

EL MOVIMIENTO PENTECOSTAL
EN MÉXICO

•

LA IGLESIA DE DIOS
1926 - 1948

•

DEYSSY JAEL DE LA LUZ GARCÍA

CONTENIDO

Agradecimientos	5
Prefacio	7
Prólogo	9
Introducción	15
Sobre los estudios del protestantismo y del pentecostalismo	20
Los primeros acercamientos	22
1. El debate sobre el protestantismo	24
2. El pentecostalismo	31
CAPÍTULO I	
INTEGRACIÓN DEL MOVIMIENTO PENTECOSTAL EN MÉXICO	37
Contacto de mexicanos con el pentecostalismo	37
Promotores del movimiento pentecostal en México, 1905-1921	46
La revolución hecha gobierno, sus efectos en materia religiosa e inicios de la expansión pentecostal en México, 1921-1926	61
Conversos en suelo mexicano: primeros resultados	78
CAPÍTULO II	
ESENCIA Y RAZÓN DE SER DE LA FE PENTECOSTAL	91
El mensaje pentecostal (Breve recorrido histórico)	91
La retórica pentecostal	100
Expresiones del mensaje pentecostal y su impacto social	109
El culto pentecostal	116
Ocasiones de prédica	118
CAPÍTULO III	
INSTITUCIONALIZACIÓN DEL MOVIMIENTO PENTECOSTAL EN MÉXICO, 1926-1943	123
Presencia de la Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios (CLAD) en territorio mexicano, 1926-1929	123
La Convención de las Asambleas de Dios en México (CADM), 1929-1931	143
Un movimiento fragmentado, 1931-1937	154

Primera Edición: abril del 2010

© Derechos reservados:
Deyssy Jael de la Luz García
deyjael@gmail.com

SEP INDAUTOR: 12031145501-01
ISBN: 978-607-00-2668-3

La Editorial Manda
Callejón General Anaya 50-4
Col. San Mateo
Delegación Coyoacán,
C. P. 04120
México, Distrito Federal
Teléfono: (55) 5689 8170
Correo electrónico:
editor@editorialmanda.com
www.editorialmanda.com

IMPRESO EN MÉXICO

De la Iglesia Cristiana Nacional de las Asambleas de Dios a la Iglesia de Dios en la República Mexicana, 1935-1943	174
CAPÍTULO IV	
LA IGLESIA DE DIOS EN LA REPÚBLICA MEXICANA ANTE LA REALIDAD NACIONAL	191
Bajo la sombra del modus vivendi, el comunismo y la Segunda Guerra Mundial	191
“La cruzada en defensa de la fe”: católicos con la patria y contra el protestantismo, 1944	193
La Iglesia de Dios durante la persecución protestante	201
Vínculos de la Iglesia de Dios con otras Iglesias e instituciones protestantes	211
LA IGLESIA DE DIOS ¿UNA IGLESIA NACIONAL O NACIONALISTA?	227
APÉNDICE	
CRONOLOGÍA	239
FUENTES	242

AGRADECIMIENTOS

La lista de agradecimientos es muy grande, pues fueron muchas las personas, instituciones y espacios que intervinieron en el desarrollo de este trabajo. Todas fueron importantes y me acompañaron en diferentes etapas de mi travesía por la Historia.

Agradezco a mi familia, que siempre ha estado a mi lado y creyó en mí. Gracias por su amor, cariño, comprensión y paciencia. Agradezco al obispo Gustavo Monroy sus constantes pláticas, consejos y amistad incondicional. Con él, comencé a externar mi interés por estudiar la Iglesia de Dios, e hizo suya esta inquietud. Sé que hizo todo lo posible por proporcionarme fuentes e información de primera mano para ir planteando la investigación. Por él, pude contactar al pastor José Luis Montecillos Chipres y éste, a su vez, me fue dando referencias de otras personas que podrían darme archivos personales e información, tanto documental como oral, para mi investigación.

La intervención del maestro Rubén Ruiz Guerra fue fundamental para ampliar mis horizontes sobre el pentecostalismo y el complejo mundo religioso en México y América Latina, desde la perspectiva de la Historia y la interdisciplinariedad. También las pláticas con el doctor Carlos Martínez Assad fueron de gran utilidad a lo largo de la escritura de esta obra, pues hizo comentarios y correcciones muy puntuales.

En su primera etapa, este trabajo fue posible gracias al apoyo económico que por tres años obtuve como becaria. Por dos años, en el proyecto “Historia de las Ideas en América Latina” DGAPA-PAPIIT-CC y DEL-UNAM, a cargo del doctor Mario Magallón Anaya. En el 2005, el Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana (INEHRM-Segob) me otorgó una beca a través del Programa de Becas para Estudiantes Distinguidos 2005.

Gracias a César Avendaño Amador por ser un gran amigo y dedicar tiempo y esfuerzo en la elaboración de este libro.

De manera especial, le agradezco a Alexander Manda, mi esposo, quien ha creído en mí y en cada proyecto que emprendo. Este libro es resultado de su amor.

Dedico este trabajo a mis hijos, esas lindas personitas que han venido a llenar mi vida de fe, esperanza y amor en cada una de las actividades que hago. Thawale y Mákeda: los amo.

Deyssy Jael

PREFACIO

El pentecostalismo es la forma de cristianismo más activa en el mundo y en México. Religión popular de tradición oral que se caracteriza por la creencia cristiana en el poder del Espíritu Santo para la regeneración individual y colectiva. El libro de Deyssy Jael de la Luz García ofrece la oportunidad de comprender, desde adentro, la génesis de tal movimiento religioso. Con el apoyo del doctor Carlos Martínez Assad, la autora realizó un trabajo original que se tradujo en esta obra en la que restituye las dinámicas de expansión de un movimiento pentecostal particular, la Iglesia de Dios en México, en una temporalidad determinada que corresponde simultáneamente a la gestación del movimiento pentecostal en México y a un periodo de nacionalismo exacerbado en el contexto de la institucionalización revolucionaria.

