sentido, el carácter social de la representación se ve atravesado por las condiciones económicas, sociales, culturales, etcétera, que rodean a los sujetos y a la comunidad productora en su totalidad. El neófito, es decir, el congregado no bautizado será relegado en la toma de decisiones institucionales por no ser parte legítima de la comunidad, mientras que hay familias que por su antigüedad en la institución, participan de las decisiones en reuniones privadas con el Pastor. Sin embargo, también se puede hablar de estructuras institucionales que construyen sus propios mecanismos de regularización, en los que se prevé la desigualdad de los miembros. Asumir a la iglesia como monarquía divina, a la manera de la PIBP, y los controles de anti-jerarquía que ella misma ha postulado, colocan al poder como

parte de fuerzas descarnadas que gozan de alta estima entre la congregación y que son, por ello, incuestionables e infalibles: por un lado, la Palabra de Dios que no se equivoca y su sabiduría se muestra a través del paso del tiempo. Y, por otro lado, la oración que, cuando las decisiones recaen en la asamblea por no hallar en la Biblia una contestación, se asegura sean tomadas a la luz del poder divino, anticipándose, de esta forma, a prohibir la entrada del mundo en la organización eclesial local, que como se dijo ya, es reflejo de la asamblea ideal y eterna que se manifestará sólo en la tierra prometida.

El mundo entonces, es para la PIBP todo aquello que no ha conocido a Dios y que tiene a Satanás como guía, aquello que se presenta como lógico para los sentidos y que trae como consecuencia el alejamiento asambleario de la iglesia ideal. Si la salvación es individual y sólo se da por medio del encuentro con Cristo, para los jóvenes el alejamiento y la acción con base al criterio del mundo supone drogas, alcohol, homosexualidad, sexo fuera del matrimonio o, en general, la búsqueda sin límite de los “placeres de la carne”, como el Pastor explica. Para los adultos, el mundo representa experimentar un matrimonio en donde la mujer y el hombre desatienden su deber como padres, ya sea por permisivos o violentos, ser irresponsables en el lugar donde se labora o sostener relaciones extramatrimoniales. Además, en el adulto sucede una especie de aferramiento al mundo, que justifica en nombre del hábito o de la permanencia de aquello a lo largo de toda su vida. Se trata del consumo de cierto tipo de cine, música o relaciones interpersonales, cuya resistencia al abandono pone en entredicho la verdadera aceptación de Cristo frente a la comunidad.

Aunque el discurso teológico sostenga, por medio del Principio espiritual, el libre albedrío de los congregados, la formación de la representación bautista requiere el aglutinamiento de los intereses comunitarios y de la encarnación de ellos, es decir, de los sujetos. Si la salvación es individual y si la entrada del mundo a la iglesia puede darse por esa vía, la congregación, además de reunirse con motivo del encuentro con Cristo, será vigía del modo de vida de cada hermano, de tal forma que se conserven los ideales de la asamblea entera y no se ponga en peligro la identidad que la representación otorga, ni que esta sea modificada. Así, en la PIBP, los hermanos tienen el deber de hablar entre sí cuando alguno atente contra la cristiandad bautista. Moscovici (1988) plantea situar a las representaciones en su contexto ideológico, él les llama representaciones hegemónicas a aquellas que se mantienen por medio de la coerción en la práctica social simbólica y práctica.

Bourdieu (1987), en este mismo sentido, argumenta que la religiosidad popular es el mal entendimiento de la relación habida entre creencia y religión; y, quienes malinterpretan, son aquellos cuya posición social y nivel de educación no les permite acercarse a este binomio –creencia y religión- en los términos relativos y representacionales que lo habitan. Aunque aquí se difiere de esta posición jerarquizada y elitista, ni siquiera se está de acuerdo con el término de religiosidad popular, pues esta no es la única reinterpretación que los sujetos hacen de las religiones, ni son las religiones piezas de museo intocables por los sujetos; sí compartimos su apuesta por la reinterpretación que el sujeto hace desde su posición social y su nivel de instrucción. La representación de la teología se convierte en la intersección de las condiciones en las que se haya el sujeto y el discurso formal:

Y es aquí, además, donde ingresa la teología como disciplina que permite una lectura de mayor profundidad en torno a esas intersecciones gestadas en los procesos experienciales dentro de las prácticas cotidianas de fe o espiritualidad, donde los discursos religiosos tradicionales, institucionales y dogmáticos son resignificados (Panotto, 2015: 78)

De esta manera, la intelectualización pretendida por la lógica lancasteriana, con su hermenéutica laica, se ve sometida al rigor de la vida cotidiana. Aquello que por medio de la intelectualización fue convertido en conocimiento formal, es reincorporado al esqueleto de la representación por medio de la cotidianidad. Por lo que el valor de la teología tiene sentido solo en estos términos. Si continuamos con el mismo valor conceptual que Panotto (2015) otorga a las disciplinas como hermenéuticas, la representación social religiosa de la iglesia bautista se puede proponer como una hermenéutica de la cotidianidad.

Capítulo 3: La sustancia práctica de las representaciones sociales: la vida cotidiana del bautista.

Todos tenemos guardadas distintas versiones de nuestras vidas, aunque sólo nos las contemos a nosotros mismos. Y las corrijamos a medida que avanzamos.

MARGARET ATWOOD

3.1 Extensión y límite de la vida cotidiana: estructura social, subjetividad y el acceso a ellas.

El problema de la vida cotidiana plantea situaciones múltiples, que van desde levantarse por las mañanas, hasta la expresión de los sentimientos; desde el cepillado de dientes, hasta la incorporación del sujeto a las diversas instituciones que construyen su día: la escuela, la familia, el trabajo o la iglesia. Todas ellas son acciones que, en conjunto y por su repetición, marcan el ritmo y la forma de la experiencia diaria de todo sujeto, sea este figura pública o algún transeúnte anónimo.

El sujeto protagoniza la vida cotidiana y la vida cotidiana se le debe a él, a su dialéctico andar: irreflexivo, repetitivo, pero también, creativo y transformador. Su práctica le permite las condiciones básicas de existencia, pero no le limita a existir, sino que también le define en tanto sujeto cultural. El hombre adulto cree en Dios, pero no en Cristo, sino en Alá. La historia, la materialidad, la cultura le condicionan la práctica. El hombre adulto canta salmos a su Dios todas las tardes. Es un acto rítmico, que le define como “hombre de fe”. La vida cotidiana, en este sentido, es histórica: define y se reproduce en tiempo y espacio concretos; el sujeto, en tanto anónimo y común, es quien experimenta.

“Yo cuando me preguntan de qué religión soy, digo que soy cristiano, en el sentido más amplio de la palabra”, declara Andrés Manuel López Obrador (2018)²⁰ en su canal de YouTube durante “los días de guardar”²¹, luego del comienzo de su campaña como candidato a la presidencia 2018 por los partidos políticos de Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), Partido del Trabajo (PT) y el Partido Encuentro Social (PES). Este último de valores conservadores, fundado por el Dr. Hugo Eric Flores Cervantes, de quien se rumora²²

²⁰ Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?time_continue=221&v=hmvHcgcGr6U

²¹ Refiriéndose a la conmemoración de la Semana Santa.

²² Puesto que el candidato lo ha negado en diferentes ocasiones. Consultar: <https://plumasatomicas.com/noticias/resultados-elecciones/encuentro-social-historia-evangelicos/>.

fungía como Pastor de la iglesia neo-pentecostal Casa sobre la Roca en Baja California (Aguilar, 2014).

En el video se observa al candidato en un escenario relajado: rodeado plantas y sentado en una mecedora, haciendo énfasis en el ambiente de descanso que para los cristianos representan estos días. Su discurso comienza resaltando el lado religioso de figuras políticas mexicanas del pasado, tales como Benito Juárez y Francisco I. Madero, cuyas posiciones liberales, de acuerdo con el candidato, a menudo los colocan equivocadamente como ateos. Enseguida y antelando una comparación entre los próceres y él mismo, el candidato se define como cristiano, sin embargo, no aclara su origen denominacional, aun cuando Riva (2018), redactor de opinión en el periódico “El financiero”, lo declara como miembro de la Iglesia Adventista del Séptimo Día y además, escribe:

La religión acompaña todo el tiempo a López Obrador, quien reconoce como vital en su formación al poeta político Carlos Pellicer, a quien acreditan la descripción del 'socialismo guadalupano' de los políticos mexicanos. Sin embargo, no es igual a todos. En el bolsillo izquierdo de su pantalón lleva un pequeño escapulario, y su discurso es profundamente teológico. Siempre es blanco y negro, sin grises. Todo gira en torno a lo bueno y lo malo, los ricos y los pobres, los honestos y los corruptos. Se es fiel o se es infiel. Es la lucha eterna del bien contra el mal. Él es todo lo que se necesita para acabar con el todo del pasado. No hay matices; es bipolar. La narrativa de lo que es México, dicha por López Obrador de manera religiosa, tiene un gran impacto en una sociedad altamente religiosa cuyos referentes culturales están anclados en ese mundo sin claroscuros.

Aunque se puede entender la razón por la que el columnista juzga como religiosa la discursividad de López Obrador, la importancia de esta declaración no sólo radica en la aceptación del ahora presidente electo sobre su propia espiritualidad, sino en su renuencia a nombrarse: se trata entonces, de un hombre público, es decir, ni común ni anónimo. La estrategia de prensa es ganar la empatía de quienes también pueden ser cristianos en amplio sentido, aunque nominal e identitariamente, se trate de un público mayoritaria y estrictamente católico, quien relaciona la palabra “cristiano” con un grupo distinto al propio. Identificarse públicamente como no católico frente a la mayoría situaría al candidato en terreno peligroso: criterios e intereses de grupo le separarían de sus votantes.

Por otro lado, puede tratarse de un intento por democratizar la pertenencia religiosa del Estado que anuncia en su campaña. Tinoco (2006) argumenta que:

El Estado debe convertirse en el reflejo de la sociedad, no en el espacio de un solo grupo. Allí es donde radica la importancia de la división entre Estado e Iglesia. Si no avanzamos hacia las divisiones claras, no tendremos más que situaciones de conflicto. Es decir, que

necesitamos Estados, gobiernos que se preocupen por su ciudadanía, no por el poder en sí. Cosa harto difícil. Por ello, podemos decir que la diversidad religiosa seguirá provocando temor y conflicto: no hay tendencias, acciones gubernamentales claras para prevenirlo; los gobiernos se aprovechan de la relación con los grupos religiosos para sostenerse en el poder (Tinoco, 2006: 46).

Sin embargo, pareciera que abogar por la separación del Estado y la Iglesia es el único discurso público y políticamente correcto al que las religiones minoritarias pueden acceder, aun cuando sus intereses y acciones evangélicas estén encaminados a convertirse en la hegemonía religiosa del país. En la mañana del domingo de resurrección, la esposa del Pastor titular presidía el culto. Inspirada en esta celebración, ella sostenía, tanto en su oración como en su mensaje, el carácter periférico de los cristianos en el mundo: “los cristianos hemos sido siempre los perseguidos”, decía, para luego ejemplificar como es que, recientemente, durante el tiempo de cuaresma en el estado de Chiapas y Morelos, tres pastores bautistas habían sido golpeados por los parroquianos del lugar por negarse a colaborar económicamente para la realización del *Via Crucis*²³ o por predicar en contra de este ritual. La esposa del Pastor narraba, también, las dificultades que sufren los conversos:

Vamos por el camino tratando de ser fieles al Señor, luchando y luchando, día con día. Al comienzo todo es difícil porque nos cuesta separarnos de los apegos a las personas que queremos y que nos señalan, porque cuesta no rendirnos al pecado, a desanimarnos sintiendo que aceptar al Señor cuesta. Después, sólo nos queda dar gracias al Señor y decirle: Señor, en ti me he encontrado, en ti me refugio, tú eres mi fortaleza, Señor.

Esta narración sobre los estragos de la aceptación de Cristo se pausa cuando comienza a invitar a la asamblea a imaginar un mundo donde todos hubieran de reconocer a Cristo como salvador. En este mundo imaginado, dejaría de existir la noción de muerte y, por lo tanto, de injusticia, así como todas aquellas expresiones religiosas que conviven con ella. La esposa del Pastor señalaba el lugar en que a dos cuadras, por la calle nueve norte, entre la diez y la doce poniente, se celebra culto a la Santa Muerte. Desde luego, identificaba al catolicismo como la religión que ha permitido la prosperidad de estos cultos, que ella categorizaba como demoniacos.

No obstante, para la hermana Esther, quien forma parte de la Unión de Damas en la PIBP y es voluntaria en las brigadas misioneras, las dificultades para convertir al mundo en cristiano son batallas que se tienen que librar, primeramente, entre el bien y el mal:

²³ Ritual católico que se celebra todos los viernes de cuaresma, en el que se conmemora la pasión de Cristo.

No podemos olvidarnos de que esta lucha es de nuestro Padre y también para él, como una ofrenda de vida. Su muerte nos deja esa enseñanza: no podemos solos, aunque seamos muchos, nunca seremos suficientes para luchar contra el mal que hay en el mundo, en la música, en la adoración al demonio, en la casa con la violencia, con los gritos. Poner al Señor enfrente, agradecerle y confiar, confiar en que nos llevará hasta vencer al enemigo.

Esto exponía Esther durante la reunión de la Unión y continuaba su relato insistiendo en la figura de cierto infante que apareció, hacía años, durante una de las brigadas de misión llevadas a cabo en la zona sur del estado de Puebla, en la que ella era la comisionada de los volantes, los cuales son elaborados por la comunidad y tienen por objetivo divulgar la información sobre los cursos, las consultas médicas y dentales, así como de las actividades infantiles y las actividades religiosas que se realizarían durante la jornada. Cerca de la plaza principal del pueblo, la hermana entregaba a los pocos transeúntes un volante y unas palabras: “los esperamos”, cuando, venido de la nada, un niño se acercó para ofrecerle ayuda en la repartición.

De acuerdo con la hermana Esther, el niño tenía alrededor de diez años de edad y, además, lucía formal y bien portado. Por esto mismo, su gesto le había parecido encantador. Decidió darle un buen número de volantes y algunas breves indicaciones, también sobre amabilidad: “le dije que se pusiera en la esquina de enfrente y le diera a los que venían de aquel lado”, explica la hermana Esther. La mamá del niño observaba la escena desde lejos, parecía que esperaba a alguien fuera de una tienda. La actitud en calma de la mujer le hizo pensar a la hermana que se trataba de una familia cristiana, en el sentido evangélico de la palabra y que el gesto de ayuda era en nombre de la fraternidad entre iglesias. Cuando el niño llegó a la acera del frente, se plantó en la esquina y aventó los volantes por encima de su cabeza. Los volantes volaron. El niño corrió a donde su madre. Su madre, sonriente, le tomó de la mano y juntos dieron la espalda a la hermana Esther.

Para continuar con el relato, Esther contiene las lágrimas. Un silencio corto llega al micrófono. Algunas de las mujeres ahí reunidas agachan la mirada, otras dos, en voces consecutivas, dan un grito: ¡Ánimo, hermana! Y la voz entrecortada de Esther continúa en el micrófono para expresar su inconformidad y el desasosiego que le generó la situación. La hermana Esther, prosiguió diciendo que no supo qué debía hacer: recoger los volantes del suelo o ir directamente con la madre del niño para reclamar la grosería. En aquel instante, lo más cierto para la hermana, era la rabia que sentía. Una rabia que le comenzó en la sangre,

en su temperatura, en su velocidad; que, luego, se dejó sentir en el estómago. “Todavía ahorita me siento así”, decía. Sin embargo, para la hermana Esther:

El Señor actúa de formas inesperadas, mejores que las nuestras, que con nuestras propias fuerzas podemos hacer. El Señor, hermanas, me hizo mostrar la misericordia que Él ha tenido conmigo, hizo que yo pudiera mostrar misericordia con esas personas. Porque Él, en su infinita bondad me puso las palabras en la boca, hermanas, y comencé a orar por esa familia, porque no importa que pase, la palabra del Señor ha resurgido muchas veces, hermanas, del suelo y de donde esté, la palabra de mi Señor se hará escuchar en el mundo, no importa que traten de tirarla.

Estas palabras fueron recibidas con un fortísimo “¡Amén!” de la asamblea femenina que la escuchaba. La palabra aprobatoria y el aplauso de las congregadas son gestos que comunican el acuerdo sobre la gran misión de la iglesia: se trata de instalar en el mundo un cristianismo específico, el evangélico. Aplaudir el discurso de la hermana es, pues, procurar el aliento propio y mantener el estado anímico correcto para el cumplimiento de esta misión. El mundo suele ser el lugar del rechazo y de la intolerancia, esta vez, los volantes en el aire eran la prueba. Pero los aplausos, además de ser aprobación, estaban llenos de empatía, pues dejaban entrever un recuerdo símil, la misma impotencia sentida: ¿cómo responder a la acción de un niño desconocido? ¿cómo predicar a Cristo al mundo intolerante? Cómo hacerlo, si las conversas guardan en la memoria el momento en que el mundo ha sido la familia propia.

No obstante, en el ambiente se tenía una certeza que puede expresarse en la forma que lo hace el poeta José María Rilke (1929:15):

La gente, valiéndose de criterios convencionales, lo tiene todo resuelto, inclinándose siempre hacia lo fácil, y buscando aún el lado más fácil de lo fácil. Pero, está claro que nuestro deber es atenernos a lo que es arduo y difícil (...) Poca cosa sabemos. Pero que siempre debemos atenernos a lo difícil es una certeza que nunca nos abandonará.

Pareciera, pues, que la dificultad hace de la perseverancia un valor, y se convierte en la prueba de que, aquello mismo, merece existir. Para estas mujeres, el proyecto evangelizadorio es una de esas empresas difíciles, que requieren paciencia y oración, una oración incesante que reconozca la lucha que el bien y el mal pelean y la tendencia humana a elegir lo fácil, de lo fácil, tal como Pablo expone en la carta a los Romanos:

Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago. ²⁰ Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí. ²¹ Así que, queriendo yo hacer el bien, hallo esta ley: que el mal está en mí (Romanos 7:19-20).

El bautista identifica su deber de ir contra corriente, incluso de su propio interior. Es la búsqueda, pues, de que el Padre salga adelante. La vida cotidiana bajo este proyecto, aparece transformada: es un esfuerzo proselitista evangelizador en un mundo que se niega a la dificultad de ir contra el pecado que mora en cada uno y que, además, es persecutor de la verdad, entendiendo por verdad al Cristo.

Sin embargo, la prueba final de la certeza de esta misión evangelizadora no solamente la otorga la dificultad. Para las hermanas, la oración que fluyó del corazón de Esther, es la prueba mayor de la guía de Dios, pues, de acuerdo con otra de las mujeres que participó a micrófono abierto en la misma reunión, “sólo Él pudo convertir su rabia en oración”. Por esto, la oración no es un milagro, más bien, para las hermanas corresponde al cumplimiento de una promesa:

¹⁹ Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; ²⁰ enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado; y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo. Amén (Mateo: 28, 19-20).

La hermana Esther dijo que en su oración sólo había podido pedir a Dios para que esa familia algún día lo aceptara. Y en este acto, ella misma tuvo que vencer la concupiscencia que la habita y sostener sobre sí la evangelización.

Hoy, como en los inicios del siglo XX, las religiones evangélicas en México abogan por la secularización del Estado, como único recurso, y, a nombre de considerarse el “pueblo elegido”, se busca interferir en los ámbitos sociales de los que han sido relegados. Los personajes de la historia política del país, que son exaltados en el video de López Obrador (2018), son la metáfora de él mismo: liberales religiosos, con valores inspirados en el espíritu protestante. La declaración tan velada de su religiosidad crea una división en la persona de López Obrador. No se trata, como ya se dijo, de un hombre anónimo, no es el común que anda irreflexivamente, a modo de repetición.

Su vida política reclama cada condición de su intimidad y su adecuada proyección en el ámbito público. Se puede hablar, por un lado, del varón político que en el espacio público omite su procedencia religiosa, que no busca la secularización, sino sólo la empatía de la población quien, a su vez, es religiosa. La tolerancia y el diálogo se convierten en los elementos clave para justificar –alrededor de la estrategia publicitaria y del ojo público- su adscripción religiosa. La apuesta por el ecumenismo y el diálogo interreligioso forma parte

del gran teatro que se echa a andar en la vida política del candidato. “Andrés el cristiano”, como lo llama Riva (2018), es el varón público, es la figura del “poder en escenas” de Balandier (1994).

Por otro lado, se trata de un varón cuya vida privada se rige por los criterios comunes, que no escapan a la cultura, ni a los ritmos que el tiempo y el espacio controlan: se alimenta, se asea, se divierte. Es la persona que atiende una rutina y que su vida privada, probablemente, se guía por principios adventistas. Aquí, por ejemplo, López Obrador puede coincidir con la esposa del Pastor sobre los principios teológicos que convendrían al mundo, la vida privada le protege. La contradicción aquí se cumple y el conocimiento protocolario es remplazado por la distensión del sentido común. La división que produce el problema religioso en López Obrador, anima a plantear la vida cotidiana no como el resultado de la oposición público-privado. Antes bien, se trata del momento epistemológico donde se reflejan las condiciones estructurales y subjetivas, es el sujeto quien juega en este vaivén, entre la creatividad, la repetición y el contexto.

Perera (2006: 4) sostiene que “la vida cotidiana ofrece un lugar privilegiado para el análisis de los procesos macro y micro sociales, por eso ofrece un espacio bisagra que reclama un enfoque transdisciplinario”. Si a este espacio bisagra, además de considerarlo como una mezcla entre las condiciones micro y macrosociales, lo consideramos como un diálogo entre la cultura y las subjetividades, también se podrá entender como un momento epistemológico. En este sentido es que aparecen, en el esqueleto teórico, las representaciones sociales y un planteamiento fenomenológico para el análisis de lo cotidiano.

Ahora bien, por su carácter creativo, la vida cotidiana es el útero de las transformaciones. En ella se gestan los grandes momentos históricos, las rupturas del ritmo y las excepciones que generan tiempos reflexivos y crisis. Dirigidos por el cuerpo del sujeto, el “aquí y ahora” (Berger y Luckmann, 2003) también son condición para asaltar la cotidianidad y vivir estos tiempos reflexivos, desde el momento político del país, hasta el cambio de fe. Sin duda, este último ocupa un lugar importante para el entendimiento de la vida cotidiana evangélica, pues su conversión implica un cambio en el ritmo de lo cotidiano: una nueva representación se instala y dirige en lógicas distintas la experiencia diaria.

Al respecto, Seidmann, Bail Pupko, Azzollini, Thomé, & Di Iorio (2009; 2010), sostienen que la naturalización y los cambios en las representaciones, así como la aparición

marcada de los opuestos familiar-novedoso, espacio privado-espacio público, se presentan sobre todo durante la juventud. Sin embargo, la adquisición de esta representación religiosa implica la presencia creativa del sujeto -que no sólo se presenta en etapas juveniles-, incluso, con mayor fortaleza que aquella que es exigida por el ritmo cotidiano. El sujeto toma conciencia de su protagonismo y lo ejerce, creando en su biografía un acontecimiento definitorio para sus relaciones intersubjetivas, para sus hábitos, para sus tiempos, para su cuerpo, etcétera. El momento epistemológico del cambio marca, entonces, el comienzo de una nueva cotidianidad, el retorno a la armonía.

Construido desde una nueva base, el retorno a la cotidianidad es el escenario perfecto para hablar del impacto que tiene una representación religiosa en tiempo y espacio, es decir, en sus formas más concretas. No obstante, este escenario es muy diverso. Se extiende hacia todo lugar donde habita y anda el sujeto, y adquiere sentido en los momentos en que este interactúa con su medio y con otras subjetividades, convirtiéndose en material inagotable de estudio para las ciencias sociales.

Esto implica para la investigadora límites de tipo metodológico, por ejemplo, su presencia diaria y un acompañamiento extendido en la unidad doméstica de los sujetos para ser testigo de lo cotidiano y de las relaciones familiares que ahí se tejen, no obstante para los sujetos esto implica una invasión a su privacidad y a los límites en que están dispuestos a participar en la investigación. Por esta razón, aquí se asumen dos presupuestos teóricos:

1. Sosteniendo que “la forma de pensamiento que prevalece depende de los tiempos y los lugares en los que alguien desarrolla sus actividades” (Wagner y Hayes, 2011: 25), la vida cotidiana ha de ser dividida en esferas para su estudio. En este sentido, retomamos la propuesta de reconocerle como el “espacio bisagra” que genera diálogo entre la sociedad y los sujetos, sosteniendo que: la vida cotidiana está compuesta por el paso del sujeto a través de las instituciones que recorre en su día a día, tales como la familia, la escuela, el trabajo o la iglesia. En palabras de Jodelet (2008: 40):

Las formas y las figuras de la subjetividad son creadas y modeladas en el devenir histórico por las condiciones sociales y las instituciones, llamadas por Guattari “equipamientos colectivos de subjetivación”, que son de orden religioso, político, técnico, artístico, etcétera.