Su mérito, es lograr establecer la relación entre la efervescencia religiosa exógena y el nacionalismo mexicano y, por lo tanto, la prevalencia de los factores endógenos sobre los exógenos, que nos permite entender el pentecostalismo en México como un movimiento no norteamericano.

Se reconstruye de manera muy precisa la génesis endógena de una iglesia pentecostal mexicana, articulada primero a las Asambleas de Dios, a partir de 1925; después, a partir de 1941, a la Iglesia de Dios, ambas iglesias norteamericanas, antes de volverse un movimiento religioso independiente, en 1946. Se muestran de manera atinada los componentes específicos de este tipo de pentecostalismo temprano, en cuanto cristianismo de emoción y modalidad rigorista de comportamiento para poblaciones migrantes expuestas a la violencia y a la miseria. Como religiosidad de migrantes, el pentecostalismo se difunde y crece primero en los barrios nuevos de las periferias nacientes de la ciudad de México, al inicio de su despegue demográfico. Se percibe así, la gestación de lo que sería, a partir de la década de 1960, una verdadera explosión religiosa más allá de sus espacios iniciales y de esos laboratorios que fueron, entre otros, los experimentos de los años de 1930.

Así también, la importancia de la obra consiste en reconstruir el carácter central y los intereses personales del dirigente fundador del movimiento, restituyendo así la dimensión autoritaria y caudillesca del liderazgo. El dirigente-profeta-obispo-general juega con su poder de convocatoria para neutralizar las influencias exógenas y asegurar su reconocimiento, tanto en la organización religiosa internacional como en las instancias políticas y públicas nacionales. Al mismo tiempo, se muestra claramente cómo el pentecostalismo se define por la lucha y el liderazgo masculino, con pactos entre dirigentes o con oposiciones violentas que llevan a disidencias, cuando no pueden ser resueltas por arreglos internos de subordinación entre líderes o por repartición territorial de la hegemonía. De hecho, el pentecostalismo se propaga por rupturas y cismas.

Con todo, gracias a este estudio, bien informado por la cercanía de la autora con el movimiento que estudia, el lector entra en un universo religioso en formación que toma distancia frente a los determinantes norteamericanos del primer pentecostalismo, para adquirir una tonalidad y una dimensión nacional, más que nacionalista.

El libro contribuye así al mejor conocimiento del proceso de pluralización en un país donde la cultura católica se encuentra interrogada por movimientos como el que aquí se presenta, surgidos desde abajo y desde los márgenes de la sociedad. Hoy día, estas expresiones religiosas se han vuelto movimientos de masa, tanto en las periferias urbanas como en las periferias rurales, con capacidad de lograr la conversión de sectores sociales de clase media. Plasticidad y flexibilidad son características del pentecostalismo que el lector descubrirá en esta obra, antes de reconocerlas en los múltiples pentecostalismos que hoy en día animan el escenario religioso mexicano.

Jean-Pierre Bastian, Universidad de Estrasburgo

PRÓLOGO

La aparición pública del libro *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*, se enmarca en la revisión de la memoria de las expresiones religiosas en el México posrevolucionario. En consecuencia, es parte del recuento obligado en el contexto de las conmemoraciones que se encuentran en puerta: el bicentenario de la gesta independentista y el centenario del movimiento revolucionario mexicano.

La conmemoración de dos siglos de vida independiente en México, así como la centuria de la Revolución, coloca a las memorias individuales y colectivas en una cierta obligación de que “algo se debe decir”. Si se realiza un esfuerzo por marginarse de dicha obligación que impone la conmemoración y se busca proyectar una memoria viva, se está en el camino de la dignificación y la resignificación de los hechos del pasado, acto comprensivo de las prácticas de los grupos sociales en el presente.

Los actos simbólicos que están por realizarse, carecen de valor si no reivindican los ideales que dieron razón de ser a ambos movimientos. Del primero, la abolición de la esclavitud en su más amplio sentido, pero de manera particular para hoy día, de ideologías y discursos absolutistas; del segundo, sus logros en materia de seguridad social. Tales acontecimientos arrojan un saldo rojo: ni las libertades ni la seguridad social campean en la sociedad mexicana, lo que resulta grave. Los propósitos que inspiraron los movimientos armados por celebrarse se encuentran en riesgo por la inercia y la pretensión institucional que hace un esfuerzo por dar un contrasentido a las libertades y la seguridad social, y así globalizar y homogenizar las experiencias individuales, colectivas y regionales.

En tal contexto, las iglesias pentecostales mexicanas son deudoras de ambos movimientos sociales. Del primero, resalta la generación de condiciones que derivaron en la libertad de creencias con un

alto costo en sangre, pues popularizó derechos que en la Colonia eran propios de sectores sociales privilegiados; del segundo, la posibilidad de acceder a vivienda, empleo, salud y, por supuesto, a educación, generándose así condiciones legales para la disidencia y formas de resistencia en el llamado marco de la legalidad.

Si se atiende el señalamiento de que las expresiones organizadas del pentecostalismo corresponden a sectores populares, la deuda con ambos movimientos sociales es clara. Al menos debería reconocerse que los pentecostalismos son deudores, al tiempo que herederos, de las contradicciones que impone la libertad y el derecho colectivo social ganado mediante la Independencia y la Revolución mexicanas, y que adquieren síntesis en los grupos organizados pentecostales que disfrutan y padecen el peso de la historia nacional.

Las expresiones del pentecostalismo hacen su aparición en un campo social que logró legitimar leyes que promueven libertades bajo la idea de un Estado laico. Pese al marco legal, los pentecostales fueron estigmatizados, perseguidos y martirizados, asuntos que en buena medida hace falta explorar. Lo cierto es que el hecho manifiesta la incapacidad del Estado mexicano, de la sociedad y de la minoría que se apropió del poder político, social e ideológico para extender el derecho de ciudadanía a quienes desde la marginalidad se denominaron pentecostales para sobrevivir y distinguirse de tradiciones culturales que no respondían a sus necesidades más inmediatas. Con tal identidad religiosa, son un signo inequívoco de que el derecho ciudadano sigue siendo un buen deseo.

En la medida que los pentecostalismos son una de las diversas expresiones de sectores populares-marginales, el proceso comprensivo de estas manifestaciones sociales ha sido complejo e ideologizado política, religiosa y académicamente por décadas. En este contexto, el texto que ofrece Deyssy Jael de la Luz García es un intento comprensivo que hace del pentecostalismo mexicano desde la historia social. Con ello, no sólo cumple con las exigencias del rigor que impone la investigación del pasado, sino que

ajusta cuentas con una tradición que no le es ajena y recupera una historia del pentecostalismo desde sus propias fuentes y personajes, que no debe dejarse de lado en la historia reciente de México.

Este doble deber que se impuso la autora -el rigor metodológico y su implicación personal- no deja de lado la naturaleza del objeto del que trata. Con frecuencia, en la literatura sobre el tema se encuentran textos que hablan del papel preponderante que jugará la modernidad en la conformación de la religiosidad latinoamericana y la mexicana en particular. De la Luz no se deja seducir por esta sobre generalización, y busca en los documentos que dan cuenta de un fenómeno a todas luces encarnado en un sector social que carece de bienes terrenales, pero que posee abundante riqueza espiritual derivada de la experiencia en el Espíritu, llena de dispositivos esperanzadores que articulan una subjetividad que configura un tipo particular de sujeto social: el evangélico pentecostal. A ello, habría que agregar que el sujeto pentecostal que devela la autora, describe un colectivo que se apropia de un futuro que sortea una historia, la denominada modernidad, que no termina de incluirlos en su proyecto, como a otros grupos sociales, al negarles el acceso a los bienes simbólicos y materiales de la Independencia y la Revolución.

Son diversas las lecturas que se pueden derivar del presente estudio. El lector se encuentra ante un texto que procede tanto de la investigación rigurosa como de la militancia pentecostal; es decir, del quehacer del historiador y de la práctica religiosa. Es un libro que parte de un criterio vivencial y logra acercarnos al mundo de la contracorriente, por ello se inscribe en el intento de romper los mecanismos de manipulación que existen entre los llamados "expertos" en este campo de investigación.

El texto no es cómplice de la denominación pentecostal, tampoco de los juicios apresurados, tan comunes en la literatura sobre el tema. No pretende la aprobación fácil de un público educado; todo lo contrario: evita adular tesis generalizadas que evaden la reflexión seria y comprometida. De la Luz busca confrontar la práctica pentecostal y así contribuir a la reconciliación del grupo estu-

diado con su propia tradición, vincular y reafirmar su relación con el mundo protestante; en resumen: exhibir las tensiones y conciliaciones generadas al interior de los grupos pentecostales con otras denominaciones y con su entorno cultural. Sin rodeos, estudia una tradición pentecostal desde sus propias contradicciones y sus modos de resolver, para exigir de los datos el sentido de las decisiones y acciones colectivas, pues se trata de responder sobre el tipo de proyecto que promueven los pentecostales afiliados a la Iglesia de Dios en la República Mexicana, a través de la labor de su líder fundador: David Genaro Ruesga.

El movimiento pentecostal nos ayuda a pensar los modos por los que la sociedad mexicana ha transitado en la conformación de espacios colectivos de organización religiosa y que no necesariamente coinciden con la idea abstracta de “modernidad”, noción que se encuentra ligada a los teóricos que pretenden imponer la idea de un Estado laico como signo distintivo de las sociedades modernas, lo que deriva en polémicas diversas. La disputa más obvia en este sentido se refiere a la consolidación de un Estado laico teórico que contrasta con la práctica cotidiana del Estado mexicano en su trato con el pentecostalismo. El texto expone diversos casos que evidencian la distancia entre el deseo de ser laico y la incapacidad de los gobernantes para hacer cumplir los criterios laicos en materia religiosa. Otro asunto de importancia son los modos prácticos con los que se vincula el Estado mexicano y esta Iglesia, lazos que encuentran su síntesis en una práctica generalizada en la sociedad mexicana que pone en cuestión la categoría de modernidad como concepto de análisis; las negociaciones entre un Estado que busca personas que “representan” a grupos organizados para resolver tensiones sociales, lo que constituye un acto subversivo de las prácticas modernas.

David Genaro Ruesga asumió en su persona aciertos y errores de la Iglesia que representó, aglutinó sectores marginados y les dio condición de sujetos sociales; les dio presencia entre sus familias y comunidades con voz y participación colectiva en espacios contruidos e imaginados colectivamente. Ruesga proyectó a la Iglesia de Dios como espacio de resistencia ante la intolerancia y,

en momentos coyunturales, logró un equilibrio que colectivizó las decisiones de la Iglesia de Dios. Por su carácter y carisma, logró ser una institución en el mundo evangélico y pentecostal del momento, aunque en repetidas ocasiones mostró una personalidad controvertida.

Con todas estas características, David Ruesga no logró articular una dirigencia colectiva, ni gestar órganos colegiados. El impulso y reconocimiento al liderazgo femenino, muy importante en los inicios, desarrollo y estado actual de la Iglesia de Dios, fue marginal y muy parecido a los modos en que operan sindicatos, cacicazgos y haciendas, siendo la Iglesia un espacio con una lógica diferente. Esa realidad que perdura hace necesario explorar los mecanismos que permitieron el liderazgo de Ruesga sin oposición.

Como parte de su proceso histórico de apertura y cerrazón social en la modernidad, la Iglesia de Dios no ha logrado una interlocución política y social con el Estado ni con la sociedad mexicana; tampoco ha logrado proyectar un programa con sentido social reconocido por las políticas públicas del país.