De esta forma, el marco de movilidad que se registra en la presente tesis es alrededor de la iglesia y la subjetividad allí vertida.

2. La palabra es herramienta de introducción a la subjetividad en la vida cotidiana. Para Moscovici (2011: XIII) la teoría de las representaciones sociales lidia con la vida cotidiana y con la posibilidad del entendimiento humano por medio de la palabra en su forma conversatoria y por medio de las acciones colectivas. Metodológicamente la palabra se postula como el medio por el que el investigador accede a las instituciones que el sujeto considera significativas en su día a día e incluso, al pasado del sujeto, donde este reconoce a la religión como factor definitorio.

Ahora bien,

la realidad de la vida cotidiana se mantiene porque se concreta en rutinas, lo que constituye la esencia de la institucionalización. Más allá de esto, no obstante, la realidad de la vida cotidiana se reafirma continuamente en la interacción del individuo con los otros. Así como la realidad se internaliza originariamente por un proceso social, así también se mantiene en la conciencia por procesos sociales. (...) reflejan el hecho fundamental de que la realidad subjetiva debe guardar relación con una realidad objetiva socialmente definida (Berger y Luckmann, 2003: 185).

La interacción generada entre estas dos categorías expone el carácter dinámico tanto de las representaciones sociales, como del concepto de vida cotidiana, ya que en su integración dan cuenta de un proceso, más que de una polarización entre individuo y sociedad.

3.2 ¿Qué es la vida cotidiana? La subjetividad bautista y su condición histórica

La vida cotidiana es, entonces, la evidencia cíclica de la cultura que se encarna en el sujeto. De acuerdo con Heller (1985: 39) “La vida cotidiana es la vida de todo hombre”. Es decir, es aquello que se tiene que vivir con independencia de la clase social a la que se pertenece o al tipo de trabajo que se realiza, puesto que no hay ser que logre ser absorbido por una actividad específica, teniendo este que recurrir al ritmo de la cotidianidad. No obstante, tampoco habrá manera de que un sujeto se vea reducido a su cotidianidad. En este sentido, la religión como representación funge una función versátil pues, contribuye como guía de acción en la etapa “insustancial” del humano -así es como la llama Heller. Está presente en el ritmo cotidiano, en las labores de subsistencia. Así, más adelante se desarrollará con mayor precisión cómo es que los congregados, además de reivindicarse

como creyentes, poseen en la PIBP, un espacio laboral, que retorna a la institución religiosa convertida en ministerio.

Por ahora, puede establecerse que, a consecuencia del asentamiento de la burocracia en el evangelismo, es que se ha transformado el sentido de la participación de los congregados a nivel institucional: las áreas de burocratización son lideradas por personas cada vez más especializadas en ellas (Berger, 1970). Por ejemplo el Pastor auxiliar, demuestra lo anterior a partir de la disposición de tiempo: dedica tiempo a la visita de hogares que se han mostrado interesados en aprender la Biblia, con horarios flexibles y material requerido; si algún joven pide tiempo para platicar, él lo otorga, “porque a eso me dedico”, decía. El comienzo de discipulados, la predicación en las capellanías, en los momentos en que una persona arriba a la PIBP sin ser miembro, etcétera, están a su cargo.

Por su parte, el Pastor titular, tiene en su lista de responsabilidades un marco más institucional, que lo llevan a encargarse de las relaciones con otras iglesias, recursos económicos, recursos personales, cultos dominicales, etcétera Las esposas de los Pastores conservan un rol muy activo en esta división de labores, ya que ellas son “la segunda mano” de sus esposos, encargándose de cuestiones preparatorias para el buen desempeño de ellos.

Sin embargo, estos mismos sujetos no cortan los brazos “sustanciales” de su labor en la iglesia. Es decir, hacen estas tareas porque hay una representación que genera estados anímicos profundos, tales como la tranquilidad de hallar respuestas a los problemas cotidianos y a los acontecimientos problemáticos, así como el sentido de la muerte y de la vida. Considerando estos elementos, la vida cotidiana insiste en poner en diálogo la trascendencia y la intrascendencia de todos los instrumentos con que el sujeto construye su historia.

Aun cuando el enfoque que guía la presente investigación es fenomenológico, la vida cotidiana tiene que ser reconocida en su carácter histórico pues “está inmersa en una dinámica plural de generalidades que la determinan y que no son otra cosa más que la compleja dinámica de actividades y relaciones interpersonales que se desarrollan en los grupos – formales e informales, familiares, laborales- a partir de las condicionantes económico-sociales en las cuales se desenvuelve la persona dada” (Martín, 2000: 63). En consonancia con esto, Castro (1995: 5) al definir la vida cotidiana, establece que esta es un “conjunto de actividades que realiza todo hombre concreto, en un espacio y tiempo específico, las cuales

se hallan condicionadas por situaciones económico-sociales determinadas”. De esta forma, el tiempo y espacio concretos en que se desarrolla el sujeto, convierten a estos discursos y condiciones macrosociales en narrativas cercanas a él. El sujeto es la carne en que se concreta el contexto.

Sólo en esta conjunción de la subjetividad y las condiciones contextuales tiene sentido repetir la pregunta que Berger y Luckmann se hacían y para la cual tuvo sentido la vida cotidiana estructurada desde su valor descriptivo y empírico: “¿cómo es posible que los significados subjetivos se vuelvan facticidades objetivas?” (Berger y Luckmann 2003: 33)

La trascendencia del cristianismo, de acuerdo con el Pastor de la PIBP, radica en la posibilidad de ser estructura y subjetividad: alegando que la cotidianidad exige creer para poder ser vivida, es decir, requiere partir de un postulado firme que permita la movilidad confiada de los humanos en momentos tanto laborales o domésticos, como escatológicos, el cristianismo logra combatir los vacíos existenciales que genera la posmodernidad. En este sentido, aceptar a Jesús otorga a los cristianos la capacidad de vivir a partir de certezas que le permiten fluidez en su rutina o “vivir en el mundo”, en palabras de la propia comunidad bautista. Con este mundo se lidia, ahí aparece lo inesperado, lo problemático, lo que requiere la atención física, emocional, simbólica o conceptual del sujeto: pérdida de salud, cambio de esquema religioso, muerte de un ser querido, comienzo de vida sexual activa, etcétera

Pero, es ahí mismo donde se puede vivir en “automático”, donde son comprendidas las reglas que, sin tropiezo alguno, llevarán al sujeto a dormir por la noche. Aquí la rutina es permitida, es inmanente al hecho de vivir. Aparece como motivo de sosiego o resignación, pues, aunque la realidad de las generaciones anteriores sea nostálgicamente añorada “es lo que nos tocó vivir, no hay de otra”. Su carácter es inamovible y el aceptar a Jesús es el ancla para que sea vivida. Puesto que no puede ser intercambiada, es re-interpretada.

3.2.1 La objetivación en la conformación del bautista

Para Berger y Luckmann (2003: 37) la realidad de la vida cotidiana se presenta como la realidad suprema, puesto que los sujetos la experimentan como la realidad establecida, de manera tal que muy pocas veces es cuestionada y que brinda al sujeto la base sobre la que se desarrollan las diferentes esferas de su rutina, en este sentido, la aceptación de Cristo contribuye a construir esta plataforma de lo incuestionable. No obstante, la infalibilidad del esquema cotidiano requiere un alto grado de confianza y adaptación por parte de los sujetos

a las condiciones contextuales. Para obtenerlas, se pone en marcha el proceso de la objetivación, el cual es desarrollado en la teoría de las representaciones sociales que, desde luego, parte de los principios teóricos que Berger y Luckmann proponen, donde la objetivación es “el proceso por el que los productos externalizados alcanzan el carácter de objetividad” (Berger y Luckmann, 2003: 81).

Sin embargo, para los autores este proceso forma parte de un mecanismo aún mayor donde existen dos etapas más, estas son la internalización y la externalización. En la primera, el sujeto comienza la aprehensión del mundo no sólo en su sentido físico, sino también significativo y cultural, es decir, la internalización es el sujeto comprendiendo el contexto del que forma parte. Para este ejercicio se requiere –según los autores- la conciencia, como mecanismo mediador entre el mundo exterior y la realidad subjetiva. Mientras que en la segunda, el sujeto arroja al mundo externo los significados que ha creado de este mismo. Sin embargo, no puede existir esta proyección significativa si no es por el continuo diálogo con la objetivación, ya que por la externalización se construye el mundo que es objetivado.

En términos cognitivos y epistémicos, la vida cotidiana se presenta como conocimiento de sentido común -de ahí que las representaciones sociales moscovicianas sean así consideradas - que ofrece la posibilidad de conocer los objetos y los sujetos, existentes en lo cotidiano, a partir de ciertos presupuestos que han sido aprendidos desde que el sujeto comenzó el contacto con la cultura. Si las relaciones que el sujeto teje alrededor de estos objetos-sujetos está mediada por su propia conciencia y esta siempre necesita de un objeto, serán las características de los objetos las que formarán micro lugares-espacios que pertenezcan a cierta esfera de la vida cotidiana y no a otra. Así, por ejemplo, el sujeto reconocerá cuando una figura de autoridad se le presenta, si es laboral, familiar o eclesial, así como el determinado comportamiento que debe adoptar de acuerdo a su lectura.

La realidad de la vida cotidiana, por tanto, aparece como ordenada, coherente, objetivada e intersubjetivada (Berger y Luckmann, 2003). Su orden comienza en la naturalidad y en la capacidad del sujeto para percibirse como un elemento dentro de ella, es decir, en la conciencia de que la realidad, tal como la experimenta, fue establecida durante su ausencia, son condiciones dadas, ya objetivadas y comprendidas por los otros de la misma forma que para él mismo. La labor del lenguaje se encuentra precisamente aquí: internalizamos, externalizamos y objetivamos a través de él. En él está el sentido de lo que

aprehendemos y con el cual consensuamos intersubjetivamente, y se refleja en la capacidad de nombrar, de establecer relaciones sociales mediante la comunicación, etcétera.

3.2.2 El aquí y el ahora cotidianos o el problema y la rutina: las coordenadas para representar

Ahora bien, estas categorías también seccionan el ritmo. La división que hacen, distingue esta misma experiencia subjetiva en dos tipos de eventos: la rutina y los problemas. La primera es continuidad, una serie de actos que se repiten, como se dijo en páginas anteriores; la segunda, implica el rompimiento de la rutina, lo que propicia poner en juego una serie de conocimientos en favor de la resolución. Estos dos tipos de eventos, si bien son inmediatos, tienen consecuencias de largo alcance, por ejemplo, la conformación de la biografía de los sujetos.

En tanto las rutinas de la vida cotidiana prosigan sin interrupción, serán aprehendidas como no problemáticas. Pero el sector no problemático de la realidad cotidiana sigue siéndolo solamente hasta nuevo aviso, es decir, hasta que su continuidad es interrumpida por la aparición de un problema. Cuando esto ocurre, la realidad de la vida cotidiana busca integrar el sector problemático dentro de lo que ya no es problemático” (Berger y Luckmann, 2003: 40).

Los cultos se celebran dos veces por semana, tanto los miércoles como los domingos, pero es este último el que tiene un sentido rítmico en la rutina del congregado: la vida de la semana comienza o se termina en este momento. La calle ocho poniente recibe a los congregados en silencio. Toda puerta en esta cuadra permanece cerrada, incluida la de la PIBP. Los vendedores ambulantes aún no se instalan, el amanecer apenas terminó. Son las ocho treinta de la mañana y las calles están libres de coches y transeúntes. Avanzan los minutos. En la cuadra, la primera en abrir sus puertas es la PIBP. Enseguida, el borde de la acera izquierda comienza a llenarse de vehículos. De ellos bajan familias enteras: niños, adolescentes y parejas de adultos. Otras más, aparecen caminando. Bastaron cinco minutos para que las primeras bancas del templo se llenaran. Es temprano aún y las familias que han llegado no interrumpieron su alarma intersemanal, ni su horario, ni la sensación del deber: lo que de lunes a viernes es trabajo, escuela o casa, es ahora iglesia. Una de las asistentes refiere: “Es que primero es lo primero, venir a dar gracias al Señor por la vida”. Una más sostiene: “es que es mejor tempranito y ya la tarde la tienes libre para hacer lo que quieras, así me acostumbré”. Uno de los jóvenes dice: “Pues no sé (risas) siempre hemos venido a este culto, en este horario”.

Estando dentro, los adultos de una familia saludan a los miembros de otras, mientras voces femeninas reprenden a los niños que corren o pretenden subir a las bancas. Llegado el horario, nueve de la mañana, los niños son llamados a salir de donde la congregación, para reunirse en los salones contiguos. Al fondo del templo se pueden observar dos personas: el Pastor y el hermano o hermana que dirige el culto. El culto comienza regularmente con puntualidad, el ambiente de silencio no existe, entre las bancas, además de saludarse, las personas se sientan, cambian de lugar o preparan los objetos religiosos: Biblia, folleto dominical y el Himnario, que es un libro que reúne quinientos treinta cantos de alabanza a Dios que la tradición evangélica ha acumulado desde su asentamiento en los Estados Unidos. Aunque de mucho menor importancia, este himnario es junto a la Biblia el texto impreso que la congregación posee y es este, de acuerdo con Barrera (2002), el que por la utilización del cuerpo entre las congregaciones pentecostales, ha caído en el desuso.

Los cultos se llevan a cabo, a las nueve de la mañana y a las doce del día. Al culto de la mañana la asistencia es moderada, mientras que al mediodía, el templo está repleto, cerca de trescientas personas en la sala. El director del culto, el hermano o hermana en turno, inicia con un saludo que trata de animar a la audiencia, recuerda el motivo por el que están reunidos e invita a que se conteste “amén”, que para la comunidad es una colectiva afirmación cristiana a un planteamiento cristiano. El teólogo evangélico Juan Stam (2018) sostiene al respecto:

Un amén verdaderamente cristiano y evangélico es una confesión firme de que Jesucristo es el "Sí" y el "Amén" de Dios hacia nosotros, y nuestra firme decisión de vivir y actuar en la misma firmeza. El amén con que termina toda adoración auténtica es infinitamente más que un sentimental "¡Ay qué lindo!". Es nuestro decisivo "Sí" al "Sí" que ha pronunciado Dios en Jesucristo. En Cristo, Dios ha afirmado su amor a nosotros, y nuestro "Amén" afirma nuestro amor hacia él y hacia los demás.²⁴

Así la dinámica puede ser la siguiente: el director del culto con entusiasmo en sus palabras, casi grita: “¡Estamos aquí para alabar al Señor, hermanos!”. Los congregados le responden: ¡Amén! A continuación, se anuncia el himno que será entonado, por ejemplo, el 467 que dice “Ven a Cristo, ven ahora, ven así cual estás;/ y de él sin demora el perdón obtendrás”. Su elección depende del gusto del director que es quien ha preparado el programa del culto, sin embargo, muchas veces, coinciden fielmente con el tema que el Pastor ha de reflexionar durante el culto. Desde luego, la predicación del Pastor es parte medular del culto

²⁴ Recuperado de: <https://www.elblogdebernabe.com/2013/10/como-decir-amen-cristianamente.html>.

y su programación es responsabilidad de este. Los himnos tienen como base musical un órgano y la música góspel, los temas que abordan son el perdón, la alegría de ser salvos, la alabanza y la eternidad.

Después del anuncio, el director del culto levanta sus manos en señal de inicio para el hermano que toca el órgano y para la comunidad entera. Durante su entonación, mueve sus manos a la manera de los directores musicales. En ocasiones, los movimientos denotan algunos conocimientos básicos de este arte. Enseguida, él mismo invita a abrir la Biblia en la cita que él haya creído oportuna en la preparación de esta dirigencia cultural. Se hace una oración preparatoria, generalmente, se trata de una petición para que Dios abra el entendimiento humano y su Palabra pueda penetrar en la mente y en el corazón de los congregados. Se canta un himno más y aunque la mayoría de los hermanos trae consigo el libro, los himnos entonados se proyectan en la parte superior del templo, por medio de un cañón, de forma que la comunidad congregada pueda verlo y cantar. Parece un método eficaz, pues el volumen y las voces que participan son bastas.

Acto seguido, a los congregados que están de visita o a quien ha asistido por primera vez, se les pide que levanten su mano. A los hermanos que están a su alrededor, se les invita a que estrechen sus manos, en símbolo de caridad inter-elesial. El Pastor da un mensaje de bienvenida y enseguida comienza su predicación. Las predicaciones del Pastor están basadas en la Biblia y proponen un estudio sistemático de este libro, puesto que cada mes, se elige uno de sus libros. En julio, por ejemplo, se lee la carta paulina a los Hebreos y el siguiente mes se estudiará el primer libro de Reyes, dependiendo de la extensión y dificultades que el libro represente. Sin embargo, lo que el Pastor trata de hacer, es llevar esas lecturas al contexto cotidiano y moderno en que vive su vida la comunidad congregada. Esto hace que los contenidos de las predicaciones sean muy variados.

El tiempo total del culto es de aproximadamente una hora con cuarenta minutos, de los cuales, la predicación del Pastor es de una hora. En este tiempo expone las inquietudes principales de la comunidad, por medio de su gran habilidad oratoria: la modulación de su voz, los saltos en las emociones del discurso, la comicidad, el uso de la lectura bíblica como método pedagógico, las rondas de preguntas y respuestas en dirección a la comunidad, así como el ejercicio de “repita conmigo”, en el que el Pastor suele recuperar de su propio discurso una frase que él considera ilustrativa o pedagógica. La comunidad, generalmente

permanece atenta, la búsqueda de las citas bíblicas que el Pastor va exponiendo, es síntoma de ello. Realmente el culto toma tintes de ser una clase, hay personas apuntando en sus cuadernos, subrayando pasajes bíblicos o anotando la tarea que el Pastor deja para la semana.

Las personas que dirigen los instrumentos tecnológicos tales como el proyector, la computadora y su contenido, se manifiestan siempre alerta, reconocen el cambio en el discurso del Pastor y mantienen el uso de la tecnología a este ritmo. , las diapositivas, por ejemplo, cambian puntualmente a medida que el predicador avanza en su discurso. Cuando el Pastor termina su intervención aparece nuevamente ante el atril, el varón o la mujer director del culto. Esta vez anuncia la oración por las ofrendas. Mientras el piano toca una suave melodía, los diáconos se van acercando al centro del templo, todos tienen ya en sus manos una especie de bolsos que se utilizarán para la recolección del diezmo. Uno de ellos toma el micrófono y hace una oración para que las ofrendas sean abundantes en términos de la “obra del Señor”, es decir, para la administración de la iglesia, las misiones y los sueldos, etcétera. Todo esto mientras en la gran pantalla aparece una leyenda que dice: “Dios bendice al dador alegre”.

El piano comienza nuevamente una música ambiental. La colecta comienza por el Pastor, quien públicamente saca de su cartera las monedas que ha de depositar en la canasta sostenida por el diácono que aguarda a uno pasos de él. Después de este momento, los diáconos recorren banca tras banca, mientras los congregados depositan monedas o billetes. Al término de la recolección, los diáconos se retiran en fila por los extremos derecho e izquierdo de la sala. El Pastor retoma la palabra y anuncia los avisos de las actividades semanales, el cumpleaños de una persona cercana, la intervención quirúrgica o estado de salud de algún miembro, etcétera. Después, se hace una oración, esta vez con la intención de que los hermanos lleven lo aprendido en el culto a cada espacio de su vida, laboral, escolar, doméstico, etcétera. Si el director del culto cree que hay tiempo suficiente, se entona un himno. Si así sucede, el Pastor sale por la puerta lateral y se dirige a la entrada del templo, ahí espera a que los congregados salgan, saluda de mano a cada uno de ellos y les desea “¡felicidades!”.

La razón por la que un congregado asiste al culto dominical refiere a la rutina, a la conservación del culto mediante disciplina, al ciclo semanal cumplido y a la enseñanza de esta rutina a las nuevas generaciones, que son los más renuentes a asistir. Lo anterior deja

sentir las formas dialécticas de los hechos subjetivos y sociales: la vida cotidiana del sujeto transita entre lo problemático y lo rutinario, como imposibilidad de conservar el ritmo en todo momento.

Ahora bien, existen momentos en el andar cotidiano cuya temporalidad y espacio propician periodos excepción. Las estructuras referenciales que sostienen el paso seguro del sujeto en sus ciclos temporales y espaciales, se afectan. Comienza una crisis. Aparecen condiciones ambientales que cuestionan lo conocido y/u obligan a echar mano de ello, con la intención de volver al ritmo; se pone a prueba lo que se ha comprendido a lo largo de la propia biografía; si esto no es suficiente, para el sujeto será necesario obtener nueva información. En lo problemático habita:

Al inicio todo fue muy duro, cuando yo empecé a venir a la iglesia, cuando acepté a Jesús como mi salvador, yo comencé a tener muchos problemas en mi casa, con mi marido. Dejamos de ir a la casa de él (de su suegra), porque estar ahí era pelear, volver a la casa y seguirle.

Este momento de indeterminación revela la incapacidad de vivir arrítmicamente, la necesidad de convertir en familiar lo extraño. La desestructura se convierte en sinónimo de aprendizaje. El problema y la novedad son aprehendidos e incorporados a la rutina, adquieren coherencia de modo tal que son los nuevos elementos con los que el sujeto volverá a desplazarse en el aquí y en el ahora. El testimonio de Leonor también da cuenta del proceso de objetivación intersubjetiva que se generó a partir su decisión de convertirse. Lo problemático convertido en rutina:

Ya ahorita es diferente, mi esposo ya no es igual, yo creo que empezó a ver que no era nada malo que yo me convirtiera, yo me organizo en la casa para que no ponga peros cuando me vengo a la iglesia. Yo lo veo como que ya lo acepta, por eso ya tampoco insisto para que él acepte a Jesucristo, yo ya nada más oro por su conversión, ya lo dejé en manos del Padre, él hará todo mejor que yo.

Pero, la vida cotidiana también es testigo de la objetivación de este nuevo conocimiento y de su transición dialéctica al anclaje. En la rutina cabe Leonor:

Todos los martes suena el despertador, me levanto no sin dar gracias a Dios por un nuevo día, preparo a mis hijos para que vayan a la escuela. Llevándolos, hago todo lo que me toca en la casa, para en la tarde nada más recogerlos, darles de comer e irme a la capellanía, depende de en qué hospital nos toque.

En este relato no hay saltos, la estructura de todos los martes es esta, Leonor conoce la armonía, la experiencia que de su aquí y de su ahora le permite hablar de la rutina sin sorpresa. Si nos guiamos en Geertz (en Wagner y Hayes, 2011: 78) para entender esta dialéctica cotidiana se dirá:

Si decimos que alguien posee sentido común, eso no solo supone que haga uso de sus ojos y oídos, sino que los mantienen bien abiertos, por decirlo así, o sea que los usan de manera significativa, inteligente y de una forma que les permite formarse una opinión y reflexionar, o al menos intentarlo; además de que están en disposición de afrontar los problemas cotidianos en una forma cotidiana con grados de eficiencia.

Así, todo es entendido como parte de la totalidad. La forma cotidiana del conocimiento es el sentido común y por medio de él es que se afrontan los problemas cotidianos. Todo cuanto sea aprendido, se entenderá en términos de eficiencia.

3.2.3 La conversión, un salto en el ritmo cotidiano: rutina y problema

No obstante, en la hendidura de la rutina y lo problemático mora la conversión, como un evento que modifica la cotidianidad. Entendámosla en estos mismos términos: si el ritmo de la vida cotidiana de los sujetos está dado por su paso a través de las instituciones, lo arrítmico será el momento en que este tránsito se interrumpe o bien, cuando las instituciones son modificadas: un divorcio que cambia la dinámica familiar, alguna alteración en la salud, el cambio de escuela o de espacio laboral, etcétera y, desde luego, la transformación en lo que se ha representado –con “naturalidad”– como religioso: el grupo dentro del cual se entendía, lo que deja de ser sagrado, como las imágenes, y aquello que comienza a serlo, la Biblia, por ejemplo; los nuevos postulados morales y éticos, las nuevas relaciones humanas, en fin, la adquisición de un nuevo lenguaje .

La conversión es, por tanto, un momento de crisis, de ruptura de lo ordinario, de crítica y, también, de transición. Entre la comunidad bautista este momento es entendido como una profecía mesiánica. El ejercicio exegético del fragmento evangélico de Mateo 10:34-35, donde Jesús se dirige a los doce que eligió como discípulos para advertirles las consecuencias que hallarán al evangelizar y las actitudes que habrán de tomar al respecto, es el modelo desde el que debe ser entendido el rompimiento de la cotidianidad:

No penséis que he venido para traer paz a la tierra; no he venido para traer paz, sino espada. Porque he venido para poner en disensión al hombre contra su padre, a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra (Mt. 10, 34-35).

El sujeto, recién iniciado en la conversión, es advertido sobre las modificaciones que causará su transformación. El rompimiento del ritmo significa para el cristiano la adopción de una lógica que lo separará del mundo. El mundo es, en este sentido, todo aquello afectado por lo profano, lo que está fuera de la lógica santa²⁵. Hablar del mundo, es el sitio para entender al “otro”, pero también, para entenderse a sí mismo como el “otro” a partir del reconocimiento de la diferencia. El “mundo” es la puesta en diálogo el “aquí” y el “allí” compartido.