La virulencia con la que son tratadas Iglesias o grupos de corte pentecostal por el catolicismo conservador y otros grupos no católicos, es clara señal de que el pentecostalismo no se ajusta a los cánones de exquisitez de la modernidad. Tan es así que los pentecostales suelen ser marginados de los espacios “ilustrados” de las minorías no católicas. Tal marginación advierte que representa una amenaza a los modos modernos de convivencia, por lo que las Iglesias pentecostales constituyen espacios donde los conversos encuentran un modo para construir formas dignas para vivir. La Iglesia de Dios resulta ser una expresión social con contenidos y formas particulares, que no por distantes a la modernidad, responden a prácticas coloniales, hacendarias o irracionales. Es una forma religiosa que ha producido un sujeto que encuentra en la práctica pentecostal un modo de sobrevivir a condiciones adversas.

El presente estudio es una provocación y al mismo tiempo una invitación a no caer en la trampa de las comprensiones que califican o descalifican como modo sintético para evadir la reflexión. Los pentecostalismos, al recuperar en sus prácticas y expresiones litúrgicas simbólicas la esperanza, la imaginación y los sueños de mundos que todavía no son, representan una expresión social que anuncia los equívocos de una modernidad en su versión racional-globalizadora.

César Roberto Avendaño Amador
Universidad Nacional Autónoma de México

INTRODUCCIÓN

El movimiento pentecostal es un fenómeno religioso que hizo “boom” a principios del siglo XX bajo un período de despertar evangélico en iglesias y seminarios bíblicos de tradición protestante,¹ principalmente en los Estados Unidos.² Impulsado por ministros que deseaban revitalizar el cristianismo y su relación con la Divinidad, simultáneamente se expandió por Europa del norte, Asia y América como escenarios de esta expresión protestante contemporánea.

Caracterizado en sus inicios por la glosolalia (hablar en otro idioma), la sanidad divina y los preceptos de “Cristo Salva, Sana, Bautiza con Espíritu Santo y viene otra vez”,³ hoy día el pentecostalismo se encuentra difundido bajo numerosas Denominaciones o Iglesias,⁴ no sólo en México sino también en América Latina.⁵ Por lo tanto, es importante su estudio en diversos ámbitos –religioso, sociológico, antropológico, político, teológico e histórico–, pues desde los inicios de su propagación impactó diversas prácticas del protestantismo tradicional. Es así que los primeros conversos empezaron a ser llamados, por los católicos y la sociedad en general, “aleluyas”. Tal calificativo, de carga peyorativa, puede interpretarse como parte del proceso histórico del protestantismo en donde los pentecostales no pasaron desapercibidos en la sociedad de su mo-

1 Véase el apartado “Sobre los estudios del protestantismo y del pentecostalismo”, donde se explican los términos protestante, protestantismo y evangélico.

2 El primer país latinoamericano en tener una experiencia pentecostal fue Chile, en la Iglesia Metodista de Valparaíso, bajo la dirección del Rev. Hoover, entre 1906-1909. Desde ese momento se llamó Iglesia Metodista Pentecostés.

3 Puntos doctrinales-teológicos fundamentales de la tradición pentecostal. Para una explicación más detallada, cfr. José Míguez Bonino, “El rostro pentecostal del protestantismo latinoamericano”, en *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires, Nueva Creación, 1995, pp. 64-65.

4 Utilizo el término Denominación(es) como sinónimo de Iglesia(s) para referirme a las confesiones evangélicas, que bajo diferentes nombres, estructura interna, doctrina, cuerpo ministerial y liderazgo, tienen presencia en diferentes lugares, incluso fuera de sus fronteras nacionales.

5 Tan sólo en suelo latinoamericano, el 70% de evangélicos (o protestantes) son pentecostales.

mento; tal vez se dieron a conocer por acciones o valores que les caracterizaron como un grupo religioso diferente.

Dentro del campo de la historia, es importante conocer las causas y procesos históricos que permitieron la llegada, desarrollo y aceptación del pentecostalismo en la sociedad mexicana. Para acercarnos, es necesario tomar en cuenta que la prédica pentecostal ofrece un mensaje individual de cambio de vida acompañado de una propuesta de transformación social y moral. Por ello, al interiorizar ese mensaje y ponerlo en práctica, los conversos decidieron organizarse en pequeños grupos de creyentes y después, al construir sus templos, se establecieron como Iglesias o Denominaciones.

El movimiento pentecostal en México es un trabajo que se centra en comprender parte del proceso histórico de este fenómeno religioso desde las primeras décadas de 1900 hasta 1948, y se centra en el estudio de la Iglesia de Dios en la República Mexicana (IDRM); lo de pentecostal alude a una premisa máxima de fe: las manifestaciones del Espíritu Santo que en el Pentecostés bíblico son representadas simbólicamente como lenguas de fuego.⁶

Aludo al movimiento pentecostal de modo genérico porque fueron varias las Denominaciones que le dieron forma y expresión en México; entre las más importantes, se encuentran El Concilio General de las Asambleas de Dios, la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, la Iglesia de Sarón, la Iglesia de Dios,⁷ el Movimiento Nacional Evangélico de la Iglesia Bethel, la Iglesia Congregacional Pentecostés, la Iglesia Interdenominacional y el Movimiento de Iglesias Evangélicas Pentecostales Independientes (MIEPI). Escogí centrar mi investigación en la Iglesia de Dios en la República Mexicana (IDRM) por dos razones:

1) Considero que esta Iglesia, en sus inicios bajo el sello del Concilio General de las Asambleas de Dios, fue y es significativa por ser una de las dos Iglesias pioneras del pentecostalismo en México –la otra

6 Hechos 2:1-4, Santa Biblia, revisión 1960.

7 Actualmente tiene dos vertientes: La Iglesia de Dios en la República Mexicana (IDRM) e Iglesia de Dios del Evangelio Cuadrangular. De ambas se desprenden otras más.

es la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús-. Con tres nombres diferentes antes de llamarse Iglesia de Dios en la República Mexicana, dicha Denominación supo aprovechar los procesos sociales del momento (migración, parentesco, urbanización, oficios seculares, políticas religiosas de los gobiernos revolucionarios y el conocimiento de los elementos constitutivos de la sociedad mexicana) y preparó un fuerte cuerpo de ministros ordenados y laicos nacionales para extenderse rápidamente en suelo mexicano, lo que dio pie, a partir de la década de los treinta, a la formación de algunas de las Iglesias mencionadas.

Asimismo, porque se perfila como un paradigma que permite penetrar dentro de los mecanismos, formas de negociación y relaciones de poder entre Iglesias pentecostales mexicano-norteamericanas, ya que en sus años formativos estuvo unida a dos muy importantes: La Convención Latinoamericana de las Asambleas de Dios (Springfield, Missouri), en 1925, y con la Iglesia de Dios (Cleveland, Tennessee), en 1940. Ambas son importantes para conocer la razón de ser de la Iglesia estudiada.

2). También me interesa porque su fundador, David Genaro Ruesga, fue un personaje clave en la historia del protestantismo en el México posrevolucionario. Su paternalismo y autoritarismo espiritual tuvieron efectos en la Iglesia que lideró, pues, como dijera Luis Scott, “la Iglesia de Dios en la República Mexicana, más que otras denominaciones mexicanas, fue moldeada en gran manera por un individuo: David Genaro Ruesga”.⁸ Su fuerte carisma y liderazgo le llevó a tener influencia en espacios políticos y religiosos, era masón con marcada ideología liberal juarista-revolucionaria-constitucionalista. A su muerte, en 1960, la Iglesia de Dios sufrió un declive: numéricamente no creció mucho y sus líderes se alejaron de la escena social y política.⁹ Este trabajo intenta

8 Luis Scott, *La sal de la tierra. Una historia sociopolítica de los evangélicos en la Ciudad de México (1964-1991)*, México, Kyrios, 1991, p. 140.

9 Hoy día, la IDRM tiene cerca de 400 templos registrados ante la Secretaría de Gobernación y su crecimiento es prácticamente nulo, pues enfrenta una etapa de “reacomodo” a nivel nacional, en la cual los líderes están más interesados en evitar divisiones internas en algunos de sus Distritos. Algunos pastores participan en alianzas pastorales locales o regionales, conferencias y congresos interdenominacionales y, en ocasiones, emiten alguna opinión en medios de comunicación. Su relación con instancias públicas como SEDESOL o SEGOB es administrativa.

rescatarle como sujeto constructor de una historia colectiva, en la historia de los evangélicos mexicanos. Es importante entender hasta qué punto fue un hombre de su tiempo, como creyente y ciudadano.

Con las inquietudes arriba planteadas, una pregunta eje es: ¿A qué se debió la aceptación de la prédica pentecostal en la sociedad mexicana durante la primera mitad del siglo XX?

A diferencia de las iglesias protestantes que incursionaron en México a mediados y finales del siglo XIX, donde los portadores de la prédica fueron misioneros extranjeros, la pentecostal, en esencia, fue transmitida por braceros mexicanos que regresaron de Estados Unidos con el deseo de compartir “su experiencia personal con Dios” a familiares, amigos y sociedad en general, sin importar clase social o credo. Estos braceros no tenían preparación teórica de la fe que habían adoptado durante su estancia en el país vecino, pero estaban convencidos de que algo nuevo habían experimentado y de que todos debían pasar por lo mismo; así se dieron a conocer como predicadores independientes y no como misioneros.

Además, al fenómeno de la migración se sumó la incipiente urbanización de las principales ciudades del país y, con ella, el surgimiento y establecimiento de las clases sociales trabajadoras. Éstas buscaban mejores condiciones de vida, no sólo en lo político y económico, sino también en lo espiritual, pues el panorama conflictivo entre los gobiernos revolucionarios y la Iglesia Católica al desatarse la Guerra Cristera, entre 1926 y 1929, afectaron los intereses de poder de ambas instituciones, de la sociedad en general y de las iglesias históricas.

En tales circunstancias, tanto la Iglesia Católica como las Iglesias protestantes ya establecidas no estaban del todo en condiciones de afrontar un reto como el de la prédica y práctica pentecostales: sanidad sin ir al médico, cambio de vida radical entre personas pertenecientes a los sectores sociales marginados, participación activa de mujeres y ministros laicos en la propagación de su mensaje. Lo descrito debe asociarse con la oferta y respuesta doctrinal.

La importancia de la Iglesia de Dios con respecto al movimiento pentecostal y su vínculo con la vida social mexicana se debe a la institucionalización de un liderazgo nacional, prácticas y valores sociales que le dieron legitimidad ante la sociedad e instancias gubernamentales. Aquí es importante señalar que todo cambio o transformación social crea la necesidad de que las personas, grupos e instituciones, incluso valores y conductas, se adapten al cambio, y que influyan o sean influidas por otros factores, tanto internos como externos. Esta Iglesia fue capaz de adaptarse a las nuevas condiciones revolucionarias para no perecer. Por ello buscó el espacio social y reconocimiento como institución religiosa. También cumplió y respetó las garantías constitucionales que versaban sobre lo religioso.

Para lograr su objetivo, dicha Iglesia, mediante su líder, David Genaro Ruesga, tuvo que asumir una postura evangélica nacionalista en discurso y actitud, argumentando que el pentecostalismo era una oferta espiritual acorde a los cambios sociales e individuales, propuestos e identificados como parte del legado ideológico-social de la Revolución Mexicana. Al conocer las leyes en materia religiosa, la Iglesia de Dios encontró los elementos necesarios para considerarse como una vía u opción de concebir y hacer el cambio que México necesitaba: una regeneración moral en concordancia con su proyecto.