Para Berger y Luckmann (2003: 44) el otro es quien está fuera del sí mismo: quien no puede acceder a mi subjetividad, ni a mi historia y, al tiempo, yo no puedo acceder a las tuyas. Sin embargo, este impedimento de conocimiento pleno del otro está mediado por la “situación cara a cara” que se ofrece como posibilidad auténtica de encuentro entre subjetividades, puesto que ambas comparten el presente y el mismo espacio. En esta situación se intercambian señales que permiten el diálogo o, por lo menos, el entendimiento de un ejercicio comunicativo, donde el otro no puede ocultarse, pues cuanto es emitido, es interpretado desde el momento en que existe. Si bien, los autores sostienen que no hay reglas estrictas para este intercambio, en la “situación cara a cara” se ponen en juego una serie de tipificaciones previas que modelan el inicio de esta y que abren espacio al anonimato.

Las tipificaciones son los conocimientos previos con los que el sujeto enjuicia o enfrenta una situación, un objeto o a un “otro” novedoso y que perfilan la relación que habrá de entablarse, aparecen con mayor frecuencia cuando la situación cara a cara es lejana o inexistente. El anonimato, en este sentido, es la despersonalización de los sujetos: no se trata con un ser humano concreto porque no se ha compartido el tiempo, ni el espacio. La manera en que actúan las tipificaciones y el grado de anonimato vertido en ellas, no avanza en un solo sentido, el “otro” también ejercita su habilidad tipificadora, en esta mezcla, entrambos ponen en marcha la construcción social de la realidad:

La estructura social es la suma total de estas tipificaciones y de las pautas recurrentes de interacción establecidas por intermedio de ellas. En ese carácter, la estructura social es un elemento esencial de la realidad de la vida cotidiana” (Berger y Luckmann, 2003: 50).

La vida cotidiana es reiterada como un espacio bisagra: estructura social y subjetividad ahí hallan fundamento. En el mantenimiento de esta asociación, no se puede

²⁵ Santo en su sentido etimológico de “consagrado”.

desposeer a esta subjetividad, ni a la estructura social de las condiciones contextuales en que fueron gestadas. Quiroga y Racedo establecen que “a cada época histórica y a cada organización social le corresponde un tipo de vida cotidiana” (1988: 11), en consecuencia, el aquí y el ahora del sujeto son las dimensiones que le condicionan para necesitar: ¿qué espera el sujeto del momento en el que se halla? ¿qué pretende satisfacer a partir del lugar en el que se encuentra? y, ¿qué esperanzas e intereses son legítimos en estas coordenadas? ¿qué establece el sentido social como legítimo? Los intereses de los sujetos están mediados por lo que su alrededor y su cuerpo encarnan:

El recorrido que Genaro realiza para llegar a la PIBP todos los jueves por la tarde cruza de oriente a poniente el centro histórico. Camina por la calle 8 oriente-poniente hasta llegar a la puerta de la iglesia. En el transcurso, no es novedad escuchar un repicar de campanas lejano... o muy cercano, dependiendo de la distancia a la que el templo se halle, una o dos cuadras, nadie parece notarlas. Decenas de personas que caminan en contrasentido, otras junto a él, algunas a mayor velocidad, pero, ninguna - refiere Genaro- camina hasta donde él se dirige: no comparten el destino, no es la iglesia, no es Cristo. Símbolos de todo tipo encuentra en su camino, pero en este momento, su cabeza solo pone atención a los religiosos: venta de imágenes religiosas, comercios cuya entrada está marcada por una herradura en rojo, un San Martín Caballero, una sábila o una Virgen de Guadalupe. Nadie en la acera los cuestiona, sólo Genaro, quien reconoce:

Antes no me daba cuenta de todo lo que sucedía, ni de la manera en que los católicos tienen el mundo vuelto loco. Es hasta después que uno va conociendo a Jesús, después de aceptarlo, que es como si se te cayera la venda de los ojos, uno deja de permitirse cosas. Yo tiré todas las imágenes en cuanto entendí que eso era del diablo, que Dios no lo acepta y cuando tengo oportunidad se lo hago saber a la gente, pero es que hay mucha que no entiende, como yo antes.

Aquí está el bautista en el mundo. Cuestionando lo que parece natural y, por lo tanto, incuestionable, lo que antes era invisible y que ahora le es relevante y hasta incorrecto. Sin entender cómo es que existen, de acuerdo con el INEGI (2011), noventa y dos millones de compatriotas –católicos- que no ponen a prueba la naturalidad, que no se dan cuenta del “error”. Luckmann (1980), sostiene que en la objetivación, la realidad es transformada en un universo de significaciones. Sin embargo, para comprobar que dicho universo es real, se somete a la verificación de los otros, y en la medida en que es compartido, se legitima: “todos los universos como estructuras de significado, son precarios. El conocimiento que del mundo

tiene el individuo se deriva socialmente y debe sostenerse socialmente” (Luckmann, 1980: 60). Si la construcción de la realidad poblana, tanto social como subjetiva, ha estado en manos del discurso católico y, si ser católico es lo natural o, mejor, dicho, lo socialmente sostenido, ¿quién es Genaro?

Pichón-Riviere (en Martín, 2006: 7) sostiene que la movilidad del sujeto y el diálogo generado con el contexto que le circunda, supone un acontecimiento creativo, pues “el hombre se configura en una praxis, en una actividad transformadora, donde en una relación dialéctica y contradictoria hombre y realidad social se transforman”. Entender así la creatividad puede suponer un rompimiento en el ritmo de la vida cotidiana y del conocimiento del sentido común, es decir, la generación de un acontecimiento. Como ya se advertía, la conversión puede entenderse en estos términos. Sin embargo, existen sujetos cuyas coordenadas aquí y ahora, suponen un reto de asimilación en la sociedad y a la percepción de la propia diferencia: los bautistas de segunda generación, los conversos de larga historia dentro de la iglesia, los recién bautizados, los que aún siguen en el proceso de conversión. El sujeto es el ritmo y el cuerpo de la representación que la PIBP genera, entendiendo la PIBP en el sentido de iglesia que Durkheim propone. Es decir, el sujeto es, para el contexto social y cultural poblano y católico, así como para aquello que sostiene, la encarnación de la ruptura del ritmo, lo que convierte en necesidad la identificación del sujeto mismo con un grupo, en este caso la iglesia, y el elemento provocador de la función identitaria alrededor del sentido común –representación social- compartido por la iglesia.

3.3 La ritualización del ritmo cotidiano

De acuerdo con Berger y Luckmann (2003), la religión es una zona limitada de significado. Esto quiere decir que pertenece a una esfera de tiempo y espacio que no puede extenderse de forma inagotable, sea porque altera el estado de la conciencia en el sujeto, sea porque la realidad a la que se refiere no logra anclarse en la cotidianidad. Sin embargo, los autores también abren espacio a una interpretación extensiva de religión, una donde puede hacerse presente en esferas ajenas a ella. La introducción del lenguaje como símbolo emprende un diálogo con el sistema simbólico religioso:

Al nivel del simbolismo, pues, la significación lingüística alcanza su máxima separación del "aquí y ahora" de la vida cotidiana, y el lenguaje asciende a regiones que son inaccesibles a la experiencia cotidiana no solo *de facto* sino también *a priori*. El lenguaje construye entonces enormes edificios de representación simbólica que parecen dominar la realidad de la vida cotidiana como gigantescas presencias de otro mundo (Berger y Luckmann, 2003: 57).

Se tiene, entonces, un sistema simbólico religioso que viaja hasta el “aquí y el ahora” del sujeto por medio de otro sistema simbólico, uno que impregna cada escenario de la vida cotidiana, pues el sujeto lo lleva consigo de forma inmanente: el lenguaje. En este sentido, así como Segalen (2005) reconoce en el ritual factores hereditarios de continuidad, podemos alegar que la religión en la vida cotidiana habita en la relación con otros, que a la par de sí mismo, legitiman su mundo, entonces:

Se reconoce en que es el fruto de un aprendizaje, implica pues la continuidad de las generaciones, de los grupos de edad o de los grupos sociales en el seno de los que se produce (Segalen, 2005: 32)

Sin embargo, plantear a la religión como una zona de significado restringido puede esclarecer la fuerza que esta tiene en la vida del sujeto: un grupo único, una moral única, la motivación para un estado anímico compartido y la socialización de una sola representación, en palabras de la teología protestante: una *sola scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus*²⁶.

El núcleo duro de la producción representativa, cuya esencia también es el lenguaje, encuentra vías de expansión a través de este. Lo inaccesible deja de serlo cuando el lenguaje, a través de la subjetividad y de las coordenadas en que esta se desplaza, expresa una representación: sostenida alrededor de la iglesia –que, como ya se dijo, legitima el conocimiento subjetivo-, reinterpretada por el desplazamiento del sujeto.

En este desplazamiento aparecen elementos contextuales que modifican el conocimiento formal obtenido dentro de una esfera, en este caso, la institución religiosa, en una especie de conocimiento popular, que es el rector de la vida cotidiana. Entre la comunidad protestante, por ejemplo, existe un imperioso momento: el abandono del consumo de drogas, que van desde alcohol y los cigarrillos, hasta los estupefacientes y todo aquello que altere la esencia del sujeto (Vázquez, 2003; Garma y Leatham, 2004; Soberanes y Leyva, 2005; De la Torre y Gutiérrez, 2007).

Antes de la reunión sabatina, se hallaba tirado sobre el pórtico del templo, a pleno sol, un hombre en situación de calle. Quienes se reunían a las cuatro de la tarde en la Unión de

²⁶ En el original latín, traducidos como: una sola escritura, una sola fe, una sola gracia y un solo Cristo. Recuperado de: https://www.lagraciaylaverdad.org/cinco_solas.html.

Jóvenes, tuvieron que esquivar el cuerpo para tocar el timbre de la puerta, pues el hombre no daba respuesta a la súplica de un temeroso “compermiso”. El rayo del sol hacía evaporar de sus ropas un intenso olor a alcohol. La hora de la moraleja bíblica de la Unión estuvo marcada por esta presencia. Las palabras con las que el Pastor se dirigió a los jóvenes fueron las siguientes: “es una edad en la que se tienen muchas inquietudes y algunas no llevan a Dios”. Por inquietudes, el Pastor refería “querer probar de todo”. Es decir, por un lado explorar la sexualidad fuera del matrimonio y de forma “perversa”, experimentar con las drogas, con el alcohol, ir a fiestas, abandonar la escuela; por otro lado, inmiscuirse en el deporte, en algún oficio, tomar decisiones para el futuro, tales como casarse, elegir una carrera o tener hijos. Por lo que el Pastor agrega que su labor es ayudar a los jóvenes a que aprendan para la vida las palabras paulinas: “todas las cosas me son lícitas, pero no todo me conviene. Todas las cosas me son lícitas, pero yo no me dejaré dominar por ninguna” (1 Cor 6, 12).

Bajo este modelo, el Pastor recomienda a los chicos de la Unión que se rodeen de personas cristianas, que ya hayan aceptado a Cristo en su corazón, pues esta es la manera más fácil de no dejarse dominar. Vargas-Valle y Martínez-Canizales (2015) comprueban esta aseveración.

No es la socialización con amigos por sí misma lo que protege al adolescente, sino las relaciones con amigos intolerantes al abuso del alcohol, como se ha encontrado en estudios previos en los que se ha profundizado en los mecanismos mediadores de la influencia de la religión en el abuso del alcohol y de otras drogas (Neckelman, 2009; Longest y Vaisey, 2008). Por el contrario, la participación en otros tipos de redes sociales, como los equipos deportivos, aumenta la frecuencia en el consumo de alcohol entre los adolescentes mexicanos (Ruíz-Risueño *et al.*, 2012) (Vargas-Valle y Martínez-Canizales, 2015: 14)

No obstante, los autores pierden de vista que se trata de la estructura que subyace en las redes sociales que crean los sujetos, la representación compartida sobre la sacralidad del cuerpo y una ética similar la que promueve un bajo consumo de sustancias. La elección de estas redes sociales, así como las actividades que realizan, no es azarosa. A los jóvenes de la PIBP se les insiste en que sin la guía parental, pastoral y, sobre todo, divina, el resultado serían hombres y mujeres adultos como aquél de la puerta, cuya historia, para el Pastor, trataba de un hombre que lo había perdido todo por su descontrolado consumo de alcohol “y vayan a saber qué más”, decía. El vagabundo, pues, es convertido en la consecuencia práctica de la no conservación de la imagen y semejanza de Dios en el propio cuerpo, de su alteración.

Precisamente, este es el argumento de la cero tolerancia contra quienes continúan bebiendo. La regla específica del cuerpo como templo del Espíritu aparece y lo sacraliza. El cuerpo es inmutable, inviolable. La conciencia sobre él, es decir, el alma -la cual le convierte en humano- tampoco puede ser alterada, con el objetivo de mantenerse lo más fielmente posible a la figura del Adán y la Eva, los seres primigenios de la creación. La aceptación de Cristo como salvador demanda, como ofrenda, apartarse enteramente para Él, lo que implica aceptar la normatividad sobre el cuerpo y la propia subjetividad.

En este sentido, la aceptación de Cristo limita el desplazamiento del sujeto en la vida cotidiana. Para Héctor el nulo consumo de alcohol y, aún más allá, la postura irreconciliable con el consumo de los otros, le ha costado su presencia en toda reunión familiar. Aunque él mismo reconoce que antes de su conversión, su consumo de alcohol era poco apasionado y el de otras sustancias no existía, desde la adquisición de su nueva representación religiosa, este asunto lo ha visto con una nueva perspectiva. Héctor refiere:

El alcohol para mí era una manera de socializar o de estar con la familia, con los amigos, con mis mismos hijos. Era como comida, vaya. Ya luego uno se da cuenta, bueno el Señor te hace darte cuenta, y los hermanos aquí, te cambia hasta la manera de ver los detalles, porque no es uno, uno no puede solo, pero te cambia... cambia esto. Yo veía que los padres, los curitas, que no tienen esposa, que no tienen pareja para no pecar, pero entonces ¿por qué yo los veía en fiestas y tomando y todo? Ahí se ve quién es de Dios y quién no, quién trata de llevar una vida recta con la Palabra de Dios como su luz. Porque el alcohol trae cosas, no viene solo. Si viene en la familia ahí habrá golpes y peleas, así es. Puede que no sea rápido, tal vez los problemas se tarden, pero de que llegan, sí llegan.

Si bien Héctor no era el apasionado, sí lo era su esposa, quien consumía diariamente hasta una cajetilla de cigarrillos. Para Genaro, que su esposa dejara de fumar fue una tarea comunitaria, realizada a partir de la voluntad del Señor y, posteriormente, por la tenaz oración de la Iglesia. Según Genaro, la reducción del consumo comenzó un mes después de las visitas que a su casa hacía la hermana Yolanda, mujer “entregada a Dios” que mudó de ciudad dos años atrás y quien “con la ayuda de Dios” incentivó la aceptación de Cristo de ambos.

Al respecto, Beatriz cuenta que dejar de fumar fue la “primera prueba grande de amor al Señor”, puesto que era un hábito que había adquirido desde los veintidós años, un mes después de entrar a trabajar a una maquiladora textil y un poco antes de casarse, entre las charlas de chicas trabajadoras y sus salidas a los cafés del centro. Una sonrisa ligera y una mirada directa a los ojos de la entrevistadora fueron los gestos que acompañaron el relato de Beatriz, los dos sugerían el agrado de aquel recuerdo juvenil. Mientras sonreía, continuó

diciendo que en la maquiladora sólo había dos baños de mujeres, los dos dentro de una misma habitación, que se dividían mediante una pared de azulejos que no llegaba hasta el techo, sino que se cortaba en cuanto cumplía el objetivo de guardar la privacidad de las usuarias. En el límite horizontal de esa pared las chicas que fumaban, dejaban una cajetilla de cigarrillos y una de cerillos, que podían tomar a quienes le faltara. Las dos cajetillas eran repuestas por turnos que no tenían orden, pero que la caridad de todas les permitía hacerlo:

Fíjate, mejor nos hubiéramos puesto de acuerdo para algo provechoso. Pero, es que cuando se es joven todo se ve fácil y más si no tienes a Cristo contigo. Sí me divertía, pero sin saber que ofendía a mi Señor con estos actos, ya ahora de grande le digo a mi Señor que me perdone y ya hoy de grande ¿qué? Si ya no tengo la misma fuerza que tenía y que me ayude a hablar con mis hijos y bueno, con todos esos jovencitos que se divierten sin Él.

Este es el relato del inicio de una adicción, que recuerda la mocedad de Beatriz, animado por la diversión que esos días le causaron, perdonado en cuanto error de juventud. No hay mayor contradicción. Todo pertenece al recuerdo y a un pasado ignorante de Dios. La inquietud llega cuando la hermana Yolanda comienza a hablar de Dios y del plan de vida que él tiene destinado para cada uno. Pero, a Beatriz le fue imposible un cambio radical:

Yo sentía en el cuerpo como una ansiedad, entre comezón y adormecimiento de las manos y de los pies y me fumaba uno, pero me lo fumaba sin Genaro, sin que me viera nadie, porque me daba vergüenza no tener la voluntad y no poder darle a mi Señor eso que Él me pedía. Por eso, después oraba para tener la fortaleza yo le decía: Padre, sólo en ti pongo toda mi esperanza, Padre.

Como Beatriz, también Moisés y Agustín. Este último es un hombre que ronda el medio siglo de edad, está casado y tiene dos hijas que superan los veinte. Su esposa es una mujer acicalada, visiblemente mayor que Agustín. A principios de 2016, esta familia comenzó a recibir en su casa las visitas de dos hermanos de la iglesia. Pronto, Agustín se interesó en el mensaje que los hermanos comunicaban y los horarios de sus visitas se modificaron hasta esperar a que él llegara de su trabajo. Agustín es repartidor de “Sabritas” y, entre la comunidad, corre un rumor sobre su matrimonio.

Al término del culto de oración, un grupo de mujeres de entre la década de los cuarenta y los sesenta, se reunieron en el pórtico del templo, era una de esas reuniones informales que suceden en los grupos de amigos cuando se despiden y se ponen de acuerdo sobre la próxima vez que convivan, así como de las actividades que posteriormente se llevarán a cabo. En esta plática casual surgió Agustín y su esposa:

Después de casi ocho meses del inicio del proceso de conversión, Agustín y su esposa decidieron que había llegado el momento de ser bautizados. Sin embargo, el ritual aún no se realiza. El rumor cuenta que, después de tomar la decisión en conjunto, Agustín se acercó individualmente al Pastor y le habló de un detalle de su vida íntima que le separaba del bautismo. Años atrás, Agustín conoció a una mujer, con la que a espaldas de su mujer, comenzó una relación. Enamorado, le propuso sostener una relación dentro de las fronteras que su estado civil le permitía. Este romance sigue en pie, pero ahora se ha convertido en una obstrucción entre Dios, la iglesia y Agustín. Pues este último se niega a abandonar esta relación.

Quien contaba estas tribulaciones relataba que el Pastor había aconsejado a Agustín esperar los resultados de la oración -la fortaleza y la necesidad de honestidad en su matrimonio- tanto la individual, como la que él y su esposa harían. De acuerdo a la opinión de aquel grupo de mujeres, Agustín debía:

- Saber que “aceptar a Cristo no es un juego” y que la presencia de esta relación extramarital era un símbolo, pues: “Ahí se nota la acción del demonio, esa relación le impide acercarse al Señor más firmemente”.
- Saber que no estaba solo. Su iglesia estaba para acompañarle en oración insistente. Sin embargo, no habría tolerancia: el trabajo del proceso de conversión pararía de no dejar a su amante.

La charla de las mujeres no permite ahondar tanto en el análisis de Agustín, sino en la opinión colectiva sobre su rumor. En él, se halla la concreción del sentido de comunitario, de iglesia:

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que declara adherir a ellas y practicar los ritos que les son solidarios. No solamente están admitidas, a título individual, por todos los miembros de esa colectividad; sino que son cosa del grupo y constituyen su unidad (Durkheim, 1982: 61).

La oración comunitaria es la acción colectiva que llama a la cohesión entorno a las creencias que les identifican como grupo. El bautismo de Agustín no se lleva a cabo puesto que la comunidad se opone a la profanación de la categoría “aceptación de Cristo”. No existe, frente a la mirada del público, un cambio radical en la vida cotidiana de Agustín después de la aceptación de la divinidad. El criterio solidario y cohesivo se convierte en la regla

segregativa, es decir, la estancia de Agustín en la iglesia se condiciona al comportamiento que ella misma le reclama.

Si su relación extramarital es signo diabólico, en el sentido etimológico de *diabolus*, que indica al “que desune” (Corominas, 1987: 214), también se convierte en el don que la comunidad demanda:

No menos importante es la obligación de dar, (...) tanto negarse a dar como olvidarse de invitar o negarse a aceptar, equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión. Se da porque se está forzado a dar, ya que el donatario goza de una especie de derecho de propiedad sobre todo lo que pertenece al donante. Esta propiedad se manifiesta y se concibe como una especie de lazo espiritual (Mauss, 1979: 169-170).

Se trata, pues, de la exigencia del espacio privado de Agustín como una ofrenda a la iglesia, en la que se legitima tanto la comunidad, como la representación religiosa y que, a la par, supone el símbolo de alianza y comunión entre Agustín y ella. De no ser así, no sólo Agustín es despojado del sentido de pertenencia eclesial, sino que, la propia solidez de la representación que forma la unidad, estaría en peligro.

La pertinente lectura de este intercambio, alertó a Beatriz sobre la desaprobación comunitaria alrededor de su consumo de cigarrillos, ello le motivó a esconderse, a fumar en soledad y a orar, luego. Sin embargo, Moisés, miembro de la Unión de Varones y pieza activa en la realización de las capellanías, reivindica su consumo de alcohol. Moisés es nacido en el seno de una familia recién conversa y criado religiosamente en una comunidad evangélica de la ciudad de Puebla; sus padres vivieron un proceso de conversión en la década de los sesenta, durante la infancia de sus hermanos y de su propia gestación. Moisés nació en medio de todo ese “alboroto” – así lo llama él- en el medio del caos que significó para sus padres el cambio religioso: una familia paterna fragmentada, incluso, económicamente, puesto que era su abuelo quien empleaba a su padre en el negocio familiar, una tortería ubicada en Atlixco, Pue.; su abuelo, al saber de la conversión del hijo, le retiró de la tortería, en plena víspera del alumbramiento de su nieto.

La elección de su nombre, Moisés,²⁷ fue el efecto importante más inmediato de la conversión de sus padres, incluso, anterior a la celebración del bautismo. Llamarle Moisés, era para sus padres el reflejo de la vida de pecado que había quedado atrás y el nuevo

²⁷ Para proteger la identidad de este sujeto, es usado este nombre. Se considera que, al llamarlo así, se resguarda el parecido e importancia de la figura bíblica que sus padres trataban de reflejar.

comienzo, que tenía como centro a Dios. Misma cosa sucedió con el Pastor y sus hermanos. Cuenta él que sus papás están en Cristo desde que él y sus hermanos nacieron. A todos sus hermanos les nombraron con nombres bíblicos, en señal de pertenencia a Dios y para no poner “esos nombres locos que existen hoy”. Esta pertenencia a Dios la confirma el Pastor, El Pastor que gusta de pasar frecuentemente por donde vivía cuando niño y encontrarse con caras conocidas, aunque los vecinos ya no le reconozcan. Uno de esos días de caminata, se encontró con el compañero de primaria de sus hermanos más grandes. Se le acercó y le preguntó si lo recordaba, el hombre no podía reconocerlo, él dijo dónde solían vivir. El hombre recordó y dijo: “claro, ustedes son los que tenían nombre de Biblia”. El Pastor, con amplia sonrisa sostiene: “mira, qué bonito que nos recuerden así, eso es un regalo de Dios”. Por esto mismo, el Pastor decidió continuar con esta acción y eligió para sus hijos los nombres que les permitieran sentirse orgullosos de su pertenencia a Dios.

Moisés, como el Pastor, ha crecido en el entorno evangélico: ahí fue bautizado en su adolescencia tardía, ahí se casó con Lourdes –mujer cristiana, vecina de la misma iglesia-, ahí ha asistido al culto de cada domingo; ahí ha andado en comunidad recorriendo parajes serranos, comprometido en brigadas misionales. En el regazo de la iglesia ha criado a sus tres hijas y aquí mismo se ha convertido en abuelo. Sin embargo, relata Moisés, en toda su edad adulta ha tenido cierto hábito que le reprochan los hermanos en Cristo:

En mi casa, que es su casa, tengo una esquina. Nadie más jala para allá, porque así les digo, que es mía, porque ahí tengo, este, mis... ¿cómo te digo? Mi único gusto que me doy. Tengo una alacena donde guardo los digestivos. Diario me tomo uno, después de la comida.

A la par de estas palabras, Moisés señala con sus dedos la medida del vaso en que bebe su digestivo, entre su dedo pulgar y su índice, menos de diez centímetros. Continúa:

Los hermanos me dicen a cada rato que eso no está bien, que debería dejarlo porque, bueno, el otro día el Pastor me decía que no está bien porque mis hijas me están viendo y que ellas pueden aprender, porque yo que lo hago se los enseño y que soy su ejemplo. Pero, ellas ya están grandes, toda la vida me han visto y ellas no son tomadoras. Otra cosa sería que me vieran tirado, que yo fuera un irresponsable, pero no es el caso.

Este es Moisés, el varón cuya vida cotidiana no le fue exigida como un don o, si lo fue, no tuvo el rigor que al converso se le reclamó, pues sus padres fueron los sujetos donantes. Nombrar Moisés al hijo que nace en Cristo, fue la ofrenda. En este sentido, el varón Moisés problematiza la exigencia de la abstinencia alcohólica, sometiéndola a toda esfera en

la que él se desenvuelve cotidianamente. Su juicio le favorece: el alcohol no le domina. Hay un cumplimiento de la didáctica paulina.

Se trata, entonces, de la reinterpretación de un lenguaje, una justificación que intenta someter a la práctica el *ethos* obtenido en el grupo. La vida cotidiana aparece interpelando una representación continuada generacionalmente, a través del desplazamiento en tiempo y espacio, es decir, mediante la transformación del aquí y del ahora de los sujetos. Pero, a la vez, se mantiene a la escucha de la comunidad, es decir, de la iglesia y de lo que esta reclama. Hay una reinterpretación de la representación teológica formal, pero hay poco espacio para el dominio de la mirada del otro: el hermano que a la par de sí, busca legitimar el preciado edificio de su representación simbólica.

3.3.1 Racionalización y fe: el encuentro con el mundo socioeconómico.

La problematización weberiana sobre el protestantismo y el espíritu capitalista surge a raíz de la creciente tecnificación industrial y comercial, así como del enriquecimiento de la población protestante en Europa, que se discutía tanto en la prensa secular como en la católica. La duda legítima que el autor plantea es la siguiente:

¿cuál es la causa de esta participación relativamente mayor, de este porcentaje más elevado en relación con la población total con el que los protestantes participan en la posesión del capital y en la dirección y en los más altos puestos de trabajo en las grandes empresas industriales o comerciales? (Weber, 2001: 19).

De esta legítima duda, interesa el contraste. Pareciera que Weber no hablara del fenómeno madre del Evangelismo; pareciera y de hecho es así, que además del cambio en el tiempo, hubo modificaciones en las condiciones sociales y económicas del protestantismo en su mudanza a América. Parker (1993) describe una realidad latinoamericana tocada por el empobrecimiento, la incipiente industrialización, la violencia política y la corrupción de los Estados; la presencia del narcotráfico, la crisis de los paradigmas socialistas y la creciente sensación de desencanto entre los sujetos dan como resultado la reinterpretación del protestantismo, incluso en la establecida idea de este como soporte del sistema capitalista. Aunque esta reinterpretación no siempre se da en términos tan optimistas como Parker (1993) suponía:

El surgimiento de la nueva conciencia latinoamericana, en su teología, en su sociología y en su filosofía, suponen ahora, por primera vez, el inicio de un pensamiento original que busca actualizar la sabiduría ancestral de nuestras culturas indígenas y recoge la sabiduría contemporánea de nuestras culturas populares. Este pensamiento es todavía incipiente, todavía dubitativo y cavilante, pero no menos valioso y apasionante. La ruptura con los mitos

sobre el ser latinoamericano, derivados de la modernidad occidental reproducida y adaptada a nuestra situación dependiente, se está realizando estas últimas dos décadas a costa de sacrificios enormes (Parker, 1993: 385).

El desarrollo de la teología del tercer mundo no siempre se encamina a la valoración de un pasado originario, ni a la liberación. Dan prueba de ello corrientes como la teología de la prosperidad, cuya enseñanza sostiene que el abandono en la persona en Cristo, supone el abandono de la pobreza. La riqueza, la donación y la caridad con la congregación eclesial, tendrá como resultado la abundancia material. Se trata, entonces, de la condenación de la pobreza, pero una condenación que vuelve responsable al sujeto, en tanto individuo y en tanto cristiano incompleto, que no da pruebas al Señor sobre su conversión y por eso este no le retorna la abundancia.

Aunque en la PIBP se sostienen intereses políticos distintos a los de la teología de la prosperidad, la clase media en la que se instala no cesa de comunicar valores económicos y sociales, no sólo a través del discurso, sino también como práctica, mediante la vida cotidiana de sus congregados. Sin embargo, las palabras que Weber (2001) retoma del escritor Offenbacher donde señala que entre “comer bien o dormir tranquilo, vemos que el protestante opta por comer bien”, podrían estar vigentes. Alarcón (2016) invita a poner a prueba la tesis de Weber (2001), a ser reinterpretada desde los contextos tercermundistas latinoamericanos que, para el caso, desde la clase media mexicana.

Con este afán como guía, ya no se trata de la misma “virtud capitalista” en los términos que Weber expone, más bien, esta misma virtud puede ser conservada en las nociones que las condiciones macro-contextuales animan: no se trata, generalmente, de la posesión de la riqueza o de una burguesía consolidada, pareciera que se trata, más bien, de la huella dejada por el ciervo en la nieve: en la comunidad rondan los intereses propios de la “superación económica”, la profesionalización de las nuevas generaciones y la necesidad de propiedad: comercio, casas, vehículos, etcétera.

Las palabras que rematan los cultos dominicales, son palabras de bendición venidas del gran personaje celebrante, el Pastor titular que, como se dijo ya, marca el comienzo del ritmo de la cotidianidad:

Hermanos, que tengan una excelente semana bendecida por el Señor, que sus trabajos, su escuela, sus actividad en casa estén llenos de su gracia. Que sus negocios rindan fruto y que en ustedes se realice la obra creativa y de salvación durante la semana y durante toda su vida ¡Dios les bendiga!

Se trata de un Pastor que conoce las necesidades de su comunidad y al tiempo que desea la buenaventura espiritual, procura también la bonanza material. El Pastor conoce a Genaro, lo sabe dueño de su panadería y del empeño diario en el trabajo matutino. Conoce al hermano propietario de la rosticería, el mismo que surte de pollo a la iglesia cuando de alguna celebración se trata. Sabe de Lizbeth, de Verónica, de Liliana, hijas del mismo padre y a quienes siempre confunde por su edad y sus rostros tan parecidos; sabe que una de ellas es estudiante de estomatología, la otra, recién egresada de pedagogía y por el momento, desempleada; y que Liliana tiene un trabajo que el padre lamenta por el salario tan bajo. Además conoce al padre, un hombre de afecciones en el corazón que se niega a atenderse en el hospital para no faltar a su trabajo, pues le apasiona la dirección musical de la banda sinfónica que dirige y, por supuesto, porque ha de atender, como jefe de familia tradicional, las necesidades de las cuatro mujeres de casa.

Las palabras de bendición son escuchadas también por la familia de Analí, estudiante de odontología, y por su hermana, la psicóloga que recién se ha casado con un médico doctorante, converso a Cristo por el interés en ella. Pero, sobre todo, estas palabras llegan a la cabeza de la madre, quien ha consagrado su rutina diaria al cuidado de su esposo desde hace dos años, fecha en que un accidente automovilístico le quitó la movilidad corporal.

Dueño de una flotilla de taxis, el padre de Analí decidió continuar trabajando como administrador y conductor, ocupándose sólo de los clientes que viajaban a municipios del estado, de Veracruz o a la Ciudad de México. Fue uno de estos viajes donde ocurrió. La vida de la familia se cimbró. La fidelidad cristiana del matrimonio se hizo presente como uno de los valores más preciados. Irma, la madre de Analí, asumió la responsabilidad tanto de los cuidados del padre, como del negocio, a pesar de su nula experiencia en administración y en enfermería.

Analí narra la rutina de su madre y cuenta cómo por la mañana, Irma se dedica a las tareas del hogar, las lleva con la normalidad que solía hacerlo, salvo que ahora “la señora que nos ayuda en el que hacer va dos días a la semana y tres veces” en ese mismo periodo, su padre entra a la bañera y sólo su madre puede encargarse de hacer lo propio, pues el cuerpo desnudo del padre, como el de Noé en el Antiguo Testamento, no puede exponerse ni a desconocidos y, a nombre del pudor, tampoco a sus hijas.

La comida sigue caliente cuando Analí vuelve de la escuela, las sábanas que cubren las camas siguen dobladas en ángulos perfectos, el piso y la ropa sin mancha alguna. Analí cuenta que Irma, su madre, se negó a cambiar su rutina y la de su hermana, alegando que ellas debían concentrarse en sus estudios profesionales y “en seguir viviendo lo que a nuestra edad le tocara”. Hace menos de un semestre, Analí aprendió a manejar y le fue nombrada la que hasta ahora es la única responsabilidad para con su padre, la transportación. Sin embargo, con la inmovilidad de su padre, un asunto más había quedado pendiente, la flotilla de taxis, que en sentido estricto, es la manutención familiar:

Cuando todo estaba muy reciente, los hermanos de mi papá se acercaron a mi mamá para ofrecerle su ayuda, pero como que ninguno de los dos confiaban en mis tíos, porque ellos son como diferentes, o sea, como que de todo quieren sacar provecho, y le empezaron a decir a mi mamá que los choferes no la iban a tomar en cuenta porque era mujer. Pero, mi mamá habló con Elena (la esposa del Pastor titular) y ella la calmó un poco, porque mi mamá no lloraba en frente de nosotras, y le dijo que no tomara ninguna decisión tan rápido, que se mantuviera en oración, que todo lo dejara en manos del Señor.

Para Irma, se trataba de “comer bien”: poder solventar los gastos médicos que se avecinaban, las modificaciones arquitectónicas que la casa requería para la movilidad del esposo y terminar de solventar los gastos finales de la educación privada de la hija, así como de su titulación. Alrededor de estas necesidades, Elena tradujo la necesidad de Irma en conocimiento y pidió a los comerciantes de la iglesia y a dos estudiantes que se le acercaran, para enseñarle de administración, mientras su esposo continuaba débil.

Este es uno de esos momentos en que la comunidad espera la fortaleza divina, otorgada como un don del Espíritu Santo. La esposa del Pastor aconsejó la oración como el método para obtenerla, pues no se trata de la propia fuerza, una vez más: si la salvación no llegó por mérito humano, tampoco aquella vendrá por entereza humana. Este es el momento de la sacralización de lo cotidiano, que consiste en la práctica cristiana y en el estado anímico que el enfrentamiento del “mundo” exige. Este es el mundo de Irma, un salto en el ritmo de la repetición que le reclama la incesante oración y una lectura bíblica inagotable, que le dé respuestas y la guía para la acción. Lo que sucede, invisiblemente, a los ojos de la iglesia es el tejido social que respalda a Irma.

La red que se teje alrededor de ella es la medianía del capital simbólico del evangelismo histórico mexicano. Aparece como solución repetida el conocimiento, no como una propuesta epistemológica, sino más bien funcional. La primera es el llamamiento de Elena a la solidaridad de los hermanos y a la compartición de su “experiencia”, como le llama Analí. La segunda: la conservación de la rutina de las jóvenes fue así decidida para la continuación del estudio universitario, el cual es visto como una inversión, que como el Pastor sostiene: “ha de rendir fruto, para ellos mismos, para su propio trabajo y una familia futura, ya no para uno como padre. Son herramientas, el estudio es eso, y uno espero que sirvan en algún momento”.

Si para Irma la búsqueda del capital simbólico, inspirada en los intereses educativos del evangelismo, ha tenido consecuencias en su vida cotidiana, también para el Pastor esta búsqueda le ha significado cambios, uno de ellos es el retorno a su comunidad originaria, la PIBP. Desde que él conoció a Cristo, fluyeron unas ganas inmensas de “apartarse para Dios”. Cuenta que alrededor de sus treinta años, decidió entrar, junto con su hermano, al seminario, pues pensaba realmente que había conseguido la plenitud espiritual que requería una labor como aquella. Ciertamente era que sus estudios universitarios como ingeniero en sistemas computacionales no concluyeron exitosamente, debido a problemas económicos de su familia, pero también era verdad que haber alcanzado la mitad de la currícula le había abierto espacios laborales. Ninguno le satisfacía, no tanto por el trabajo mismo, sino por la inquietud que guardaba: convertirse en Pastor. Pasados los dos años de formación en el seminario, comenzó su compromiso misionero.

El primer sitio que le recibió fue un pueblo pequeño en el norte del estado del país. Donde la vida o “el plan del Señor”, como le llama el Pastor, le tendrían preparados años de permanencia, diecinueve en total. En medio del desértico escenario se convirtió en esposo y después en padre. Pero antes, en el comienzo de su misión, su aguzada mirada le hizo comprender la dinámica socioeconómica de las iglesias de frontera:

Por allá hay mucho dinero gringo, reciben un subsidio increíble todas las iglesias, como no te imaginas, ¡que daríamos aquí por recibir esas cantidades, todo lo que se haría! Pero allá se presta más por la cercanía (...) Como nadie tiene que trabajar, hay de dos sopas: o los pastores se dedican nada más a ser pastores, porque les pagan, vaya; o la gente disque se acerca a Cristo, pero nada más viendo el beneficio, y de eso yo me hice muy desconfiado.

El reconocimiento de una característica económica alentó al Pastor a tener un trabajo. He aquí una modificación a la vida laboral de los pastores: trabajo laico. Los grandes proyectos evangelizatorios, desde su llegada a América, fueron auspiciados por capitales del centro. La realidad a la que apunta el Pastor es ya conocida por la academia. Esto mismo ha ocurrido desde el siglo XIX, con las iglesias norteamericanas que se expanden en América Latina, que han tenido como herramienta expansiva, mayoritariamente, proyectos sociológicos (Luckmann, 1986).

A raíz de lo anterior, el ejercicio pastoral ha sido consolidado como una opción de estatus para varones evangélicos –mayoritariamente-, quienes también, han sido motivados por la forma de gobierno de las iglesias pentecostales, donde no es necesario el consenso eclesial para establecer una dirigencia. Tal es el caso del pastorado cubano que, frente a las condiciones de escasez y a las recientes políticas de recepción de capital extranjero, se ha incrementado (Pérez, Perera, Jiménez, Aguilar, Fabelo, Hodge, Brafo & Fernández, 2013), provocando lo que el Seminario Evangélico de Cuba llama “pastores de micro-wave” (Rodés, 2016: 332), por la rapidez con la que se forma su vocación, su educación pastoral y su ejercicio.

De acuerdo al Pastor, esta misma dinámica se repite en la frontera, donde no se trata de la masiva presencia del pastorado, sino más bien, dadas las condiciones económicas de las iglesias, los aspirantes a Pastor, quienes desean no asalariarse, llevan a cabo este ejercicio como una alternativa profesional, que tampoco se confunde con dinámicas cuentapropistas: los pastores se dedican a ser Pastores. Esto sucede también en iglesias de número considerable de congregados, cuyas condiciones socioeconómicas les permiten aportar el diezmo necesario para este fin. Para el caso de la PIBP, sólo el Pastor titular recibe manutención completa por parte de la iglesia. También se sabe que la PIBP recibe la visita de iglesias bautistas norteamericanas originarias del estado de Massachusetts que financian algunos proyectos misioneros. Sin embargo, en la comunidad hay una tremenda desconfianza para revelar datos de esta naturaleza a personas que no forman parte de la asamblea.

La relación entre estatus socioeconómico y el pastorado como una alternativa profesional, halla sustento teológico en las palabras de Pablo a los corintios:

¿No soy apóstol? ¿No soy libre? ¿No he visto a Jesús el Señor nuestro? ¿No sois vosotros mi obra en el Señor? ² Si para otros no soy apóstol, para vosotros ciertamente lo soy; porque el sello de mi apostolado sois vosotros en el Señor. ³ Contra los que me acusan, esta es mi

defensa: ⁴ ¿Acaso no tenemos derecho de comer y beber? ⁵ ¿No tenemos derecho de traer con nosotros una hermana por mujer como también los otros apóstoles, y los hermanos del Señor, y Cefas? ⁶ ¿O sólo yo y Bernabé no tenemos derecho de no trabajar? ⁷ ¿Quién fue jamás soldado a sus propias expensas? ¿Quién planta viña y no come de su fruto? ¿O quién apacienta el rebaño y no toma de la leche del rebaño? ⁸ ¿Digo esto sólo como (Corintios 9, 1-14).

Inspirados en esta enseñanza, durante la segunda reunión anual de Pastores de la Convención Puebla-Tlaxcala, el Pastor titular de la PIBP sancionó al Pastor recién iniciado de una de las comunidades surgidas de su misión. El relato fue dicho dentro del culto dominical. Alrededor de él, se hablaba de las responsabilidades económicas que sostiene un cristiano en tanto congregado, además de diferenciar las comunidades bautistas de otras corrientes evangélicas o iglesias de tinte pentecostal y otras como la Iglesia Universal, donde es necesaria una aportación económica previa a la búsqueda del milagro.

De acuerdo a la enseñanza de aquel culto, para las iglesias bautistas el diezmo, aunque obligatorio, no significa la separación entre “estar en la gracia del Padre” y no estarlo. El diezmo es utilizado para el mantenimiento tanto material como espiritual de la propia iglesia, quien, como antes se dijo, decide el destino de los montos acumulados a través de la junta de negocios que se lleva a cabo, por lo menos, dos veces por año. En estas asambleas se establecen los montos que las familias, con nombre y apellidos concretos, depositarán comprometidamente como diezmo. Las actividades que costea el diezmo consisten en la remodelación y reparación del templo, los refrigerios brindados durante las reuniones motivadas por una celebración eclesial, el pago del salario al personal administrativo y de mantenimiento, la compra y manufactura de material de divulgación, así como el coste de los días de permanencia en las brigadas de misión en los municipios contiguos a la ciudad.

En este contexto es que el Pastor titular citó al iniciado aquel, cuya formación lo ponía como candidato a Pastor. Sin embargo, para él los gastos que le generaba la transportación a la ciudad de Puebla y a los lugares de misión cercanos a su propia comunidad, se habían convertido en insostenibles dado su oficio campesino y el consumo de su familia. También, desanimado decía que la tierra donde él trabajaba no había una comunidad muy grande y que la situación económica era bastante precaria, por lo que en una de las reuniones congregacionales, les propuso que su ofrenda ya no sería para la comunidad, sino para costearse los pasajes hacia otras comunidades de los alrededores. Enérgicamente el Pastor

titular expresaba la ordenanza bíblica sobre el diezmo y el cuidado a los Pastores en términos prácticos:

Estando en la reunión yo le dije: hermano, así no se hacen las cosas. En nombre del Señor yo te animo a que trabajes con tu comunidad, para que les enseñes que todo cuanto hagas tú, será para su propio bien, un bien para la iglesia. Yo te invito a que les hables y les compartas de cómo Pablo habla a las comunidades que va formando, para que hagan un esfuerzo y para que sepan que esto no es nuevo y que no les quieres sacar provecho, pero tu familia no puede hacerse cargo de todo, porque terminarán aborreciendo la misión que el Señor te dio.

Él debía, pues, proponer que sus gastos propios, pasaran a ser de la comunidad. Esta es la enseñanza de la PIBP sobre el trabajo y las condiciones socioeconómicas de los especialistas rituales y de la propia iglesia, es una enseñanza alejada de la teología de la prosperidad, la cual promueve el rechazo a esta ordenanza²⁸. Considerando la perspectiva que hay sobre el trabajo pastoral y el salario, cabe hablar de los términos en los que se da el trabajo laico, el cual es entendido como la actividad humana orientada hacia un fin. En ella existe un desgaste de las potencias físicas o mentales del sujeto y, además, una demostración de su capacidad creativa fuera de los límites estrictos de las instituciones religiosas, cuyo objeto es la remuneración económica. Distinto a la noción de “faena” que describe Garma en la comunidad totonaca, la cual sucede

cuando el templo está en construcción o requiere de mejoras y reparaciones, los fieles se juntan para realizar estos trabajos, participando todas las personas que pertenecen al grupo (...) se considera obligatorio pero sólo se realiza en las ocasiones mencionadas, por lo cual no es muy frecuente (Garma, 1987: 100-101).

Comparado con la categoría de faena o trabajo civil, aparecen los “ministerios”, que la comunidad bautista traduce como “servicios”, para Patiño (2016):

El ministerio evangélico rebasa denominaciones religiosas; los creyentes se reúnen para formar organizaciones que suministran a la comunidad de elementos para su desarrollo e igualmente cada división de sus partes es nombrada y reconocida de acuerdo a su labor, como ministerio musical, teatral, evangelístico, administración financiera, entre otros (Patiño, 2016: 28).

Lo que no problematiza la autora es que los ministerios se organizan de acuerdo a la autopercepción y a las labores que cada uno realiza en su vida cotidiana. No todos los miembros bautizados y no bautizados de la iglesia, participan en los servicios, aun cuando el carácter de participación es obligatorio para todo bautizado. Los sujetos que participan como entrevistado forman parte de los ministerios. En este sentido, podemos hablar de sujetos que

²⁸ Recuperado de: <https://sujetosalaroca.org/2009/12/14/debemos-pagar-salario-a-nuestros-pastores/>

Danielle Herviu-Leger denomina “creyente voluntario”, que se refiere a aquellos grupos religiosos en los que la religión “ejerce su influencia legítimamente en el seno de un campo religioso especializado” (Herviu-Leger, 2005: 210). Es decir, el creyente voluntario participa de las actividades eclesiales de forma activa, frecuente y volitiva. Sin embargo, no pueden ser entendidos individualmente, puesto que los ministerios, a través de las Uniones, forman lo que la misma autora nombra hermandades electivas que es:

El grupo de hermanos y hermanas de elección es el lugar en que la especificidad y la autenticidad de un “camino personal” puede expresarse y hacerse reconocer (...) El sentimiento de pertenencia se concentra de manera privilegiada, incluso exclusiva, en vínculo que sienten quienes comparten, en el seno del grupo o de la red, las mismas sensibilidades, los mismos intereses, las mismas emociones (Herviu-Leger, 2005: 254)

Ahora bien ¿en qué radica la volición? ¿en qué términos es llevada al terreno práctico? Antes del inicio del culto dominical fue entregado, además de la reflexión bíblica semanal, un folleto al que el Pastor llamó “encuesta” que tenía como objetivo identificar las habilidades y riquezas personales poseídas por los miembros asistentes, a fin de que se incorporaran en aquellas labores ministeriales para las cuales se consideraban más calificados o potencialmente calificados; se leía “ayuda a enriquecer nuestra iglesia”. La dinámica suponía que el folleto pudiera llevarse a casa del congregado, para ser contestado, regresar con él el domingo siguiente, entregarlo a los hermanos encargados y, posteriormente, ser llamado a la organización de las labores que inscribió.

Las actividades como cocina, floristería, clases de manualidades, cuidado del grupo de párvulos y pre-párvulos recaen en la responsabilidad de las mujeres, las dos últimas, más bien jóvenes; el mantenimiento, tal como el aseo, la pintura, carpintería, informática y reparaciones generales, son tarea de varones. En los coros participan jóvenes, varones y mujeres que reciben instrucción musical técnica, pero participan también, quienes han dedicado buena parte de su cotidianidad a la especialización de esta labor. Es el caso de la hija del Pastor titular que, con el afán de lograr un coro calificado, dedicó su formación universitaria a la ejecución del piano de cola.

Las brigadas de misión son pobladas por varones y mujeres de toda edad, debido a que las salidas se realizan a lo largo de un fin de semana, familias enteras deciden participar. Entre ellas participan la familia de Analí: Irma pone a disposición del equipo de la brigada una de las vagonetas de su flotilla de taxis, Analí y su cuñado deciden participar en consulta

dental y médica, respectivamente, mientras que su hermana mayor atiende a niños con deficiencias escolares. En las capellanías, la juventud no participa, se considera que su inmadurez espiritual no contribuye a la divulgación del mensaje salvatorio, pues, para comunicarlo hace falta la empatía hacia quienes tienen un familiar enfermo en el hospital. Se puede argüir que lo que se presenta es:

- a) Una marcada sexualización de los ministerios.
- b) Una división clara que favorece o nulifica la participación ciertos sectores etarios de la membresía en la actividad determinada.

Las hermandades que se forman a partir de las faenas construyen espacios de la representación que son permeables y de los cuales depende el uso contextual del sentido común y la subjetividad, Abric (2011) le llama sistema periférico - en oposición a los elementos centrales de los que ya se habló. Se trata, pues, de una correspondencia dialéctica: no sólo del trabajo civil realizado, sino del origen del sujeto, es decir, del medio que habita el congregado en su día a día y de cómo este le da las habilidades necesarias para llevar a cabo una tarea institucional, en la que poco a poco y a partir de las coincidencias de origen – es decir, la Unión femenil en la que participan mayoritariamente las amas de casa a partir de los cuarenta años de edad y cuyas coordinadoras deben procurar ciertos bienes materiales para el grupo, que sólo pueden proveer por medio del capital económico familiar; las capellanías formadas esencialmente por congregados bautizados y conversos, la Unión de jóvenes, a la que no asisten jóvenes económicamente activos- se forman afinidades intersubjetivas que crean hermandades, las cuales tienen como consecuencia las diferencias epistemológicas de la representación.