En un contexto de profundos cambios sociales, políticos, económicos, culturales y religiosos en que el Estado, ahora revolucionario y laico, luchaba por ser el máximo árbitro e intentaba corporativizar los diferentes sectores sociales bajo su tutela, no faltó la competencia y diversificación de ideas políticas y sociales que, bajo el amparo de la Constitución de 1917, intentaron transformar a la sociedad y dar solución a las demandas pendientes que ese Estado no solucionaba. En este escenario, la Iglesia de Dios expresó su proyecto de cambio y buscó insertarse en las transformaciones del país, aunque no sin dificultades.

SOBRE LOS ESTUDIOS
DEL PROTESTANTISMO Y DEL PENTECOSTALISMO

El interés de hacer un trabajo histórico del movimiento pentecostal en México implica tener un punto de referencia de lo escrito sobre religión en nuestro país y, más específicamente, de lo hecho sobre el protestantismo, sus temas, enfoques, aportaciones, alcances y limitaciones.

Protestante y protestantismo son categorías genéricas para estudiar la pluralidad de iglesias cristianas identificadas históricamente con los principios doctrinales, prácticos y eclesiásticos de la Reforma Religiosa Europea del siglo XVI, tanto de la reforma magisterial –la representada por Martín Lutero, Juan Calvino, Zwinglio y otros reformadores– como de la reforma radical –la que pregonaban los hugonotes en Francia y los anabaptistas en Alemania, principalmente–. Hoy día, los que practican este tipo de cristianismo son identificados como protestantes, que sería sinónimo de evangélicos porque, en esencia, tienden a retomar de la Biblia las enseñanzas de los evangelios de Jesús y toda la tradición del Nuevo Testamento; de allí lo de evangélicos. Al respecto, Rubén Ruiz Guerra propone una definición que me parece adecuada para tener un primer acercamiento, al definirlos así:

[...] aquellos actores religiosos que debido a una serie de características doctrinales y organizativas se identifican entre sí. Los evangélicos tienen una práctica religiosa que se fundamenta en tres principios básicos: sólo la gracia de Dios da salvación, sólo la fe en Cristo la hace accesible al hombre y sólo existe la Escritura como camino de comunicación entre el hombre y la divinidad. Socialmente, al menos en discurso, su práctica es igualitaria y basada en una moral que se podría calificar de “puritana”.¹⁰

10 Véase del autor “Los evangélicos mexicanos y lo político”, en *Religiones y sociedad*. Expediente Los evangelismos en México, Secretaría de Gobernación- Subsecretaría de Asuntos Religiosos, año 2, núm. 3, mayo-agosto 1998, p. 73; también “Identidades sociales y cambio religioso en Chiapas”, en Diana Guillén (Coord.), *Chiapas: Rupturas y continuidades de una sociedad fragmentada*, México, Instituto Mora, 2003 (Col. Sociología Contemporánea), p. 165.

Puritana porque el protestantismo latinoamericano, incluyendo el mexicano, fue heredero de los grandes despertares y movimientos misioneros pietistas ingleses y norteamericanos de los siglos XVIII y XIX, en los cuales se hizo un fuerte énfasis en la experiencia religiosa vivencial, la temperancia y el cambio moral individual que dejara de lado ciertas prácticas, como el alcoholismo, las malas palabras, el machismo, el despilfarro económico, las fiestas donde se promoviera el baile sensual y exhaustivo, siendo la doctrina de la santidad, en sus diferentes interpretaciones, la médula de esa propuesta de comportamiento cristiano.

El día de hoy existe una gran diversidad de grupos e Iglesias que se identifican como protestantes o evangélicas con sus particularidades teológicas, litúrgicas, jerárquicas y medios de evangelización que las diferencian entre sí; no obstante, y a pesar de ello, la mayoría comparten los tres principios básicos enfatizados por Ruiz Guerra.

Los evangélicos no aparecieron de la noche a la mañana en el país, tampoco entraron silenciosamente sin dificultades. Los primeros “rastros” de “herejes portadores de ideas luteranas” se cuentan y registran desde el periodo Colonial, en los archivos inquisitoriales. Más notoria es su presencia en las inmigraciones de grupos pequeños de europeos, a inicios del siglo XIX: ingleses anglicanos, puritanos norteamericanos, presbiterianos, cuáqueros y comunidades de menonitas, son un claro ejemplo de ello (algunos de esos extranjeros desarrollaron en suelo mexicano trabajo de colportores; es decir, vendedores de Biblias, como fue el caso del bautista Diego Thompson, en 1827).

Ya con el triunfo de las ideas liberales, plasmadas en la Constitución de 1857, y con la Ley de Libertad de Cultos, promulgada por Benito Juárez, en 1860, se puso en marcha el marco legal, no sin dificultades, para dar oportunidad a los mexicanos de conocer y practicar otras creencias diferentes al catolicismo. Es entonces cuando misioneros independientes, en calidad de vendedores de biblias, y sociedades misioneras norteamericanas, mandaron a sus representantes a fundar en suelo mexicano las iglesias Bautista, Congregacionista, Presbiteriana, Metodista y la de los

Discípulos de Cristo, principalmente; a su vez, ofrecieron apoyo a la disidencia religiosa (Padres Constitucionalistas) y cismas católicos.¹¹ A todos los afiliados a las citadas iglesias, en el mundo y lenguaje evangélico, se les conoce como metodistas, bautistas, anglicanos, etc.; en círculos seculares y académicos, para estudiar su particularidad, les suelen nombrar protestantes históricos y, más recientemente, evangélicos; ellos se autodenominan cristianos evangélicos.

Dentro de este crisol religioso, con un poco menos de cien años de presencia, se encuentran los pentecostales clásicos, a los cuales me referiré en este trabajo, quienes también se autodenominan pentecostales o cristianos evangélicos. Pocas veces se utiliza para referirse a ellos, tanto en el ambiente confesional como secular, el término protestante. Las iglesias pentecostales clásicas comenzaron a surgir en nuestro país entre 1905 y 1914.