Se trata pues, de una vida cotidiana que interactúa en la formación de la institución religiosa del bautista. Así, por ejemplo, el Pastor de la Primer Iglesia Bautista de la Ciudad de México, pone al servicio de la iglesia su profesión médica, ofreciendo su atención gratuitamente en el consultorio contiguo a su iglesia, como parte de sus servicios pastorales. Acontecimiento que sólo devino de su seguridad salarial como Pastor, a raíz de la pertenencia a la clase media de los congregados, de su generosa aportación diezmal, así como de la excelente administración económica que su personal ejerce, pues años atrás, trabajaba para su familia como médico y su pastorado sólo lo ejercía vespertinamente, tres veces por semana.

Este también es el caso de Liliana, quien después de estudiar su licenciatura en diseño textil y por trabajar para una compañía hacedora de vestidos de novia y de quince años por un salario tan bajo, comenzó a ofrecer sus servicios como maestra de corte y confección en la PIBP, el cual tiene como condición inclusiva traer una persona nueva a la clase, que no sea congregada ni bautizada, es decir, a un posible converso. Liliana ejerce esta labor recibiendo una “simbólica remuneración” económica, así le llama ella. La formación técnica, en este sentido, no sólo tiene como inspiración la “virtud capitalista” de la que habla Weber, inculcada en las comunidades protestantes, sino que, además, vuelve a ellas como un método racional para la captación de fieles.

Sin embargo, para el Pastor auxiliar no es siempre beneficiosa la profesionalización y mantenimiento de la faena o ministerio, ni la alta formación teológica o administrativa y de la remuneración salarial que se reciba “algunas veces, merecida y dignamente” –como él mismo sostiene- por su ejercicio, ni las donaciones a los pobres, puesto que, la relación ministerio-economía tiene dos grandes consecuencias. La primera de ellas es la disminución conversiva real y, paradójicamente, un aumento en la comunidad, producido por “falsos congregados”:

A mí me tocaba ver cómo le hacía la gente, que se acercaba porque de la iglesia recibía ayuda, o que cuando venían de las iglesias de Arizona, pues la gente veía a los güeros y se acercaba y ya pues les empezaban a repartir, que a veces despensa, que así como lo que les fueran dando. Ellos creen que engañan, a mí sí, pudiera ser, pero a Dios no, no pasan por encima de él.

El Pastor insiste en que no basta este tipo de labor para el ojo de los otros no evangélicos -y, por tanto, posibles conversos- no sólo en las iglesias de frontera, sino en la misma PIBP. En la búsqueda de las afinidades intersubjetivas no evangélicas - las cuales soportan la singularidad y la permanencia de la representación- para la labor de la divulgación del mensaje, el Pastor auxiliar aboga por el trabajo laico de los agentes eclesiales evangélicos, como una manera de desaceleración de este fenómeno y que prevenga la segunda consecuencia que el Pastor señala: “la vulgarización de la tarea pastoral”, pues frente a la remuneración económica aparece, como se dijo ya, el pastorado como una opción profesional y el olvido de la premisa que Pablo, en su carta a Timoteo, sostiene:

Palabra fiel: Si alguno anhela obispado, buena obra desea. ² Pero es necesario que el obispo sea irrepreensible, marido de una sola mujer, sobrio, prudente, decoroso, hospedador, apto para enseñar; ³ no dado al vino, no pendenciero, no codicioso de ganancias deshonestas, sino amable, apacible, no avaro; ⁴ que gobierne bien su casa, que tenga a sus hijos en sujeción con toda honestidad ⁵ (pues el que no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo cuidará de la iglesia de Dios?); ⁶ no un neófito, no sea que envaneciéndose caiga en la condenación del diablo. ⁷ También es necesario que tenga buen testimonio de los de afuera, para que no caiga en descrédito y en lazo del diablo (Timoteo: 3, 1-7).

Desde sus inicios en el pastorado, estas premisas han guiado el día a día del Pastor. Si su aguzada mirada le advirtió de la dinámica socioeconómica que vivían las iglesias de financiamiento, su sentido común le indicó el camino práctico: asalariarse en un trabajo laico. Tomó el oficio de albañil. No era su experticia en la albañilería lo que le guió, sino la posibilidad de aprender mientras se relacionaba y predicaba con los expertos, los “mais”:

Hay que darle sentido a todo, también a esto que no todo es ¡Padre, Padre! y dejarse ahí, tirarse. No, también se trata de trabajo, de escuchar en qué pone atención la gente, qué hace, darse el tiempo, no nada más esperar el milagro, ahorita ya no es así, hay que trabajarle y más si es un trabajo para el Señor.

Para el Pastor, el trabajo diario justificaba a los ojos de la comunidad su propio sustento y el de su familia, ya que el pastorado no había ganado entre la comunidad el estatus de trabajo, sino que era visto como “oportunismo” o como los “flojonazos persignados”²⁹. Laborar en un trabajo laico significaba la dignificación de su liderazgo espiritual y, en aquella comunidad norteña de tan pocos habitantes, suponía su inserción en los arraigados lazos intersubjetivos.

De acuerdo con el Pastor, en la PIBP es dado un tratamiento distinto al ejercicio del pastorado, es decir, existe el reconocimiento social hacia su labor, por lo que el trabajo laico no necesariamente aporta a la legitimación de esta tarea, sin embargo, actúa como creador de hermandades electivas. El Pastor sostiene que:

Antes de tener hijos y de comenzar a trabajar, yo pensaba que comprendía a la gente, yo pensaba que yo tenía una verdadera solidaridad en Cristo, y no era que no la tuviera, pues, no era eso. Sino que, ¿cómo te puedo decir? No sabía realmente de lo que se trataba, no era que no quisiera, sino que ya hasta que renuncié al sueldo que me daban y hasta que ya tuve mis hijos, supe lo que duelen los hijos, lo que preocupa como padre, como cabeza de familia. Supe de lo que hablaban los hermanos cuando no tenían para el doctor y que su hijo estaba enfermo. Sentí lo que era ser padre de familia, y desde ahí supe estar en verdadera oración con los hermanos, supe... el Señor me guió para convertir eso que sentía, en gracia.

²⁹ Persignado es una noción no existe en el evangelismo.

Asalariarse representa la oportunidad para sentir como la comunidad, desarrollar estados anímicos de empatía, proclamarse uno de ellos a la usanza del Cristo evangélico, que partía el pan entre sus amigos. Necesitar lo mismo, resolver igual. El empeño en la justificación de su labor no tiene sentido aquí, ahora le acompaña la gratificación de orar desde la autenticidad de lo “común”, que no sólo el mismo Cristo, ni la misma Palabra, sino la misma experiencia. Por esto, el Pastor no comprende cómo es que los sacerdotes católicos hacen para aconsejar a su comunidad, cómo hacen si no ponen a prueba su liderazgo en una familia. Este es el Pastor auxiliar, el padre que permaneció en oración durante la enfermedad terminal de su hijo y que ahora lo hace por el hijo del otro, desde la empatía. Este es el hombre, cuya renuncia al salario fue voluntaria al comienzo de su ministerio, pero que ahora, la PIBP no le ofrece por entero y tiene que trabajar en casa con la pastelería de su mujer, y en los esporádicos trabajos que le ofrecen como constructor. Este es el varón que, habiendo renunciado al reembolso económico, ha decidido que la albañilería es su verdadera vocación, que ese oficio le alegra y que hallarlo, ha sido fruto de su andar en el Señor.

Sin embargo, marcado por la experiencia del trabajo individual, la lucha económica que se libra fuera de la estabilidad institucional y atravesado por el papel de jefe de familia antes que de Pastor, ha vuelto a la PIBP. Su retorno, como antes se escribió, lo marcó la búsqueda de capital simbólico: “una de las cosas por las que valía la pena volver a Puebla, es que en las ciudades grandes están las mejores universidades”.

Esta es la vida cotidiana de varones y mujeres que viven en Cristo. Subjetividades, “aquí” y “ahoras” dispuestos al servicio de la vida institucional de la iglesia: formación educativa, vida laboral, perspectivas económicas y añoranzas de clase, etcétera; que provienen y promueven un entendimiento único de la juventud, de la aceptación de Cristo, de la organización eclesial interna, de la clase social como fruto del esfuerzo individual, de la propia resiliencia y del “milagro de la vida”, en palabras del Pastor titular, que termina en cuanto comienza a vivirse. Si para la representación de la salvación del sujeto basta el reconocimiento individual del Cristo como salvador del mundo, no sucede así en la lógica del bienestar material. No hay milagro, sino que a este tipo de bienestar le preceden dos condiciones. La primera es saberse protegido de Dios y, por tanto, bendito. En esta bendición habitará el buen deseo de la sustancia divina sobre su heredad, los cristianos, así como las

pautas morales, que al ser correctas y seguidas por estos, producirán sin espacio a dudas, “frutos celestiales en la Tierra”, como sostiene el Pastor titular: trabajo, salud, paz familiar, etcétera.

Esta misma lógica funge como la explicación sobre el pasado temblor del 19 de septiembre de 2017, producido en el centro del país. Entre el municipio de Atlixco y Ocoyucan existen tres comunidades o rancherías, dos de ellas católicas, sólo una evangélica. En esta última, la PIBP había concentrado su misión evangelizatoria años atrás, logrando que en la comunidad se formara una iglesia y que sólo un número menor de familias permanecieran en el catolicismo. La comunidad evangélica separa a las otras dos, es decir, que para llegar a la tercera, es menester atravesarla. Sucedió pues, que esta no sufrió daño alguno por el temblor, aunque su fuerza se dejó sentir, cuentan que algunos hermanos salieron a la calle a orar mientras pasaba el movimiento tectónico. Ocurrió distinto en las rancherías católicas, donde una buena parte de las casas obtuvieron daños estructurales. Este acontecimiento devela el mecanismo de funcionamiento de la bendición de Dios: no es un milagro, sino la consecuencia, hasta obvia, de vivir en Cristo.

La segunda condición es el empeño individual, del cual depende que las bendiciones otorgadas por Dios, se concreten. El texto bíblico al que se sujeta esta premisa es la parábola de los talentos, que aparece en el evangelio de Mateo (25:13-15). Si bien el análisis weberiano favoreció la intervención de la moldura protestante en la vida familiar económica, no ahondó sobre los fenómenos que se presentan en el sentido inverso de la relación, que no sólo en la aceptación de esquemas burocráticos, en la profesionalización de los congregados, la construcción de edificios, iglesias y administración recursos, sino también en la vida religiosa y ritual; y en el espacio íntimo de los sujetos.

3.4 La vida cotidiana como tiempo santo.

Berger (1970: 140) propone que una sociedad moderna es el macro-contexto donde se desarrolla el pensamiento protestante, que ha provocado la separación del hecho religioso del misterio, el milagro y la magia. Siguiendo la línea weberiana, Berger explica:

El creyente protestante ya no vive en un mundo constantemente invadido por seres y fuerzas sagrados. Se polariza la realidad entre una divinidad de radical trascendencia y una humanidad radicalmente «caída» que, ipso facto, queda desprovista de cualidades sagradas. Entre ellas hay un universo totalmente «natural», creación de Dios, sin duda, pero en sí mismo despojado de carácter sobrenatural (Berger, 1970: 140).

En este sentido, se admite que hay una secularización de la creencia, es decir, una forma religiosa que niega o disminuye el misterio en su versión mágica. Sin embargo, para el bautista lo sagrado persiste y por su existencia, se comienza un fenómeno paradójico: en el protestantismo se genera una des-sacramentalización de las creencias que conduce a la producción de una representación racionalmente armada - se procura el desarrollo intelectual de los congregados, puesto que la base es bíblica. Así, durante la reunión de las Uniones se destinan los últimos quince minutos a la memorización del versículo bíblico que fue el soporte de esa sesión. Se memoriza el párrafo, se prohíbe la paráfrasis y se graba la cita bíblica de la que provino dicho pasaje. Regularmente, las primeras repeticiones se hacen a coro, luego, se guarda silencio para que individualmente se continúe la repetición, finalmente, el hermano que está a cargo del grupo, pregunta a cada uno de los hermanos el párrafo repetido.

Alrededor de la labor conversiva, por ejemplo, no hay milagros, ni en su consecución. Si bien, es necesario que la bendición habite en la boca del hermano emisor, como antes se ha escrito, serán los argumentos teológicos se presentan, la evidencia de las prácticas religiosas inapropiadas de la religión mayoritaria y la perseverancia en su ministerio los que habrán de culminar el proceso de conversión.

Estas labores, tienen para los hermanos de la PIBP un valor simbólico: se trata de transformarse en el burro de Jerusalén:

² y les dijo: Id a la aldea que está enfrente de vosotros, y luego que entréis en ella, hallaréis un pollino atado, en el cual ningún hombre ha montado; desatadlo y traedlo. ³ Y si alguien os dijere: ¿Por qué hacéis eso? decid que el Señor lo necesita, y que luego lo devolverá. (...) ⁷ Y trajeron el pollino a Jesús, y echaron sobre él sus mantos, y se sentó sobre él. (Marcos 11, 2-3; 7)

Es decir, que por medio de ellos, de su trabajo misionero constante, pueda entrar Cristo al corazón de sus receptores. Sin embargo, para llevar a cabo este ministerio, no sólo hace falta lo antes mencionado. El valor crucial de aquellos que se dedican a la misión corresponde a la alta estima que su comunidad en ellos deposita: se trata de cuerpos convertidos en símbolo, de su trabajo como productor de conversos, asimilado como el don que la comunidad les regala como reconocimiento de su vivir en Cristo.

Son movimientos lógicos que se suceden. La pareja de evangelizadores domiciliarios sostiene que “si la palabra jala, el ejemplo arrastra”, no sólo en el ejercicio de su paternidad,

ni sólo en la realización del trabajo remunerado, no solamente en sus deberes ciudadanos, sino como miembros de iglesia evangélica y, posteriormente, como evangelizadores. Así, la vida cotidiana aparece entendida, no sólo como resultado del sistema simbólico religioso, sino como uno de los símbolos de este entramado. La vida cotidiana de estos hermanos es elegida de entre las otras vidas de los congregados para significarle al no evangélico eso que les identifica.

No hay más un altar, no hay otro sacrificio más que el del Cristo, uno sólo y perpetuo. Por lo que, para los que han venido después de Él, no es necesario vivir en el sacrificio, ni siquiera participar en obras caritativas, pues aceptar el ejercicio salvatorio del Hijo de Dios, es suficiente. Durante los días de cuaresma no hay ayuno que se guarde, a los congregados no bautizados se advierte esta sentencia, no hay motivo para privarse de la comida en viernes, tampoco en semana santa, no hay lugar para el cambio de proteína en el plato, el color de la carne no contiene al pecado, incluso la árabe puede ser el refrigerio de la reunión de la Unión de jóvenes en tiempo cuaresmal. Después del primer sacrificio, sólo queda aprenderlo y el único método para hacerlo es la Palabra. Entendido esto, se niega el sentido del Via Crucis que se celebra todos los Viernes Santos en el centro de la ciudad y que cierra el paso de todas sus calles, incluida la ocho poniente. Sólo después del término de este es que sucede el Culto de Viernes Santo, a las seis de la tarde “para no empalmarnos con las cosas que suceden aquí ese día”, sostiene el Pastor titular durante el culto dominical anterior al Viernes Santo.

Tampoco la comunidad puede entender la celebración de la muerte que sucede el dos de noviembre de todos los años. No hay culto durante este día. No hay nada que celebrar puesto que, “²⁶ Además de todo esto, una gran sima está puesta entre nosotros y vosotros, de manera que los que quisieren pasar de aquí a vosotros, no pueden, ni de allá pasar acá” (Lucas 16:25-27). Estas palabras son recaladas enérgicamente por el Pastor titular en el culto dominical anterior a esta celebración, en las que también invita a no ser desmemoriados y recordar a los propios muertos en la oración, no en las flores naranjas, no en las veladoras, ni en el aserrín. Sin embargo, Gabino, aún visita el cementerio durante esta temporada, limpia la tumba de sus padres y la llena de flores:

Un día le dije al Pastor que iba a ir a ver a mis papás, y me dijo que si a poco todavía estaban vivos. Yo ya viejo como me ve y como estoy, me dio risa y le dije: No, voy al panteón. Y le dio risa, me dijo que no a ver a mis papás, porque ellos ya no están ahí, ni aquí, sino gozando de la presencia y el abrazo de amor del Señor.

Es esta declaración la que impide al bautista empatar con la religión popular de los pueblos en los que lleva a cabo su labor misionera, por esto se propone como objetivo educar bíblicamente para su eliminación. Sin embargo, el mundo o la sociedad moderna, en palabras de Berger, interpela al bautista y su racionalizada manera de enfrentar –cuando se identifica como cristiano y no como católico- vivir y desarrollarse en él: la intelectualización no puede ser sostenida. El ritmo cotidiano exige espontaneidad, provoca emocionalmente y requiere la convivencia de los discursos institucionales que, en conjunto, forjan la subjetividad y la estructura social.

Se tiene, entonces, un sujeto desposeído del milagro –y, por tanto, consiente de la nula resolución inmediata de sus necesidades, un sujeto que encuentra el símbolo religioso en un área restringida de acciones y objetos-, cuya creencia se forja en bases lógicas y pocas experiencias rituales, que no alcanzan a intelectualizar las prácticas cotidianas; pero, también, es un sujeto restringido en conocimientos, que no puede actuar como experto en cada esfera de su cotidianidad (Moscovici, 2011: XV), el sentido que lo guía se pone a prueba en cada contexto y cada contexto es el satisfactor de las necesidades del sujeto. Esta interacción es la que forja el ritmo cotidiano, que es amamantado por la representación religiosa. La vida cotidiana y la religión mutan sus sentidos: sí, se trata de una secularización de la creencia y, paradójicamente, de la ritualización del ritmo cotidiano.

Entenderlo así, no significa que absolutamente toda acción de la vida cotidiana pueda entenderse como ritual. Si bien, para el bautista es necesario que el símbolo rompa los muros del templo para ser visto y reconocido,

A través de su dimensión simbólica, el rito es un lenguaje eficaz en la medida en que actúa sobre la realidad social, de lo que se deduce que no es posible convertir en un rito cualquier cosa, que necesita apoyarse en símbolos reconocidos por el grupo, como resalta Franyois André Isambert (1982, p.109) (...) que para que haya rito, tiene que haber un cierto número de operaciones, de gestos, de palabras y de objetos convencionales, que debe creerse en una especie de trascendencia. (Segalen, 2005: 32-33)

Comprender la ritualización de la vida cotidiana de esta forma, abre el espacio para una noción de real importancia en el sistema simbólico bautista, los tiempos santos. La aceptación de Cristo trae como una consecuencia ser “un apartado para Dios”, es decir, un santo. Esto provoca que el desplazamiento del sujeto, a través de las esferas, instituciones o espacios de la vida cotidiana, esté condicionado por el orden de una nueva representación, que intenta alejarse de la experiencia que tiene como base el mundo y sus códigos. El aquí y

el ahora subjetivo, bajo la sombra de la representación cristiana -para algunos, adoptada durante la socialización primaria, para otros adquirida fuera de estos límites- está marcado por nuevos límites.

Como ya se esbozó, la realidad de la vida cotidiana tiene como coordenadas el "aquí" de mi cuerpo y el "ahora" de mi presente" (Berger y Luckmann, 2003: 37). El aquí y el ahora secciona y condiciona la relación con los otros, llámense objetos o sujetos, y la realidad. Por una parte, distinguen lo que está de lo que no está, es decir, debe entenderse que los hechos que componen la realidad dependen de la proximidad espacio-temporal: aquello en lo que el sujeto puede intervenir, modificar, afectar de manera inmediata, le resultará de mayor interés que aquello que esté fuera de su alcance, pues su acción no tendrá una consecuencia pragmática.

Por otro lado, abre brecha entre el "yo" y los otros, pues aunque existe el reconocimiento de la realidad compartida que facilita el intercambio, hay conciencia sobre las diferentes posiciones desde las que se enfrenta la realidad: "aquí" no es igual que "allí". Y, finalmente, el "aquí y el ahora" figuran como centinelas del ritmo y la armonía de lo cotidiano. En ellos están vertidos los lugares y los momentos en los que el sujeto se desenvuelve, todo cuanto pasa, entra en la esfera del sujeto por medio de estas categorías, pues él vive allí.

Si, como antes se dijo, la conversión es un cambio en el ritmo cotidiano, que se abre como brecha problemática en el tiempo del sujeto, el aquí y el ahora sacramentalizados son la rutina, es decir que pertenecen a la experiencia pragmática del sujeto, ya no sólo en el sentido de convertirse en ejemplo y símbolo de Cristo, tanto para la comunidad, como para el no evangélico, sino, para escribir su propia biografía. El tiempo santo, por lo tanto, corresponde al aquí y el ahora en que el sujeto externaliza su subjetividad bautista. Somete su sistema simbólico al rigor práctico, pero meramente religioso, de tal manera que en su jornada diaria y en su desplazamiento, el sujeto considera dedicar una acción a Dios. Estos tiempos santos corresponden a lo siguiente:

3.4.1 Lectura bíblica

Una Biblia desvencijada que estimula la vista con múltiples colores: marcatextos verdes, naranjas, rosas y azules han repasado sus páginas, notas a pluma, a lápiz, letras improvisadas, cuadernos llenos de apuntes exegéticos, que también son testigos de las horas

en teología trabajadas. Una Biblia llena de separadores y una habilidad lancasteriana para manejarla, son el resultado de una incesante conversación sagrada, simbolizan el oído abierto del humano que intenta saber lo que Dios le pronuncia.

La Biblia, pues, aparece como parte de los objetos que la comunidad bautista reconoce en el conversatorio divino. Sin embargo, la Biblia en tanto libro, es considerado más como una herramienta de trabajo que como un objeto intocable. Se sacraliza la Palabra, no el texto. Aunque hay aplicaciones bíblicas para dispositivos celulares, que contienen todas las versiones bíblicas, se invita a la comunidad, sobre todo juvenil, a que la versión sea impresa. La edición que se procura es la Reina Valera 1960³⁰ que, aunque utiliza fórmulas del español europeo, conjuga los tiempos verbales apoyada en el “vosotros” y recurre a expresiones ajenas a la vida cotidiana de los congregados, supone una mayor fidelidad en la traducción de los textos originales y conserva, para el Antiguo Testamento, el mismo número de libros que el texto judío. Sobre otras ediciones, como la Latinoamericana, se dice que, aunque pedagógica, aleja al aprendiz del sentido original y el carácter simbólico, a raíz del uso de sinónimos.

La Biblia que inspira la descripción de apretura de este apartado, es la ideal. Como antes se dijo, a la comunidad se le invita a que la edición sea impresa, se alega que así, se provoca un sólido aprendizaje, pues se puede doblar, reconocer, personalizar, cuidar, ubicar los libros, subrayar o hacer anotaciones. Por esto mismo, cuando una Biblia se haya intacta, significa que a su propietario no interesa conocer a Dios y que a su vida no le guía su Palabra, pues no hace uso de ella. Los alcances del nulo uso no son sobre sus capacidades de lectoescritura, sino en la flaqueza espiritual del sujeto: no hay una atención sobre la normatividad moral subjetiva, pero, sobre todo la comunidad se pregunta “¿cómo se ama lo que no se conoce? No se puede.” Es decir que, la nula lectura bíblica equivale a un falso amor a Dios, por lo que se produce una violación a la máxima cristiana.

Sin duda alguna, la experticia con la que jóvenes y adultos viajan por las páginas de la Biblia es evidente. La ubicación de todos los libros y la memorización de pasajes bíblicos provenientes de los libros didácticos son dos prácticas que así lo muestran. No obstante, es el resultado de la labor de la enseñanza bíblica que comienza desde el grupo de párvulos, a

³⁰ De acuerdo con el periódico “El abogado cristiano” (junio 15, 1893: 4): “La primera traducción de la Biblia entera al español fue hecha por Cassiodoro de Reina en el año 1569, y enmendada por Cipriano de Valera, en el año de 1602”.

quienes por medio de cánticos infantiles se les da a conocer. Los momentos en que la lectura bíblica aparece en los tiempos institucionales son frecuentes: todos los cultos, los momentos de oración, la reunión de las Uniones. Se recurre a ella por razones varias: aprender la historia bíblica y conocer secuencias generacionales y detalles de las historias que después serán utilizados como símbolo: biografías ejemplares que son trasladadas a las necesidades contextuales de quienes las leen. Con la intención de que la lectura se prolongue de forma cotidiana en casa y que, además, posea sentido comunitario, todos los domingos se entrega a la congregación un folleto que contiene la reflexión bíblica que hará el Pastor titular, inspirada en el libro bíblico que se explore durante ese determinado mes, durante el culto. El Pastor invita a que se escriba con pluma o lápiz sobre la impresión, aquellas lecturas complementarias o una frase secular que clarifique el sentido del texto.