En décadas recientes han comenzado a surgir mega-iglesias que se alejan un poco del modelo eclesial y litúrgico tradicional del protestantismo histórico y pentecostal, tal es el caso de los Centros de Fe, Esperanza y Amor, Centros Cristianos, Amistad Cristiana, Vino Nuevo, Vida Nueva, Iglesia Universal de Jesucristo (Pare de sufrir), sólo por mencionar las más importantes. Sus miembros se reconocen cristianos; los observadores y evangélicos rigurosos les llaman carismáticos o neo-pentecostales.¹²

LOS PRIMEROS ACERCAMIENTOS

La historiografía nacional producida sobre temas religiosos durante casi todo el siglo XX se vio muy limitada en cuanto a apoyo gu-

11 Para saber a grandes rasgos de la presencia de las iglesias protestantes mencionadas, consultar los trabajos de Ruiz Guerra, *Hombres Nuevos. Metodismo y Modernización en México (1873-1930)*, México, CUPSA, 1992; Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México, 1993; y Carlos Mondragón, *Historia de las ideas protestantes en América Latina, 1920-1950* (Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM), 2000.

12 Este trabajo no explora ni discute el neo-pentecostalismo, pues es un tema reciente de investigación, que falta comprenderlo más allá de un análisis empírico.

bernamental, difusión e interés académico. La posición anticlerical del Estado no ayudó a sustentar proyectos de este tipo, y los que se abordaron y patrocinaron desde la academia fueron vistos con recelo estatal¹³ hasta muy entrados los años sesenta.¹⁴ A pesar de tal situación, el estudio inicial de lo religioso-eclesial se relacionó con la Iglesia Católica en México y fue resultado de posiciones ideológicas de escritores conservadores, quienes, más allá de comprender el pasado, escribieron combatiendo los principios del Estado liberal-revolucionario y denunciando el avance "sectario del protestantismo" como arma de penetración norteamericana desintegradora de la nacionalidad mexicana.¹⁵

Fue a mediados de la década de los sesenta e inicios de los setenta, con el Concilio Vaticano II y la 2da. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia, que la historiografía católica se renovó al permitir el cuestionamiento desde sus mismas filas con el objetivo de analizar la realidad del catolicismo en América Latina.¹⁶ Centros extranjeros, como la Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-religiosas (FERES), dieron un primer paso por comprender el cambio social y religioso imperante en la región y, sobre todo, por estudiar, desde sus mismas fuentes e instituciones, al protestantismo. Fundamentales en este momento fueron los trabajos de

13 Álvaro Matute (Comp.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México*, México, UNAM-Porrúa, 1995 (Col. Las Ciencias Sociales), p. 11.

14 En esos años, norteamericanos estudian el protestantismo en México y utilizan fuentes de primera mano de archivos y publicaciones no mexicanos. Sus obras son referencias importantes, sobre todo para la investigación de las iglesias protestantes históricas. Véase James Ervin Helms, *Origins and growth of protestantism in Mexico to 1920*, Texas (Tesis doctoral Austin University of Texas), 1955; Mary A. Cassaretto, *El movimiento protestante en México, 1940-1955*, Guadalajara, Jalisco (Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, UNAM), 1960; James Marvin, *Mexico's reformation: a History of Mexican Protestantism from its inception to the present*, Iowa (Tesis doctoral State University of Iowa), 1965.

15 Jaime del Arenal Fenochio, "La historiografía conservadora mexicana del siglo XX", en *Metapolítica, Dossier La tradición: memoria desterrada*, vol. VI, núm. 22, marzo-abril 2002, pp. 47-55. El autor hace un análisis de quiénes, cómo y de qué se escribió dentro de la tradición conservadora católica en el siglo XX, valorando diez de las obras más representativas.

16 Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Mexiquense, 1992, pp. 12-13.

17 Prudencio, S.J. Damboriena, *Protestantismo en América Latina*, Madrid, Feres, tomos I y II, 1962.

Prudencio Damboriena, El protestantismo en América Latina,¹⁷ y del jesuita Pedro Rivera, Protestantismo Mexicano. Su desarrollo y estado actual, e Instituciones protestantes en México.¹⁸ Tal apertura se debió, en parte, al impulso de la sociología de la religión francesa en católicos progresistas, quienes –dejando de lado el partidismo ideológico– se comprometieron con la academia y la difusión editorial de sus trabajos. En nuestro país, algunos artículos de Enrique Dussell, Martín de la Rosa y Miguel Concha Malo fueron publicados en la Revista Mexicana de Sociología.¹⁹

También, por los años sesenta, investigaciones etnográficas y antropológicas comenzaron a recibir financiamiento estatal cuando al Estado le interesó conocer los usos y costumbres de los diversos grupos étnicos e integrarlos al proyecto de identidad nacional.²⁰ Las prácticas religiosas, su importancia como elemento identitario y la introducción de nuevas religiones, como el protestantismo, fueron de los elementos que más se destacaron y despertaron polémica entre los antropólogos.

1. EL DEBATE SOBRE EL PROTESTANTISMO

El impacto que tuvo el Instituto Lingüístico de Verano (ILV)²¹ en la construcción del estudio de la religión dejó de lado interpretaciones como la del antropólogo mexicano Manuel Gamio, quien desde 1931 destacó que el cambio de religión –su estudio se basó en inmigrantes mexicanos en los Estados Unidos– no implicaba la ruptura de la identidad mexicana del converso y que las prácticas

18 Pedro Rivera, Protestantismo mexicano. Su desarrollo y estado actual, México, Editorial Jus, 1961; Instituciones protestantes en México, México, Editorial Jus, 1962.

19 Armando García Chiang, “Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión” en, *Geo Crítica / Scripta Nova*. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de julio de 2004, vol. VIII, núm.168. <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-168.htm>> [ISSN: 1138-9788]. Consultado en abril de 2005.