Ahora bien, el carácter medular de la lectura bíblica crea un criterio de distinción, el alfabetismo. En la Unión de jóvenes sucede que, aquellos adolescentes en edad de secundaria que tienen dificultades para leer en público son incentivados a que lean en volumen alto y claro, además de una porción mayor a un párrafo, que es la cantidad normal durante las reuniones de la Unión. A ellos se les invita a leer la Biblia diariamente en voz alta en casa. Desde luego, los jóvenes asistentes, así como los congregados en general, han cursado los grados educativos suficientes para saber leer. De acuerdo a la encuesta intercensal del 2015 realizada por el INEGI, en México la media nacional de analfabetismo es de 5.5%, sin embargo, el estado de Puebla se encuentra por encima de ella con un 8.3%, que corresponde a 512, 017.289 de habitantes.

En su tarea evangelizatoria, las iglesias evangélicas se han negado a modificar sus estatutos teológicos reformistas, que suponen el contacto directo del congregado con la Palabra. Por esto mismo, el analfabetismo surge como una condición de exclusión, que abona a entender el afán lancasteriano de las iglesias que Bastian (1994) sostiene, el cual ya se ha mencionado en capítulos anteriores y que justifica los proyectos educativos llevados a cabo después de la promulgación de las Leyes de Reforma, principalmente por iglesias metodistas.

Es en este contexto que durante las visitas domiciliarias que los hermanos realizan los sábados por las tardes, surgió la conversión de Daniel, un hombre cercano a los setenta y cinco años de edad que forma parte del 18.1% de varones mayores de 65 años de edad que “no sabe leer ni escribir un recado” (INEGI, 2015: 39), es proveniente de Veracruz pero,

avecindado en el norte de la ciudad de Puebla desde hace quince años. Vive en casa de una de sus hijas, quien le trajo a vivir con ella cuando recién enviudó. La singularidad de Daniel fue expuesta por el Pastor titular durante la celebración del aniversario de la iglesia. Se invitó a subir al altar al equipo de evangelizadores domiciliarios, entre ellos a uno de los fundadores de la primera iglesia de la sierra mixteca, quienes trabajaban en la aceptación de Cristo de la familia de Daniel y Daniel mismo.

Estando de pie frente a la congregación, el equipo dijo que habían conocido a la persona más disciplinada con la que jamás habían tenido oportunidad de trabajar en el conocimiento de Cristo. Hablaron de cómo Daniel siempre dispone una mesa con una jarra de agua y pan, que está lista antes de que ellos arriben a su casa tres veces por semana. “Daniel no sabe leer”, dijeron. El Pastor titular retornó el micrófono hacia Daniel mientras preguntaba: “¿y cómo le hace?”. La respuesta creó entre la comunidad una sensación reafirmatoria del trabajo individual y la proclamación de la bendición divina:

No tengo de otra, los hermanos dicen que es disciplina, yo digo que nada más son las ganas de estar bien con Dios, si ellos tienen la voluntad de leerme y enseñarme, yo nomás, ya nomás a mí me toca que me doy prisa para cuando lleguen esté todo listo y abrir bien las orejas, aunque la edad no me ayude (...) Yo aprendo escuchando, y a partir de que ando aquí en la iglesia me ha dado por aprender a leer y también aprendo de los hermanos, todo lo que uno ve, también enseña.

El Pastor volvió el micrófono a su palabra y para completar lo dicho por Daniel, dijo “¡Dios le ayuda! ¡Amén, hermanos!” y la asamblea, contestó con un ¡amén! Seguido de un aplauso. Sí, la representación sostiene que entre la Palabra y la oración se forma un diálogo, pero la intervención de los otros habita en ella, sea en las labores de conversión, con la lectura en voz alta que hacen para Daniel y para los hermanos que como él, no acceden a la simbología del lenguaje escrito; o sea, como comunidad supervisora de las acciones de los hermanos.

Como lo proponen Berger y Luckmann (2003), una de las primeras formas en que los sujetos que aprenden y comienzan separar lo natural del convencionalismo, es sin duda la socialización, y esta se da a partir del lenguaje. Se puede decir que, en el caso de este congregado se trata de la aprensión de la institución, la iglesia por medio de la socialización que tiene como herramienta el lenguaje que, aunque no pueda leer, adquiere las nociones institucionales suficientes que le permiten legitimarse como congregado y candidato a su bautismo.

El acceso a la lectura bíblica, además de legitimar la membresía y el verdadero amor a Dios, y ser el aparato argumentativo que guíe la conversión, modifica o provoca emociones.

Leonor cuenta que:

Para cada estado de ánimo, que estás triste o muy preocupado, que si... o para cuando no sabes ni cómo sentirte, para eso está la Biblia. He tratado de aprender citas bíblicas para diferentes momentos del día o de la cosa que sienta.

Leonor declara que mantener una lectura frecuente, es decir, dos o tres veces al día, fue una motivación para sanar el dolor que la muerte de uno de sus hijos le dejó. El libro de los Salmos, que se caracteriza por contener cánticos dedicados a Dios, era la lectura que en el periodo de duelo, Leonor procuraba. Por su parte, para la esposa del Pastor fue importante leer el Eclesiastés en el tiempo en que su hijo mayor tenía serias complicaciones gastrointestinales. Ella cuenta esta historia con la tranquilidad de saberla parte de un pasado reciente y superado. Pero, su tonalidad en la voz, cambia, sus manos se extienden al hablar y su cara remata con una ligera sonrisa:

Yo entendía que era tiempo de estar ahí, al pendiente. Pero, deberías ver las crisis que le daban yo me sentía que mira, nada más salía el doctor o la enfermera o la de la ventanilla nos llamaba y sentía como se me empezaban a adormecer las manos porque era de que le había pasado algo. Mi esposo³¹ no decía nada, él siempre ha estado muy fuerte en el Señor, en su Palabra y eso le ayudo mucho, y me ayudo a mí.

De aquí que sea por la lectura bíblica que los estados anímicos no sólo sean provocados en comunidad, durante las actividades intramuros de la congregación, sino que por medio de ella y a través del sujeto, se desplazan:

Los estados de ánimo que provocan los símbolos sagrados, en diferentes épocas y en diferentes lugares, van desde el entusiasmo a la melancolía, desde la confianza en uno mismo a la autoconmiseración, desde una incorregible y alegre ligereza a una blanda indiferencia, para no hablar del poder erógeno de muchos mitos y ritos del mundo. Así como no hay una sola clase de motivación que podamos llamar piedad, tampoco hay una sola clase de estado anímico que podamos llamar devoción (Geertz, 1991: 94)

Si recurriendo a la categorización de Berger y Luckmann (2003) sobre lo problemático y lo rutinario, la enfermedad o la muerte suponen un momento problemático, los símbolos sagrados no son solamente provocadores anímicos de origen, sino que contrarrestan los efectos emotivos de dicho problema. Para la psicología, una de las consecuencias máximas de la religión se deja sentir en momentos postraumáticos o frente al

³¹ Se refirió al Pastor con su nombre, no con su parentesco.

distrés (Puentes, Urrego; Sánchez, 2015; Rivera y Montero, 2007) donde actúa como un estímulo antiestresor. Sin embargo, definir en estos términos sus efectos, sería reducir el consuelo sentido en aquel momento, el ánimo pacífico que venía después del llanto, incluso, quitaría significado a la sonrisa, reflejo de júbilo, de la esposa del Pastor cuando relata el hecho; la búsqueda que Leonor emprendió para hallar el símbolo que calmara su dolor causado por la muerte.

La lectura bíblica también penetra la rutina. Desde que a Moisés le diagnosticaron una hernia en la cadera, la empresa le retiró de su trabajo con las debidas prestaciones que corresponden a una incapacidad, dada su antigüedad como empleado. Por lo que Moisés dedica una hora de todas sus mañanas a al conocimiento bíblico y a la oración, media hora durante las tardes, antes de la comida y media hora más antes del anochecer, cuando sus hijas ya están en casa y pueden participar de esta actividad en familia.

Aunque a Moisés no preocupa que sus hijas aprendan sus hábitos alrededor del alcohol, sí le ocupa que se interesen por la frecuente práctica del conversatorio divino. Según Moisés, sus hijas no prestan mucha atención ni tiempo a esta actividad, si bien escuchan música evangélica o alabanzas, como les llama Moisés, no alcanzan el conocimiento de Dios por medio de ellas. En la misma situación se hallan Gabino, el Pastor y Leonor, padres todos de hijos que van de los trece años a los treinta y que no consiguen un pleno interés. Gabino comenta al respecto:

Mi yerno no tenía trabajo, él es ingeniero agrónomo y todo el tiempo que estuvo desempleado nos mantuvimos en oración al Señor, mi hija se empezó a acercar más y todo, yo creía que ya el Señor los había tocado, pero ya nada más consiguió trabajo y pues como se dice, volvieron a las andadas y eso que le pagan bien. Yo no digo nada porque no me quiero meter, pero hay que ser agradecido.

El Pastor sostiene “A mí con ellos me ha costado trabajo, que se interesen y que quieran estar en presencia de Dios. Pero, pues, no me canso, les voy a insistir hasta cuando el Señor me de la oportunidad de hacerlo”.

La razón que gobierna la elección de la lectura bíblica y que rige también la lógica de la oración, es el a) agradecimiento, que regularmente se hace presente en el tiempo santo de las mañanas. En él se agradece a Dios por la oportunidad de la vida, el alimento, etcétera; b) la alabanza, que aunque no tiene horario regular, sí que tiene compañía. Es un tópico del tiempo santo que, generalmente, se realiza en compañía de la congregación, es regularmente acompañada por música. Finalmente, c) la petición, que no necesariamente corresponde a

épocas problemáticas en la vida de los sujetos, sino también, se ruega a Dios por la resolución de asuntos frecuentes: empleo, jornada estudiantil, trabajo en casa, etcétera. Aquí aparecen los personajes bíblicos para ser comparados con los congregados y sus necesidades actuales, para mostrar cómo es que Dios obró en favor de aquellos y cómo lo hará para ellos mismos. Sin embargo, la lectura bíblica y el diálogo que crea no puede ser entendida sin la oración.

3.4.2 Oración

Si te hace falta llorar, llora, si crees que algo puede cambiar viniendo acá, ven, si tú desde tu lugar quieres pedir algo al Señor, ponte de rodillas, te invito a que te pongas de rodillas, hermano y hables con el Señor, que pongas tu confianza en Él, que le digas Señor, yo nada soy, pero si tú estás conmigo, tú que lo puedes todo, me llenarás de tu poder y nada, Señor, nada podrá afectarme.

Estas son las palabras que rematan la reflexión del culto dominical. Si durante el culto se estuvo a la escucha de la Palabra divina, la oración es el momento en que se abre la boca del humano, pues no habría plenitud dialógica si la lectura bíblica no fuera acompañada de oración. Este momento es uno de los más sensibles durante el culto. La emotividad, reprimida durante la lectura bíblica y la predicación del Pastor titular, queda completamente develada tanto en la teatralidad de su voz, como en los cuerpos y hasta las lágrimas de los congregados.

Cuando el tiempo santo de la oración llega, la postura corporal de los sujetos cambia. El hermano o la hermana que se hallaba parada, ahora junta sus pies, une sus manos a la altura de su pelvis, sus dedos entrelazados forman una especie de cuna, donde aguarda la Biblia, lista para transformarse en Palabra divina en cuanto la dirección del Pastor anuncie la cita. La cabeza inclinada y los ojos cerrados, como señales de una representación más profunda: en el frente del templo no hay imágenes, no hay gráficos, ni bultos de yeso en los que Dios habite: “Si los ojos son la ventana del alma, ciérralas para el Señor, hermano”, invita el Pastor.

Cuando la oración comienza, en el templo se escucha un murmullo: de volumen bajo y de uniformidad onírica. Si se afina el oído, la oración del congregado contiguo se escuchará parcialmente, con seguridad, se puede decir que llama a Dios bajo otras dos fórmulas comunes: Padre o Señor. La única voz que sobresale y que hace las veces de guía, es la del Pastor. Nadie más tiene la facultad de sobresalir: ni la voz, ni la postura corporal pueden estar fuera de la normatividad antes planteada.

La voz del coro también se suspende, el piano de cola proporciona el ambiente requerido para la oración, la pianista toca suavemente las teclas, como produciendo un sonido suave, apenas audible, sin invasiones. La música, pues, representa un elemento clave en el desarrollo de esta actividad. La pianista escucha atenta el ánimo en la voz del Pastor, cuando entiende júbilo, golpea con más fuerza sus dedos sobre el piano y cambia el ritmo de la melodía. La oración, entonces también es moderada por el ritmo musical.

Al culto del Viernes de Crucifixión se congregó una pareja, mujer y varón, que no rebasaban los sesenta años de edad. A su paso, llamaban la atención de los congregados. Llegaron al templo apenas unos minutos antes de que comenzara el culto. A los hermanos que ya esperaban sentados, preguntaron si la banca, que estaba vacía, ya había sido apartada por un alguien ausente. Respondieron que no y ruidosamente, tropezando con los pies de los hermanos, atravesaron hasta llegar a la mitad interior de la banca. Por un rato no hubo mayor alboroto. Sin embargo, su vestir no coincidía con el resto de la audiencia. Ella usaba una gorra llena de brillantes estoperoles y una grande flor al costado de la visera. Su blusa y su falda de color rosa mexicano y encima una chamarra de talla extra, que superaba la propia y que terminaba por darle un toque extravagante. Sus cejas tatuadas y su sonrisa llena de dientes color plata, anunciaban extrañeza. Él vestía un pantalón beige de pana, una chamarra en imitación de piel con las solapas del cuello, también de pana, visiblemente corroídas, sus cabellos despeinados y grasosos, sus pies calzando sandalias.

Y es que para comprender la formalidad del espíritu bautista es necesario esclarecer que, aunque las reglas en el vestir no son estrictas, como en los grupos de La Luz del Mundo o los Testigos de Jehová (De la Torre, 2000; Higuera, 1999), en ellas hay cierto sentido de albedrío que el grupo considera identitario. Los cultos son la interjección espacio-tiempo en que los varones diáconos visten de traje, al igual que los pastores, mientras que los demás varones visten camisa de colores variados, casi ninguno de corbata, a cuadros o rayas, combinados con pantalones de vestir o de mezclilla. Las telas sin arrugas delatan el empeño en la formalidad. Ninguno de ellos lleva letreros encima, ninguno una playera deportiva, los tenis son escasos, usados sobre todo por los jóvenes. Pareciera que la regla de la formalidad en el vestir atraviesa la clase social, el gusto o la edad. No importa que la ropa esté desteñida o desgastada. Formalidad es la regla.

Las mujeres, por su parte, además de la formalidad, ocultan pudorosamente el cuerpo. Las adultas visten falda o vestido, siempre por debajo de la rodilla, los escotes son inexistentes, los brazos pocas veces expuestos, ya que siempre están cubiertos por un saco, un chal o un suéter. Las jóvenes, regularmente, visten zapatos de piso, pantalones de vestir o de mezclilla y blusas con características similares a las que visten las adultas, es evidente el cuidado más detallado en el arreglo de los cabellos y el maquillaje facial.

Sin embargo, lo que el Pastor recomienda a las jóvenes es vestirse de acuerdo a tres preguntas, basadas en la representación del pecado. Si alguna se contesta afirmativamente, habrá de ser corregida: ¿es muy corto? ¿es muy apretado? ¿deja ver mucha piel? A pesar de estas recomendaciones, Analí y su hermana tienen un vestir realmente jovial y a la moda, que no abandonan cuando asisten al culto. No obstante Analí sostiene que, tanto para el culto dominical, como para el diario andar, si su vestido llega a palmo y medio por encima de la rodilla, la parte superior estará muy cuidada, no se mostrará piel, en lo absoluto. Por su parte, Ruth, hija del Pastor, viste de negro, siempre negro. Desde la pubertad, adoptó el hábito. Su padre le dice que un hijo de Dios no puede ir vestido tan tristemente. Un hijo de Dios debe vestir de colores alegres, más aún en la juventud. Pero, Ruth le responde que vestirse de negro obedece, solamente, a la función óptica de la delgadez.

Ahora bien, la flexibilidad en el vestir es para el bautista hasta un criterio identitario, que lo separa de otros grupos evangélicos. Analí decía: “Yo tengo un tío que dice que su iglesia es bautista independiente, ahí yo no entiendo. Ellos ya tienen otras formas de ser, por ejemplo, las mujeres andan de falda siempre y los hombres de corbata”. La perspectiva de Analí responde a un criterio identitario *add extra*, que los diferencia como grupo minoritario en dos sentidos. El primero connotativo, que se concreta en la forma de vestir. El segundo denotativo, es decir, la diferenciación establecida por el tradicionalismo de otros grupos religiosos, incluso, evangélicos. Lo que implica un “nosotros no somos así”. En este sentido,

«las representaciones tienen también por función situar a los individuos y a los grupos en el campo social... [permiten] elaborar una identidad social y personal gratificante; es decir, compatible con los sistemas de normas y valores social e históricamente determinados» (Mugnyy Carugatí, 1985:183). Esta función identitaria de las representaciones les da un lugar primordial en los procesos de *comparación social* (...). Así la representación de su propio grupo es siempre marcada por una sobrevaluación de algunas de sus características o de sus producciones (Mann, 1963; Bass, 1965; Lemaine, 1966), cuyo objetivo es salvaguardar una imagen positiva de su grupo de pertenencia. La referencia a representaciones que definen la identidad de un grupo va a desempeñar por otro lado un papel importante en el *control social*

ejercido por la colectividad sobre cada uno de sus miembros, en particular en los procesos de socialización (Abric, 1994: 16).

Además del vestir, la oración de aquella pareja de extravagantes rompía la solemnidad y la uniformidad en que se hallaban los congregados ese Viernes Santo. En cuanto comenzó la predicación del Pastor, ellos intervinieron con frases como “recuerda, hermano, que Jesucristo venció”, “confía en su poder”, “¡Amén a Dios!”, dichas a un volumen muy alto, acompañadas de movimientos manuales muy amplios: manos extendidas por encima de la cabeza, puños que salían con fuerza desde la altura del hombro, disparados hacia el cielo; manos derechas extendidas, como quien jura o se fía algo, balanceándose al compás de la propia palabra.

La primera frase hizo que la comunidad buscara con la mirada a los productores de tal sobresalto. Uno de los diáconos que aguardaba en la esquina del templo, esperaba atento la siguiente intervención de la pareja, para poder acercarse e invitarlos, muy educadamente, a guardar silencio. Sin embargo, sus intervenciones, aunque frecuentes, eran muy espaciadas, sólo aparecían cuando el Pastor viraba a la oración, es decir que mientras se tratara de la reflexión teológica, escuchaban atentos, mientras se acariciaban el uno al otro.

Sucede entonces que, si la religión es una zona limitada de significado (Berger y Luckmann, 2003: 41) cuya función primera es la legitimación, las prácticas de los congregados dependerán del sentido que para dicha zona contenga el cuerpo y la palabra, imponiendo en la comunidad la normatividad propia de este complejo de significados. Al igual que la función identitaria y aún antes que ella, la legitimación recorta los límites del “quiénes somos” y modela aquello que le resulta cercano.

Así, por ejemplo, antes del inicio del culto de resurrección del 2018, una pareja de ancianos, varón y mujer, que vestían modestamente camisas blancas y pantalones de mezclilla, se hallaban hincados sobre el suelo, pues las bancas no tienen reclinatorio; estaban pues, perfilados en una de las bancas largas de madera, cercana a la columna derecha del templo. Uno de los diáconos les miraba, tanto él como la investigadora veían venir un movimiento, lógicamente consecutivo, en el que los ancianos se persignarían y se pondrían de pie. La mirada de alerta del diácono se sostenía intermitentemente sobre aquellos. Finalmente, los ancianos, apoyándose el uno en el otro, se pusieron de pie y posteriormente, se sentaron. De inmediato, el diácono se acercó a ellos. En voz baja les dijo que no era

necesario que se pusieran de rodillas, que su oración la podían hacer desde su asiento, pues ese sacrificio no era necesario. Los ancianos le prestaron atención y guardaron silencio luego de que el hombre se fuera.

La comunidad enseña a orar. Los no bautizados, así como los niños que participan del grupo de párvulos son invitados a orar en público. El inicio de este recurso pedagógico está en la escucha, se aprende por medio de la socialización. La comunidad, al percibir a este como un recurso indispensable en la comunicación con Dios, apoya también a quien no domina la palabra frente a los otros “¿te gustaría comenzar la oración de hoy?”, dice el Pastor a la investigadora, como viendo a quien ha participado constantemente en sesiones de discipulado. Cerrar los ojos o bajar la mirada en el proceso de aprendizaje, es también sinónimo de concentración y de soledad. Las indicaciones que se dan al discípulo son claras y muy básicas:

Habla de lo que tu corazón quiera decirle al Señor. Háblale como a un Padre, alguien de confianza, un amigo. El Señor ya conoce lo que le quieres decir, pero espera paciente a que te acerques, sólo así su poder y su gracia pueden entrar en tu vida. No te sientas nervioso, sólo pide o agradece. Es un Padre, no un juez, no va a juzgar lo que le digas, ni nosotros.

El recién congregado aprende así, hasta que este mismo modelo es llevado a casa y legitimado como actividad cotidiana, tanto en momentos y espacios de problema, como en la rutina.

Instalada en la representación del sujeto e incentivada por la comunidad, la oración, al igual que la lectura bíblica, se desplaza, rompiendo los límites del templo, para lograr el diálogo sagrado esperado. Para Martha, hija de Moisés,

A veces, como uno piensa que las cosas se limitan a la iglesia, a asistir, por ejemplo, a la unión, a ir al culto, pero pues, esas actividades no son suficientes, no son todas. En mi casa, cuando ya, ya todos terminamos las cosas del día, que el trabajo, que la escuela, que mi mamá y mis hermanas el quehacer, mi papá nos llama, bueno, mi papá ya es jubilado, pero... nos llama, más o menos, como a las nueve o nueve y media de la noche y nos sentamos todos a leer la Biblia, aunque sea un pedacito y oramos. Luego ya cenamos y cada quien se va a dormir. Pero pues, solo en el culto o en la Unión, no se aprenden todas las cosas, no se acaba de leer la Biblia, ya si uno quiere, se termina en la casa, a diario.

En estas palabras se encuentra la lectura bíblica y la oración como un binomio inseparable. A pesar de que Moisés sostenga que Martha no participa de forma voluntaria y solícita, el discurso de Martha reconoce la responsabilidad de abrir los espacios de socialización religiosa. En este sentido es que Analí, que para la comunidad es quien tiene la

vida más activa en redes sociales, encuentra Facebook e Instagram como un espacio para socializar su oración:

Por ejemplo, cuando comparto algo en Facebook, es con la... es para decirme a mí y a los demás, lo que, lo que pienso... es para tratar de que el señor esté conmigo durante todo el día, que si veo cuántos likes tiene y las las notificaciones me recuerdan que ahí y es una forma de que, pues de que la gente, mis amigos sepan quién soy (risas) Porque, nadie sabe lo que tiene, hasta que lo tienes en facebook (risas).

Además de que la oración se integra a la rutina, también se convierte en una forma de narración de la subjetividad, puesto que en ella se vierten todos los momentos, espacios, personas, problemas, inquietudes, pecados, etcétera, que requieren o canalizan la atención del sujeto. Son los acontecimientos o los sujetos, que a medida que el congregado se desplaza, generan con él relaciones intersubjetivas, que le interpelan. En este ejercicio y sólo por medio de la presencia de los otros, se reafirma la necesidad de Dios que el humano tiene, pues, se recalca la omnipresencia de la sustancia sobrenatural y se reconoce el rebasamiento de la propia presencia.

Entre los conversos es común escuchar que mientras pasan por el proceso de transformación de su representación religiosa, ellos hacen una intensa oración por su familia para que también acepten a Cristo. En esto llevan años, casi una década, Josué y su madre, quienes oran diariamente por la conversión de su padre, que ha resistido a convertirse porque se niega a abandonar la devoción a la Virgen de Guadalupe. Josué comenta:

Al inicio, de cuando mi mamá nos traía a la iglesia, él y ella, ellos, pues, los dos, se peleaban. Yo estaba como en quinto de primaria, o algo así. Entonces mi papá cuando nos poníamos a orar le subía a la tele, así bien alto, bien alto, para que no nos concentráramos, pero pues mi mamá también pedía por él y ya de verla a diario a diario con nosotros, pues poco a poco se empezó a juntar. Ya ahorita lo que hace cuando venimos a acá (al templo), es que él también se va a su iglesia, pero sí, ya se junta para orar, para leer la Biblia.

Sin embargo, cuando Josué relata la oración que nace de su madre, además de no tocar el tema devocional, esta no pide por un milagro, sino que pide a Dios perseverancia, para ser ejemplo de Cristo en su familia y así, su esposo logre su conversión. Aparece aquí, nuevamente, el recuso de la vida cotidiana como un símbolo, el símbolo de Cristo que facilita la conversión de quienes tienen relación con el bautista. Este es el sentido de la intelectualización de la creencia: no se aboga por la solución, en este caso la conversión del padre y esposo, sino que se piden las herramientas para intervenir en la vida del otro.

Pero, no sólo esto anima la oración de Josué. Aunque entre risas comenta que su oración no es frecuente entre semana, sí trata de ser cuidadoso y procurar el hábito. La escuela, según Josué, es un problema puesto que sus horarios son extensos, pasa todo el día allí y no existe la dedicación a los tiempos santos. Él estudia ingeniería en mecánica y ha tratado de sobrellevar las preguntas que, tanto los profesores, como sus compañeros hacen con respecto a las verdades científicas y las verdades religiosas, así contrapuestas. Preguntas que comenzaron desde que se supo, era evangélico y sus salidas a fiestas estaba restringida, así como su consumo de alcohol. Ser santo, es decir, haber aceptado a Cristo como el salvador ha sido un criterio de exclusión en los círculos que el bautista habita, sobre todo en su juventud. La escuela secundaria es uno de ellos. En el relato de los jóvenes congregados hay un señalamiento de esta como la época de mayor conflicto con los amigos. El mismo Josué narra cómo es que una de sus amigas le invitó a visitar su iglesia católica, lo sombría, desalentadora y oscura que fue esa experiencia le llevaron en su momento a no hablar más con ella.

Pero, los círculos de amistad también son relaciones intersubjetivas en que está presente la diferenciación religiosa y de esto, no están exentos los adultos, tampoco el Pastor. Quien al reencontrarse con el grupo que recorrió la secundaria, se encontró con personas que se disculpaban por cada palabra altisonante que decían frente a él, por cada narración o alusión erótica y por beber alcohol en su compañía. Sin embargo, para el Pastor, la madurez espiritual que el conversatorio divino ha sembrado en él, le permitió salir adelante respondiendo: “Lo que no saben ustedes es que a mí no me ofenden, sino a Dios”.

Ahora bien, aunque la oración como tiempo santo sea llevada a cabo durante las actividades institucionales, no deja de trasladar la subjetividad del sujeto a su entorno cotidiano, es por esto que la oración puede considerarse narración. Durante la sesión de las uniones, así como se reserva un tiempo para la memorización de la fuente bíblica, también hay tiempos reservados a la oración. En la Unión de jóvenes, por ejemplo, tanto al inicio como al término de la sesión se abre un tiempo santo de oración: ¿qué mueve al joven bautista a orar? ¿qué le preocupa? Antes de comenzar con la reflexión sabatina, se nombra un encargado de la oración del día. Él o ella dan espacio para la participación de todos los asistentes, las consignas son dar gracias a Dios por algo especial o pedir su ayuda. Representativa fue la sesión en que Liliana lideró la oración. Su voz y su manera dulce de

hablar, atrajeron una atmósfera solemne y emotiva. Cuatro de los quince jóvenes que nos reunidos, participaron. La primera en hacer una petición fue Liliana, que comenzó diciendo: “Yo le quiero pedir al Señor por mi hermana y mi papá, los dos han estado delicados de salud”. Liliana explicó que su hermana había tenido complicaciones con la tiroides y que estaban a la espera del resultado de los estudios. De su padre, sólo dijo que el estrés del trabajo estaba a punto de tener su segundo infarto.

Después de ella, vino la participación de su hermana. Intervino también con una petición, la suya trataba sobre ser aceptada como maestra de primaria después de haber hecho el examen al que convoca la Secretaría de Educación. Hubo un breve silencio después de ella. Prosiguió Adán, quien pidió al Señor por sus papás, que andaban de misiones. Pedía para que su esfuerzo rindiera frutos, es decir, para que se lograra la formación de una iglesia en tierra de misiones; y para que volvieran en bienestar a casa. Adán agregó que pedía al Señor para que el siguiente día domingo, le fuera bien, pues era la primera vez que él dirigiría el culto dominical de las nueve de la mañana. A esto, el Pastor se mostró muy contento, dijo que Adán era el segundo después de Analí, en dirigir el culto desde que él había llegado a la unión. Invitó a los demás a seguir el ejemplo de Adán.

Luego de él, hubo otro chico que oró por sus calificaciones en la secundaria. Dijo que pedía a Dios para que este bimestre sí le fuera bien, porque el pasado había sacado puro seis. El Pastor auxiliar agregó a la oración del chico: “Pide para que el Señor te de la concentración al estudiar, no para que te pongan diez así nada más”. La intervención fue motivo de risa que pararon en cuanto el Pastor tomó la palabra para hacer dos oraciones de petición. La primera tenía que ver con la cita médica de su hijo mayor, quien después de un largo proceso de recuperación, asistiría a la última cita médica provocada por aquella grave enfermedad. La otra petición fue por la investigadora, para que decidiera comenzar el discipulado.

Si la música es un importante en el control de la oración cuando se lleva a cabo el culto dominical, también lo es para las Uniones y aún más, para la oración en los tiempos santos de la vida cotidiana. En la primera, generalmente, asiste una o un congregado que tiene nociones o que domina la guitarra. Él o ella se encargan de elegir la alabanza que se cantará en comunidad, las intervenciones son muy limitadas, principio y fin de la sesión. Sin embargo, la segunda sí conlleva una modificación a la rutina, sobre todo para los conversos supone un cambio en el gusto musical. Esto sucede, sobre todo, al inicio del discipulado y se

sostiene tiempo después del bautismo, luego, la música secular se vuelve a integrar a la rutina del congregado, pero esta reintegración se da en otros términos, tales como el cuidado de las letras. Si la música es secular, “música de calle”, como se han referido a ella los jóvenes durante la unión, se recurre a un filtro sobre la alta moralidad de la letra. Si la música es de procedencia evangélica, todos los géneros son válidos, pues

La apertura a diferentes estilos musicales, ha abierto nuevos espacios sociales dentro de su división de grupos, transitando desde la música instrumental, ska, reggae, metal, hip-hop, rap, duranguense, salsa, cumbia, rock, banda, balada, entre otros. El consumo musical es diferenciado por edad y sexo. Esta difusión diversificada muestra como la música cristiana se ha consolidado como una industria cultural que se adapta rápidamente a los cambios tecnológicos y se apropia sin problema de las innovaciones de consumo (Patiño, 2016: 87)

La joven hija de Leonor señala que para ella, la música no ha representado una transformación o un quiebre desde su conversión: “A mí me gusta la música tranquila y a mí papá las alabanzas, así que en mi casa se escuchas de esas, yo no tengo problemas”. Mientras que Eduardo sostiene: “Yo creo que una de las cosas más importantes como cristianos, es aprender alabar al Señor, tanto en la oración, tanto en la vida, tanto en el canto”. Así, se aprecian músicos como Jesús Adrián Romero o Marcela Gándara. La música evangélica, para los jóvenes supone un cambio en el tiempo santo de la oración, pues esta la reemplaza

En la PIBP existen criterios semejantes a los establecidos por la iglesia de La Luz del Mundo, De la Torre (2000: 288) cita a una de sus entrevistadas que opina: “Muchas veces la música comercial tiene mensajes nocivos para la moral; por eso es que yo prefiero cantar alabanzas a Dios mientras hago las labores del hogar, de esta manera estoy adorando a Dios durante todo el día”. El Pastor propuso “hablar francamente de la música”, mientras las ventanas dejaban pasar la música de reguetón que los comerciantes de piratería tocaban a todo volumen. Fue precisamente este género y la música grupera los que se votaron como menos apropiados para el cristiano por sus contenidos altamente sexuales y “degeneradores de la mujer”. En cambio, entre los jóvenes, una cantante popular es Carla Morrison, pues se considera que respeta todos los límites morales de su propia representación. Además, como un criterio para reducir los efectos de la cultura altamente católica - incluso aquella secular-,

cuando un miembro de la Iglesia cumple años, la canción que se canta para festejar no son “Las mañanitas”, sino una alternativa que también tiene un alto contenido religioso ³²

Desde lo anterior se puede establecer que, además de su valor simbólico, la oración es un momento de narración, pues es en ella aparecen las instituciones en las que el sujeto se desplaza. Si bien, se puede decir que en lo cotidiano hay una pérdida en la intelectualización, presente en el marco teológico eclesial, es decir, de su propia representación, y que por eso el bautista acepta lo inacabado del sentido común y de la cotidianidad, también es inevitable plantear que ese marco tiene consecuencias prácticas.

Al momento de la lectura bíblica, símbolo de la Palabra de Dios, y de la oración, se les puede considerar situaciones rituales, pues, por medio de ellas se crea un diálogo con lo sagrado, se conoce el linaje, se rememora a los personajes fundacionales. Si bien, entre la congregación evangélica los valores simbólicos disminuyen, la alta frecuencia, ponen a prueba la tesis de los protestantismos como primer paso hacia la secularización.

³² ¡Feliz, feliz cumpleaños!/deseamos para ti./ Que el Dios omnipotente,/ te quiera bendecir./ ¡Feliz, feliz cumpleaños!/ Que Dios, en su bondad, / te dé muy larga vida, /salud, felicidad. / A Dios le damos gracias, que con amor sin par, / al fin de otro año hermoso,/ te permitió llegar. / Oremos pues, unidos,/ que te bendiga aún más,/ te colme en lo futuro,/ de bien, prosperidad. Recuperada de: <http://himenariojuvenil.com.ve/himno.php?id=350>

Consideraciones finales

Para reflejar fielmente la representación social religiosa de la PIBP, ha sido necesario remontarse a la historia del evangelismo. Las transformaciones sociales y del campo religioso han influido notablemente en el devenir histórico de las iglesias evangélicas. El evangelismo ha debido adaptarse a los diferentes contextos en los que ha llevado a cabo su proyecto evangelizadorio. En México, las iglesias protestantes experimentaron la intolerancia religiosa ejercida por gobiernos confesionales, y participaron decididamente en los movimientos políticos que, bajo la bandera de la libertad de credo, conquistaron espacios para las religiones no católicas en el país.

En México, la PIBP surgió durante la expansión capitalista de fines del siglo y formó parte de la ola de nuevas iglesias evangélicas que surgieron en esos años bajo la protección del capital extranjero, particularmente norteamericano. La PIBP es hija del esfuerzo misionero de las iglesias bautistas del sur de los Estados Unidos. En este sentido, es heredera de los movimientos revivalistas que hacían de la emoción y la evangelización, los elementos medulares del evangelismo en América. Esta herencia continúa viva y conforma los elementos centrales de la representación social del bautista.

La esencia de la representación social bautista descansa en la aceptación personal de Jesucristo como salvador. Este es el momento clave que transforma la manera en que el bautista entiende e interactúa con el mundo. El congregado abandona su vida pasada, arrepentido de sus pecados, y se transforma en discípulo de Cristo. La experiencia emotiva del acto de aceptación de Cristo produce un estado anímico de permanente acompañamiento divino. El marco teológico de la PIBP establece la experiencia de la aceptación como un momento primigenio de la vida cristiana del congregado. No hay intelectualización bíblica que supla esta experiencia, ya que ella es para el bautista un regalo divino. En este sentido, no podrá llamarse cristiano aquel que no haya conocido personalmente a Cristo. Este conocimiento es propiamente emocional, y no intelectual, y conforma el elemento más firme de la representación bautista. Para el bautista, la aceptación de Cristo constituye la certeza de que se ha ganado el cielo, y no habrá pecado cometido en su vida que pueda enajenarle este don.

La formación bíblica, y el conocimiento racional de la propia fe son momentos que acompañan el encuentro con Cristo, y tienen como objetivo prolongar el sentimiento de la

primera experiencia a lo largo de toda la vida del bautista. El Cristo que se acepta por medio de la emoción, es conocido y amado mediante el intelecto.

Alrededor de la aceptación de Cristo la comunidad ha creado dos elementos que posibilitan la comunicación entre Dios y el humano. El primero de ellos es la lectura de la Palabra, mensaje divino contenido en la Biblia. El segundo es la oración, que es la palabra humana que se dirige a Dios. Estos elementos conforman un diálogo sagrado que es parte neurálgica de la vida simbólica y ritual de la PIBP, y son parte del segundo elemento de la representación social bautista: la evangelización. Dada su importancia, la evangelización le insume a la PIBP gran parte de sus recursos humanos y económicos, los cuales se destinan a educar bíblicamente tanto a su propia comunidad, como a las de las iglesias en formación, de tal forma que todos puedan identificar y leer a propia voz el texto sagrado. De la misma manera en que se puede afirmar que no hay cristiano sin el encuentro personal con Cristo, tampoco se es cristiano si no existe la pretensión de comunicar al mundo la dicha producida por este encuentro. Esto determina el carácter misionero y universal de la PIBP.

La labor misionera es inherente a la representación social bautista. De allí su importancia en la vida de la comunidad. El trabajo misionero se preocupa por recuperar los aspectos religiosos ya existentes en las comunidades de misión y en los posibles conversos, y los somete a un nuevo proceso de objetivación impregnado por elementos que, a juicio de la comunidad bautista, son puramente cristianos. Durante este proceso de objetivación una serie de fragmentos bíblicos son utilizados para argumentar la propia creencia que les identifica como bautistas y legítimos cristianos; y son empleados para combatir los símbolos de otros sistemas.

Estos principios distintivos bautistas son los límites claros dentro de los cuales la comunidad entiende su evangelismo, y son en sentido estricto, recursos teológicos utilizados como criterios de distinción respecto al campo evangélico. En tanto producción imaginaria ya organizada, estos recursos nacen de la capacidad creativa de la comunidad, y aunque se han originado en la CNBM, que constituye la élite religiosa, se transforman en elementos de representación a través de ser experimentados por la asamblea de la PIBP en su vida cotidiana.

Tanto la educación lancasteriana, como la producción y posterior transformación del discurso teológico, revelan el sentido fuertemente comunitario de la PIBP. Aunque para ella

la obtención de la salvación es individual y el diálogo sagrado también pueda serlo, lo que Dios habla a través de su Palabra no es interpretado individualmente, sino que está mediado por la comunidad. En otras palabras, es la iglesia el sujeto plural de la representación, y sólo en ella se legitima el encuentro personal con Cristo, la producción simbólica y lo sagrado. Por ello, el concepto de iglesia es aún vigente para el análisis de este tipo de comunidades religiosas.

La PIBP en Puebla es la otredad religiosa. Su cristianismo periférico es constantemente sometido a la comparación de la hegemonía católica, y su sobria creencia continuamente interpelada por el color de la religión popular. La representación social que produce un sujeto de tales características se encontrará siempre en lucha por su permanencia.

Por una parte, frente a la hostilidad del catolicismo, la PIBP estrecha sus lazos ecuménicos y se declara evangélica, reconociéndose como parte de la tradición teológica que la hermana con otras denominaciones. Políticamente, la PIBP confluye con el esfuerzo del evangelismo por mostrarse como una expresión religiosa unida que busca su lugar en el campo religioso mexicano. Sin embargo, en su esfuerzo por legitimarse como la iglesia de Dios, la PIBP busca diferenciarse de otras denominaciones evangélicas, lo que constituye el límite del ecumenismo cristiano. Esta distancia no sólo se marca en el discurso teológico y la ritualidad, sino en el comportamiento exigido a los congregados bautistas en su vida cotidiana. Se busca que los congregados ejerzan una ciudadanía y una moralidad intachables, y que sus vidas se mantengan dentro de un marco ético en el que la frugalidad, la laboriosidad, el estudio y la vida familiar ocupen un papel importante.

Ahora bien, en la PIBP la representación no se construye de forma democrática, pese a que sus principios político-teológicos así lo establecen. Existe una diferenciación entre la membresía que se refleja en el acceso a la formación de su representación. En este sentido, el bautismo es el rito de iniciación que constituye el compromiso social con Dios y que separa a la congregación. Sólo quienes lo reciben forman parte de la membresía y obtienen potestad para participar de las decisiones asamblearias. Quienes no se bautizan son considerados como congregados de nulo compromiso hacia con su iglesia, por lo que tampoco son considerados para los ministerios. Aunque el congregado ya forme parte de la membresía, su participación también estará mediada por la manera en que el sujeto sea definido por la comunidad entera, es decir, sea que se trate de alguien que posea un gran capital simbólico, por ejemplo, los

pastores; o puede tratarse de un congregado recién bautizado que aún aprende de la Palabra o de un converso que aprende a leer para poder acceder al sistema simbólico de la PIBP. En cualquier caso, además del capital simbólico, la comunidad evalúa la vida cotidiana de los congregados como un criterio para legitimar su cristiandad y participación eclesial.

Si bien existen estas diferencias, el contexto que rodea al bautista, sea este bautizado o no, le hace un personaje creativo, capaz de reestructurarse, que desafía la normalidad y pone a prueba el marco referencial religioso que le educó o que no comparte con el resto de la sociedad poblana, y que, además, lidia con la diferencia identitaria. Si bien, el tiempo de conversión es un momento problemático para la vida cotidiana, también es un momento de transición, que se convertirá en rutina mediante la objetivación de este nuevo sistema simbólico y a través de la exposición a los cuestionamientos de orden religioso del no evangélico.

La sustancia simbólica de la representación social bautista halla su centro en la aceptación de Cristo y la evangelización. Estas dos categorías son inherentes a la PIBP, los sujetos las asumen como propias y no dependen de los desplazamientos interinstitucionales de su día a día. La primera se sustenta sobre un estado anímico: la alegría de haber encontrado a Jesucristo y convertirse en su discípulo; además, la certeza de que aquel le acompañará durante su vivir. Esta es la experiencia que hace nacer al sujeto como cristiano. La segunda categoría exige una permanente transmisión de la emoción sentida a los otros y constituye un puente hacia los elementos periféricos de la representación, es decir, hacia la sustancia práctica, que es la vida cotidiana. En ella, la representación social de la PIBP afianza su sistema simbólico, no obstante, se adapta al desplazamiento interinstitucional.

A partir del entendimiento de lo sagrado y lo profano, el hermano o la hermana actúan e incorporan a su vida cotidiana prácticas que le permiten sostener o legitimar su aceptación de Cristo. La religión pierde toda intención de ser una zona limitada de significado por lo que, cuando el congregado se desplaza y lleva consigo este nuevo conocimiento, la representación sale a la calle. En este momento, el bautista se encuentra con el mundo. La objetivación de su representación ha de integrar la figura del evangélico perseguido, es decir, el congregado se sitúa fuera de la hegemonía religiosa y resiste a las vicisitudes de esta posición. Las relaciones intersubjetivas que establece fuera de la iglesia se convierten en la oportunidad para precisar su labor evangelizatoria.

Considerando que en la representación bautista no hay más templos con altar, no hay transustanciación, no hay sacrificio posterior al único que Jesucristo llevó a cabo en la cruz y no hay ofrenda anterior al milagro, la vida cotidiana adquiere un sentido simbólico: es por ella que el congregado es postulado por la iglesia al bautismo o que el miembro es llamado a misionar. La vida cotidiana significa la oportunidad de mostrarse al mundo como testimonio y ejemplo de cristiandad. Además, los sujetos de estudio, interesados en formar una sólida vida institucional, se involucran en la organización de la iglesia, participando en ministerios o en actividades que la misma institución propone. De esta manera, la vida cotidiana que se definió en esta investigación se formó en este espíritu: sujetos que continuamente se desplazan a la iglesia, que su tiempo y espacio diarios no pueden entenderse sin las labores ministeriales.

Ahora bien, la aceptación de Cristo que no se legitima es aquella cuya vida cotidiana no es símbolo de los valores evangélicos bautistas y que, además, muestra una evidente falta de compromiso hacia la vida institucional de la PIBP. En este sentido, si la comunidad es el sujeto colectivo de la representación y, por tanto, cohesionador, también funge como criterio de disgregación, que separa a los hermanos de acuerdo a los productos del acompañamiento divino.

El sentido simbólico de la vida cotidiana se concreta en la categoría del tiempo santo, que se refiere a los momentos la cotidianidad que el congregado dedica a Dios, que aparta para Dios. Si el congregado ya le aceptó como salvador, ahora se esfuerza en conocerle. Este tiempo es el momento en que se fortalece esta relación. He aquí la importancia del diálogo sagrado. Mientras que la oración y la lectura bíblica en comunidad es el llamado a una creencia única bajo la vigilancia de la congregación, el tiempo santo de oración y lectura bíblica familiar o individual, será su afianzamiento subjetivo. A esta doble tarea, comunitaria e individual, habrá de someterse más arduamente el no bautizado, puesto que él atraviesa un periodo discipular más intenso que aquel que ya forma parte de la membresía, en la medida en que este último ya ha adoptado, ante los ojos de la comunidad, los códigos de su sistema simbólico. La lectura bíblica y la oración, acompañadas de la musicalización evangélica, son momentos santos que trascienden los muros del templo, y que instalan en el terreno de lo cotidiano, adaptándose a las condiciones contextuales del sujeto.

La sacralización de la vida cotidiana -que anima a entenderla como ejemplo para el no evangélico- como tiempo santo, es el ritual que regulariza la vida social del congregado. En este sentido, los ritos no sólo predicen el destino o sirven para regular los fenómenos naturales, como sostiene Segalen (2005) sobre los cultos positivos, sino que también dan ritmo a ciclos más cortos, en este caso, a los calendarios que forman las biografías de los sujetos. Ellos son el reflejo del constante vaivén de lo sacro a lo profano.

La presente investigación analizó la vida cotidiana de la PIBP desde el punto de vista donde la esfera de lo privado es puesta al servicio de la vida y enseñanza institucional, debido al hecho de que quien escribe estas líneas no forma parte de la membresía bautista, ni tampoco tiene contacto con miembros de la congregación fuera del marco investigativo. En este sentido, esta tesis expone el esfuerzo de la PIBP y de sus miembros de responder a los desafíos que le plantea una sociedad en transformación, sin dejar nunca de sacralizar la vida cotidiana y de hacer una lectura bíblica frente a un mundo que constantemente cuestiona su certeza del acompañamiento divino. El sentido bourdiano de “no estar” y sus limitaciones prácticas, condujo a la investigación a rescatar el discurso teológico, mismo que ha sido omitido en otras investigaciones sobre comunidades bautistas, tales como Luna (2011) y Rodríguez (2014), quienes han ignorado completamente el posicionamiento teológico de las propias iglesias. Nombrar dicho posicionamiento en este trabajo, significa describir antropológicamente lo que la misma iglesia designa como propio. Será interesante que futuras investigaciones sobre el campo evangélico se enriquezcan al ser realizadas desde el punto de vista de aquel que forma parte de la comunidad, desde la vivencia de la propia carne.

Referencias bibliográficas

- ABRIC, J. (1994). "Las representaciones sociales: aspectos teóricos". En: Abric, J. *Prácticas sociales y representaciones*, (pp. 11 – 32). México: Ediciones Coyoacán.
- ABRIC, J. (2001). "Las representaciones sociales: aspectos teóricos". En: Jean-Claude Abric. *Prácticas sociales y representaciones sociales*. (pp. 5-16) México: Coyoacán.
- AGUILAR, R. (2014). "Partido Encuentro Social (PES)". *Animal político* (Publicado el 9 de septiembre de 2014). Recuperado de: <https://www.animalpolitico.com/blogueros-lo-que-quiso-decir/2014/09/09/partido-encuentro-social-pes/>
- ÁLVAREZ, J. (2004). "El contexto social y teórico del surgimiento de la teoría de las representaciones sociales". En: Romero, E. *Representaciones sociales: atisbos y cavilaciones del devenir de cuatro décadas*. (pp.29-54). México: Universidad Autónoma de Puebla
- ANDERSON, J. (1990). *Historia de los Bautistas. Tomo II. Sus comienzos y desarrollo en Europa y Norteamérica*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones.
- ANDERSON, J. (2015). *Historia de los bautistas*. Colombia: Editorial Mundo Hispano.
- ANDERSON, J. (1990). *Historia de los Bautistas. Tomo III. Sus comienzos y desarrollo en Asia, África y América Latina*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones.
- A. Y MELO, M. (1983). "Necedad y tontera". *Amigo de la Verdad*, (Ed. 30 de septiembre de 1893), pp. 3. Recuperado de: <http://www.hndm.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075bd7d1e63c9fea1a10b?intPagina=1&tipo=publicacion&anio=1893&mes=09&dia=30&butIr=Ir>
- BALANDIER, G. (1994). *El poder en escenas*. México: Paidós.
- BANCHS, MARÍA A. (2000). "Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales". *Papers on social representations*, vol. 12, Núm 9, pp. 3-1.
- BANDT, E. (2017). Breve reseña histórica UNFBM "Sara A. Hale". Recuperado de: www.pibjuarez.com/editoriales/E-HISTORIADELAUNFBM.pdf
- BARÓ, M. (1998). "La liberación como vivencia de la fe". En: Baró, M. *Psicología de la liberación*. (pp.203-282). Valladolid: Trotta.
- BARRERA, P. (2002). "Hibridación y aflojamiento de fronteras entre evangélicos latinoamericanos". *Boletín Antropológico*, vol. 20, Núm. 55, pp. 629-648.
- BASTIAN, J. (1981). "Protestantismo y política en México". *Revista Mexicana de sociología*, Vol. 43, Núm. Extraordinario, pp. 1947-1966.
- BASTIAN, J. (1983) *Protestantismo y Sociedad en México*. México: CUPSA.
- BASTIAN, J. (1983a). "Los propagandistas del constitucionalismo en México (1910-1920)". *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 45, Núm. 2, pp. 321-351.
- BASTIAN, J. (1983b). "Metodismo y clase obrera durante el Porfiriato". *Historia Mexicana*. Vol. 33, Núm.1, pp. 39-71.
- BASTIAN, J. (1986). *Breve historia del Protestantismo en América Latina*. México: CUPSA
- BASTIAN, J. (1991). "Jacobinismo y ruptura revolucionaria durante el Porfiriato". *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, Vol. 7, No. 1 (Winter), pp. 29-46.
- BASTIAN, J. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

- BASTIAN, J. (1997). *La mutación religiosa e América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, J. (2004). *La Modernidad religiosa, Europa y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIAN, J. (2006). “De los Protestantismos Históricos a los Pentecostalismos Latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa”. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, Núm. 16, pp. 38-54.
- BATTAGLIA, A., Benítez L., Gracia A. (2009). *El fenómeno de la Iglesia Universal del Reino de Dios en la Argentina: una aproximación sociológica según los aportes de Marx, Durkheim y Weber*. Recuperado de: https://www.giepra.com.ar/wp-content/uploads/2014/09/Battaglia_IURD.pdf.
- BAUBÉROT, J. (2008). *Historia del Protestantismo*. México: Maica Libreros Editores.
- BENLLIURE, F. (2006). *Los hugonotes. Un camino de sangre y lágrimas*. Barcelona: Editorial CLIE.
- BERGER, P y Luckmann, T. (1980). “La sociología de la religión y la sociología del conocimiento”. En: Luckmann, T. *Sociología de la religión*. (pp. 54-68). Argentina: Amorrortu editores.
- BERGER, P. (1970). *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BERGER, P. y Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. España: Paidós.
- BERGER, P. y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- BERGES, J. (1997). “El protestantismo cubano en los caminos del crecimiento”. Recuperado de: biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/.../15B130.pdf
- BLANCARTE, R. (2004). “Laicidad y secularización en México”. En: Bastian, J. *La Modernidad Religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. (pp. 61-73). México: Fondo de Cultura Económica.
- BOFF, L. (2007). *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*. México: Dabar.
- BONFIL, A. (1999). “Elementos de una identidad teocrática: los testigos de Jehová”. *Alteridades*, Vol. 9, Núm. 18, pp. 115-122
- BOURDIEU, P. (1987). *Cosas Dichas*. Barcelona. Gedisa.
- BOURDIEU, P. (1988). “Sociólogos de la creencia y la creencia de los sociólogos”. En: Bourdieu, P. *Cosas dichas*. (pp. 93-97). España: Gedisa.
- BOURDIEU, P. (2008) *El sentido práctico*. España: Siglo XXI de España Editores.
- BUBER, M. (2003). *Eclipse de Dios*. Salamanca: Sígueme.
- CARITINI, S. (2013) “Del método”. En: Caritini, S. *Lo que no dice la antropología*. (pp.104-131) Madrid: Ed. del Oriente y del Mediterraneo
- CASTORINA, J. y Kaplan, C. (2011). “Las representaciones sociales: problemas teóricos y desafíos educativos”. En: Castorina, J. *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles*. (pp. 9-28). Argentina: Gedisa.
- CASTRO, G. (1995). *Veo, veo... ¿qué vemos? Una “mirada” sobre la vida cotidiana cubana*. Argentina: Facultad de Psicología, UH.
- CNBM (2016). Principios bíblicos. Recuperado de: <http://www.convencionbautista.mx/principios-doctrinales>
- CNBM, (2017). *La Convención Nacional Bautista de México: Lo que es y lo que no es*. Recuperado de: v

- COROMINAS, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- CORPUS, A. (2014). “¿Cómo nuestros padres han creído? Jóvenes evangélicos y desafiliación eclesial en México”. *Revista de Cultura y Religión*. Vol. 8, Núm. 1, pp. 30-46.
- D’EPINAY, L. (1968). *El refugio de las masas*. Chile: Pacífico.
- DE LA PEÑA, G. (2004). “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, Vol. 25, Núm. 100, pp. 23-71.
- DE LA RÚA, J. (2017). *La apuesta por la educación del protestantismo*. Tesis de maestría. Universidad de la Habana, Cuba.
- DE LA TORRE, R. (1995). *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. México: Universidad de Guadalajara/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente.
- DE LA TORRE, R. (1996). “Los motivos de conversión, estudios de caso en La Luz del Mundo, Guadalajara, México”. *Revista Iztapalapa*, Vol. 1, Núm. 39, pp. 109-126.
- DE LA TORRE, R. (2005). “La teología ecofeminista en América Latina”. *Revista Querens Ciencias Religiosas*, Núm. 16, pp. 22-29.
- DE LA TORRE, R. (2015). “La comunicación intersubjetiva como fundamento de objetivación etnográfica”. *Comunicación y sociedad*, Núm. 30, pp. 149-173.
- DE LA TORRE, R. y Fortuny, P. (1991). “La mujer en “La Luz del Mundo”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Vol. 4, Núm. 12, pp. 125-150.
- DE LA TORRE, R. y Gutiérrez, C. (2005). “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos*, Núm. 18, pp. 53-70.
- DE LA TORRE, R. y Zúñiga, C. (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/Universidad de Quintana Roo, México.
- DE QUIROGA, A., Racedo, J. (1988). *Crítica de la vida cotidiana*. Argentina: Ediciones cinco.
- DEIRÓS, P. (1997). *Protestantismo en América Latina. Ayer, hoy y mañana*. EE.UU.: Editorial Caribe.
- DORANTES, A. (2005). “La llegada del evangelio protestante”. En: Fortuny, P. *Los otros hermanos. Minorías religiosas protestantes en Jalisco*. pp. 41-84. México: Secretaría de Cultura.
- DRESDEN, S. (1968). *Humanismo y renacimiento*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- DURKHEIM, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón SA.
- DUVEEN, G. (1998). “Social representations and Psychologic”. *Culture & Psychology*, Vol. 4, Núm. 4, pp. 33-45.
- FARR, R. (1986). “Las representaciones sociales”. En: Moscovici, S. *Psicología Social II Pensamiento y vida social*. pp.495-506. Barcelona: Paidós.
- FLAMENT, C. (2001). Estructura, dinámica y transformación de las representaciones sociales. En: Abric, J. *Prácticas sociales y representaciones*. pp. 37–57. México: Coyoacán.
- FLORES, E. (2017). “La reivindicación de los ministerios femeninos. El caso de la Comunión Mexicana de Iglesias Reformadas y Presbiterianas”. *Coloquio Internacional “El Protestantismo y el mundo moderno: a 500 años del inicio de la*

- Reforma luterana y su influencia en Iberoamérica*". Coloquio llevado a cabo en la Ciudad de México el 30 de octubre de 2017
- FLORES, F. (2007). "Vida cotidiana y género en la Colonia Ruso-alemana de Puiggari (Entre Ríos): Aportes desde la time geography". *Mora*, Vol. 2, Núm. 13, pp. 39-53.
- FORTUNY, P. (2001). "Diversidad y especificidad de los protestantes". *Alteridades*, Vol. 11, Núm. 22, pp. 75-92.
- FORTUNY, P. (2005) "Una iglesia tapatía: evangélica, popular y transnacional". En: Fortuny, P. *Los otros hermanos. Minorías religiosas protestantes en Jalisco*. pp.169-207. México: Secretaría de Cultura.
- FORTUNY, P. y Ortiz, R. (2005). "Los «otros» hermanos. El lugar geográfico y social en Jalisco". En: Fortuny, P. *Los otros hermanos. Minorías religiosas protestantes en Jalisco*. pp. 85-134. México: Secretaría de Cultura.
- FROGGAT, J. (1983). "De actualidad". *Abogado Cristiano*, (Ed. 15 de junio de 1893), pp. 3. Recuperado de: <http://www.hndm.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075bd7d1e63c9fea1a0e7?intPagina=4&tipo=publicacion&anio=1893&mes=06&dia=15&butIr=Ir>
- GALLAHER, C. (2007). "The role of Protestat Missionaires in Mexico's Indigenous Awakening". *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 26, Núm. 1, pp. 88-111.
- GARCÍA, A. (1983). "La Biblia en el Entorno de Trento". *Scripta Theologica*, Vol. 2, Núm. 15, pp. 568-585.
- GARMA, C. (1987). *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- GARMA, C. (1989) "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México", *Cristianismo y Sociedad*, Vol. 27, Núm. 101, pp. 89-101
- GARMA, C. (1998) "Testimonios, alabanzas y otras formas de ritualidad en la congregación". *Primeras Jornadas de Pentecostalismo y Cultura*. Congreso llevado a cabo en Tijuana, México.
- GARMA, C. (1998). "Percepciones de los católicos y evangélicos". En: Giménez, G. *Identidades religiosas*. (pp. 219-238). México: Ediciones UNAM.
- GARMA, C. (1999). "La situación legal de las minorías religiosas en México: Balance actual, problemas y conflictos". *Alteridades*, Vol. 25, Núm. 100, pp. 135-144.
- GARMA, C. (2004) *Buscando el espíritu*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- GARMA, C. y Leatham, M. (2004). "Pentecostal adaptations in rural and urban México: an anthropological assessment". *Mexican Studies*, Vol.20, Núm. 1, pp. 145-166.
- GAXIOLA, M. (1998) "Pentecostalismo: Historia, crecimiento y análisis, impacto social". *Primeras Jornadas de Pentecostalismo y Cultura*. Congreso llevado a cabo en Tijuana, México.
- GEERTZ, C. (1991). *La interpretación de las culturas. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- GIUMBELLI, E. (2013). "Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña". *Sociedad y religión*, Vol. 23, Núm. 40, pp. 13-57.
- GÓNGORA, J. Y Leyva, M. (2005). "El alcoholismo desde la perspectiva de género". *El Cotidiano*, Núm. 132, pp. 84-91.
- GONZÁLEZ, F. (2001). *Matar y Morir por Cristo Rey*. México, D.F.: Plaza y Valdés.
- GONZÁLEZ, J. (2010). *Historia del pensamiento cristiano*. Barcelona: Editorial CLIE

- GUARDINO, P. (2014). "In the Name of Civilization and with a Bible in Their Hands: Religion and the 1846-48 Mexican-American War". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 30, Núm. 2, pp. 342-365.
- GUBER, R. (2004). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- GUERRERO, C. y Guerrero, C. (1998). *Breve Historia de los Estados Unidos de América*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- GUTIÉRREZ, D. (2005). "Multirreligiosidad en la ciudad de México". *Economía, sociedad y territorio*, Vol. 19, pp.617-657.
- GUTIÉRREZ, D. (2008). "La creencia en lo trágico: el culto de la Santa Muerte. Creencia o cultura populares". En: da Silva, A. *Religião & Imagética: Caminhos da evocação popular no Brasil e no México*. (pp. 15-51). Porto Alegre: edición Carmen Fonseca.
- GUZMÁN, H. (1996). *Formas de comunicación social del Protestantismo en México. Estudio de caso: publicaciones protestantes*. Tesis de Licenciatura. UNAM, México.
- HARAWAY, D. (1995). "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". En: Haraway, D. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. (pp. 313-347). Madrid: Cátedra.
- HASSEN, J. (1973). *Teoría Del Conocimiento*. Buenos Aires: Lozada.
- HELLER, A. (1985). *Historia y vida cotidiana*. México: Ed. Grijalbo.
- HERVIEU-LÉGER, D. y Solana, M. (2005). *La religión, hilo de memoria*. México: Herder.
- HOWARTH, C. (2006). "A social representation is not a quiet thing: Exploring the critical potential of social representations theory". *British journal of social psychology*, Vol. 1, Núm. 45, pp. 65-86.
- INEGI (2005) *Diversidad religiosa en México*. México: Autor.
- INEGI (2011). *Panorama de las religiones en México*. México: Autor.
- INEGI (2015). *Principales resultados de la encuesta intercensal 2015*. Recuperado de: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/especiales/intercensal/>
- JANACECK, J. (1966). *La Reforma Protestante*. Buenos Aires: Cartago.
- JODELET, D. (1984). "La representación social: fenómenos, concepto y teoría". En: Moscovici, S. *Psicología Social II Pensamiento y vida social*. pp. 469-494. Barcelona: Paidós
- JODELET, D. (2008). "El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales". *Cultura y representaciones sociales*, Vol. 3, Núm. 5, pp. 32-63.
- JODELET, D. (2011). "Aportes del enfoque de las representaciones sociales al campo de la educación". *Espacios en Blanco. Revista de Educación*, Núm. 21, pp. 133-154.
- KNOWLTON, R. (1965). "Some Practical effects of Clerical Opposition to the Mexican Reform, 1856-1860". *The Hispanic American historical Review*, Vol. 45, Núm. 2, pp. 246-256.
- KROTZ, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: UAM- FCE.
- LALIVE, C. (1968). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Recuperado de: <http://escriturayverdad.cl/wp-content/uploads/Historia/ElRefugiodeLasMasas.pdf>
- LARIOS, E., Hernández, G., Pérez, F. (2010). "La educación protestante de Chihuahua, 1885-1928". *Synthesis*, Núm. 54, pp. 1-5.

- LEÓN, M. (2004). “Enfoque sociológico de la representación social”. En: Romero, E. *Representaciones sociales: atisbos y cavilaciones del devenir de cuatro décadas* (pp. 229-238). México: Universidad Autónoma de Puebla.
- LEONARD, E. (1967). *Historia General del Protestantismo*. Vol. 1. Madrid: Península.
- LEPNARD, E. (1967b). *Historia General del Protestantismo*. Vol. 2. Madrid: Península.
- LOMELÍ, L. (2016) *Historia breve de Puebla*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- LOZANO, F. (2008). “Evangélicos y pobreza. Reflexiones a partir del estudio de la acción social de las iglesias evangélicas en Colombia”. En: Zalpa, G. y Offerdal, H. *¿El Reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*, (pp. 253-274). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.
- LUNA, A. (2001). *Las mujeres bautistas en Miahuatlán de Porfirio Díaz, Oaxaca*. Tesis doctoral. ENAH. México.
- LUTZ, H. (1992). *Reforma y contrarreforma*. Madrid: Alianza.
- MARÍN, N. (2016). “Evangelismo carcelario en Chile: Análisis socioantropológico de comunidades religiosas en contextos de encierro”. *Polis (Santiago)*, Vol. 15, Núm. 43, pp. 557-580.
- MARKOVÁ, I. (2011). “La presentación de las representaciones sociales: diálogo con Serge Moscovici”. En: Castorina, J. *Representaciones sociales. Problemas teóricos y conocimientos infantiles* (pp. 111-152). Argentina: Gedisa.
- MARTÍN, P. (2000). *La vida cotidiana*. Cuba: Universidad de la Habana.
- MARZAL, M. (2002). *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Perú: Fondo Editorial PUCP.
- MASFERRER, E. (1998). “Cambiando miradas. Las propuestas políticas de los evangélicos en México”. *Primeras Jornadas de Pentecostalismo y Cultura*. Congreso llevado a cabo en Tijuana, México.
- MASFERRER, E. (2004). *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo*. México: Plaza y Valdés.
- MAUSS, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- MERTON, T. (1956). *San Bernardo, el último de los padres*. Madrid: Ediciones Rialp.
- MEYER, J. (1993). “Una historia política de la religión en el México contemporáneo”. *Historia mexicana*, Vol. 42, No. 3, pp. 711-744.
- MEYER, J. (1997) *Iglesia y estado*. D.F.: Siglo XXI.
- MONTEMAYOR, D. (2009). *Historia de los Bautistas en México*. Recuperado de: <http://bautistas.org.mx/HistoriaBautistas.html>
- MONTOYA, P. (2017). “La guerra de reforma en México, ¿una guerra de religión?”. *Fuentes Humanísticas*, No. 55, pp. 158-167.
- MOSCOVICI, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Argentina: Huémul.
- MOSCOVICI, S. (1988). “Notes towards a description of social representations”. *European journal of social psychology*, Vol. 3, Núm. 18, pp. 211-250.
- MOSCOVICI, S. (2011). “Prólogo”. En: Wagner, W. y Hayes, N. *El discurso de lo cotidiano y el sentido común*. (pp. I-XXXI). España: Anthropos
- MUÑOZ, A. (2015). “Minorías religiosas: el protestantismo en América Latina”. *Nueva antropología*, Vol. 28, Núm. 82, pp. 141-144.
- NUTINI, H. y Nutini, J. (2010). “El evangelismo protestante en el centro de México (125-157)”. En: Lupo, A. *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo*

- y de la religiosidad indígena en América Latina”. México: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- ORNELAS, M. (2015). “Resonancia religiosa en México: cifras básicas”. *Revista del Magíster en Análisis Sistemático Aplicado a la sociedad*, Vol. 5, Núm. 33, pp. 94-110.
- PANOTTO, N. (2015). “Rostros de lo divino y construcción del ethos socio-político entre teología y antropología en el estudio del campo religioso. El caso del pentecostalismo en Argentina”. *Debates Do NER (Porto Alegre)*, Vol. 16, Núm. 28, pp. 69-97-
- PARKER, C. (1993). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de cultura económica.
- PARKER, G. (2003). *La guerra de los treinta años*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- PATIÑO, A. (2016). *Religión hasta agotar existencias*. México: Libros de la araucaria.
- PEDREGOZA, B. (2015). *Catolicismo y protestantismo histórico en Cuba*. Tesis de doctorado. UNAM. México.
- PEÑA, G. (2004). “El Campo Religioso, La diversidad Regional y la Identidad Nacional en México”. *Relaciones*, Vol. 5, Núm. 100, pp. 23-71
- PERERA, M. (1999). *A propósito de las Representaciones Sociales: Apuntes teóricos, trayectoria y actualidad*. Recuperado de: ([http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULO S/ArticulosPDF/02P075.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULO%20S/ArticulosPDF/02P075.pdf)).
- PÉREZ, O., Perera, A., Jiménez, S., Aguilar, A., Fabelo, L., Hodge, I., Brafo, N., Fernández, J. (2013). *Los nuevos movimientos religiosos en Cuba*. La Habana: Acuario.
- PÉREZ, S. (2010). “Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación socioreligiosa”. *Frontera norte*, Vol. 22, Núm. 44, pp. 283-288.
- PIBP (2017) *Historia de la Primera Iglesia Bautista de Puebla*. Puebla.
- PRIEN, H. (1985). *La Historia del Cristianismo en América Latina. Vol. 21*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- PUNTES, Y., Urrego, S., Sánchez, R. (2015). “Espiritualidad, religiosidad y enfermedad: una mirada desde mujeres con cáncer de mama”. *Avances en Psicología Latinoamericana*, Vol. 33, Núm. 3, pp. 481-495.
- RAE (2001). *Diccionario de la lengua española (22.ª ed.)*. España: Autor.
- RAMÍREZ, A. (2009). “De Martín Lutero a Juan Calvino, sobre el papel del protestantismo en el surgimiento de la modernidad”. *Cuestiones teológicas*. Vol. 36, Núm. 85, pp. 129-146.
- RIVERA, A. y Montero, M.(2007). “Medidas de afrontamiento religioso y espiritualidad en adultos mayores mexicanos”. *Salud Mental*, Vol. 30, Núm. 1, pp. 39-47.
- RODÉS, F. (2016). “Iglesias cubanas: ¿iglesias en mutación?”. En: Molina, C. *Protestantismo en Cuba. Vol. 2*. (pp. 333-340). La Habana: Caminos.
- RODRÍGUEZ, I. (2012). *Sembrando el Evangelio. La formación de una Iglesia bautista en la Ciudad de México*. Tesis de licenciatura. ENAH: México.
- RODRÍGUEZ, I. (2014). *El Movimiento Ecuménico en el contexto mexicano y la coyuntura de la Iglesia Bautista en la Ciudad de México 1960-1970*. Tesis de maestría. ENAH. México.
- ROMERO, E. (2004). “El psicoanálisis, su imagen y su público: un rizoma”. En: Romero, E. *Representaciones sociales: Atisbos y cavilaciones del devenir de cuatro décadas*, (pp. 13-28) México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- RUFER, M. (2012). “El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial”. En: Corona, S. y Kaltmeier, O. *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. (pp. 55-81). Barcelona: Gedisa.
- SÁNCHEZ, A. (2014). *Curanderismo y Protestantismo. Un análisis diferencial de las prácticas curativas: la sanación por la fe y la medicina tradicional en el Valle de Chalco*. Tesis de maestría. UNAM. México.
- SÁNCHEZ, F. y Báez, F. (2017). “Mujeres y protestantismos: participación, protagonismo y exclusión”. *Coloquio Internacional “El Protestantismo y el mundo moderno: a 500 años del inicio de la Reforma luterana y su influencia en Iberoamérica”*. Coloquio llevado a cabo en la Ciudad de México el 30 de octubre de 2017.
- SÁNCHEZ, G. (2010) *Estrategias culturales de sobrevivencia: experiencia, subjetividad y esperanza. Un estudio antropológico sobre las prácticas propiciatorias entre católicos en el Distrito Federal, a principios del siglo XXI*. Tesis doctoral. UNAM. México.
- SANDSTROM, A. (2010). “Respuestas de la religión huasteca nahua a la globalización y la invasión protestante”. En: Lupo, A. *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, (pp. 158- 195). México: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- SCHIROVÁ, K. (2001) *Las causas de la proliferación protestante en Latinoamérica en las últimas dos décadas del siglo XX ¿Carismatización o a mercantilización del culto?* Tesis de doctorado. Universidad Carolina de Praga. República Checa.
- SCHMITT, K. (1984) “Church and State in Mexico: A Corporatist Relationship”. *The Americas*, Vol. 40, No. 3, pp. 349-376.
- SCHROEDER, S. (1994). “Father José María Luis Mora, Liberalism, and the British and Foreign Bible Society in Nineteenth-Century Mexico”. *The Americas*, Vol. 50 , Núm. 3, pp. 377-397.
- SCOTT, L. (1998) “Los pentecostales en México: su teología y activismo político”. *Primeras Jornadas de Pentecostalismo y Cultura*. Congreso llevado a cabo en Tijuana, México.
- SEGURA, H. (2017). Amistad, amistad; más allá de los ecumenismos estrechos. *El blog de Bernabé*. Recuperado de: <https://www.elblogdebernabe.com/2015/11/amistad-amistad-mas-alla-de-los.html>
- SEIDMANN, S., Azzollini, S., Thomé, S., y Di Iorio, J. (2010). “Aproximación a la representación social de vida cotidiana en jóvenes argentinos desde una perspectiva estructural”. *Anuario de investigaciones*, Núm. 17, pp. 259-265.
- SEIDMANN, S., Bail, V., Azzollini, S., Thomé, S., y Di Iorio, J. (2009). “La representación social de la vida cotidiana en jóvenes: naturalización y cambio”. *Anuario de investigaciones*, Núm. 16, pp. 287-294.
- SEIGUER, P. (2009). “Los inicios de un debate: el lugar del protestantismo histórico en la Argentina”. *Iberoamericana*, Vol. 9, Núm. 34, pp. 163-168.
- SOBERANES, J. (1999). “La desamortización mexicana de 1847”. *Persona y derecho*, Vol. 41, pp. 513-524.
- TAHAR CHAOUCH, M. (2010) “Apuntes sobre democratización y cambio religioso en México: una correlación problemática”. *Estudios sociológicos*, Vol. 28, No. 84, pp. 874-867.

- TINOCO, J. (2006). *Desarrollo de un instrumento de actitudes hacia la religiosidad en jóvenes universitarios (instituciones públicas y privadas) de la Ciudad de México*. Tesis doctoral. Universidad Iberoamericana. México.
- TURNER, V. (1969). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- VARGAS, E. y Martínez, G. (2015). “La relación entre el abuso del alcohol y la religión en los adolescentes mexicanos”. *Población y salud en Latinoamérica*, Vol. 12, Núm. 2, pp.1-22.
- VÁZQUEZ, A. (1998) “Los rostros de la muerte y el morir en agrupaciones pentecostales”. *Primeras Jornadas de Pentecostalismo y Cultura*. Congreso llevado a cabo en Tijuana, México.
- VÁZQUEZ, F. (2003). “La praxis de la fe evangélica en la sociedad”. *Graffylia*, Vol. 2, Núm. 2, pp. 113-123.
- WAGNER, W. y Hayes, N. (2011). *El discurso de lo cotidiano y el sentido común*. España: Anthropos.
- WEBER, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- ZALPA, G. (2014). *Enciclopedia de las religiones en México*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.