20 García Chiang, op. cit.

21 El polémico Instituto Lingüístico de Verano (ILV) inició labores en México durante la administración de Lázaro Cárdenas y gracias al apoyo del entonces subsecretario de Educación Pública, Moisés Sáenz. El lingüista Cameron Townsend, junto con otros colegas norteamericanos, desarrollaron un proyecto de traducción de las Escrituras a lenguas indígenas, fundamentalmente en Chiapas y Oaxaca.

curativas de una vertiente protestante, la pentecostal, podría ser uno de los puntos para entender esa realidad.²² En 1979, después de analizar someramente la historia del ILV en América Latina y los documentos de difusión en comunidades rurales, el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales de México, A. C., con su declaración “José Mariátegui”, pidió al gobierno federal la cancelación de los convenios con dicha institución y la expulsión de los misioneros lingüistas, pues decían que los grupos protestantes sólo provocaban una posición sumisa contraria a la protesta política entre los indígenas.²³

Si hasta entonces la academia en una posición muy secularizadora no había marginado del todo estudios de este tipo, la teoría de la conspiración norteamericana alentó foros, revisiones y publicaciones de trabajos simplistas e ideológicos sobre este fenómeno religioso.²⁴ En tal contexto, el término “protestante” se usó como adjetivo mas no como sustantivo; es decir, se empleó para englobar a todas las confesiones tanto cristianas como no cristianas –Testigos de Jehová, Espiritistas, Adventistas, Sabáticos, Mormones, sólo por mencionar algunas– que se identificaban no católicas llamándoles

22. Cit. por Carlos Garma Navarro, “Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México”, en *Cristianismo y Sociedad. Religión y sociedad en México*, vol. xxvii/3, núm. 101, 1989, pp. 91-93. En este artículo, el autor coteja los estudios de Manuel Gamio con los de Robert Redfield y Oscar Lewis, antropólogos que en el mismo periodo estudiaron casos de protestantismo en el sureste de México. La conclusión a la que llegaron es que la conversión genera un cambio cultural y social en los individuos sin desfavorecer su identidad nacional o étnica.

23. Cit. por Garma, op. cit., p. 95.

24. En el foro “La política del lenguaje en México” realizado en junio de 1979 en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, el tema fundamental de las ponencias fue el ILV. A esa actividad le siguieron una serie de publicaciones en torno a la misma problemática, todavía muy prejuiciadas, hasta que la obra del antropólogo norteamericano David Stoll, *Pescadores de hombres o fundadores del imperio*, ofreció una interpretación diferente. Para una mayor explicación, Garma op. cit., pp. 95-97.

25. La historiografía católica inicial y empirista al estudiar el fenómeno protestante se refirió a él como “sectas” para defender sus argumentos sobre los grupos religiosos no católicos. Ahora el concepto y su discusión han sido superadas por una terminología más adecuada a estudios particulares. En el caso de México, ver la crítica al respecto de Rodolfo Casillas, “Una nueva aurora para las utopías religiosas: líneas de análisis de sus contenidos sociales”, en *Frontera Norte, México*, vol. 1, enero-junio, 1989, pp. 175-195, y las reflexiones ofrecidas por Elio Masferrer Kan (comp.), “La configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México” en, *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, ALER-Plaza y Valdés Editores, 1998, pp. 63-74.

peyorativamente “sectas”.²⁵ Dicha categoría evidenció lo prematuro del tratamiento del tema y la urgencia de estudiarlo.

Sin duda, los años ochenta marcaron el hito en la investigación, la publicación y el debate sobre lo religioso en temas de grupos no católicos en medios académicos, gubernamentales y confesionales en toda América Latina, debido a una serie de circunstancias internas y externas. Por un lado, las crisis a nivel político, social, económico y cultural experimentadas en suelo latinoamericano por la globalización, por las dictaduras en el Cono Sur y las guerras civiles centroamericanas, evidenciaron sociedades fragmentadas, pluralizadas no sólo en opciones políticas, culturales, sino también religiosas. México no fue ajeno a tal situación. La diversidad religiosa en nuestro país se hizo evidente de manera oficial en los censos, pues tan sólo en la década de 1980, el INEGI reportó que dos millones y medio de mexicanos habían abandonado el catolicismo para profesar otra creencia, como el protestantismo;²⁶ de allí, el aumento del interés por explicar la importancia de las prácticas religiosas desde distintas disciplinas sociales y construir o utilizar una terminología adecuada para su estudio.

En 1983, el sociólogo suizo Jean-Pierre Bastian publicó *Protestantismo y sociedad en México*, y dos importantes artículos en revistas científicas mexicanas, explicando la presencia del protestantismo en el país desde la Colonia hasta los gobiernos revolucionarios, destacando personajes y tendencias vinculadas a vertientes políti-

26. Para entender cómo fue dándose ese proceso de cambio religioso, consultar Carlos Martínez Assad, “¿Existe diversidad religiosa en México?”, y Jean-Pierre Bastian “Los efectos sociales y políticos de la desregulación religiosa en México”, en *Revista Eslabones. Especial de Diversidad Religiosa*, México, núm. 14, julio-diciembre, 1997, p. 4 y pp. 16-27, respectivamente.

27. Jean-Pierre Bastian, *Protestantismo y sociedad en México*, México, CUPSA, 1983; “Los propagandistas del Constitucionalismo en México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM-IIS, 1983, núm. 2, pp. 321-351; “Metodismo y clase obrera durante el Porfiriato”, en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1983, núm. 129, pp. 39-71.

28. En este texto todavía no profundiza en el tema del pentecostalismo, pero ya comienza a plantear un marco teórico-conceptual sociológico siguiendo a Lalive d’Epinay, quien estudia el caso en Chile. En los dos últimos capítulos de *Protestantismo y Sociedad*, Bastian se refiere a protestantismos minoritarios y religión sincretista para ubicar a los grupos pentecostales. Véase del autor, op. cit., pp. 203-240.

cas.²⁷ Bastian propuso que el fenómeno protestante –identificado con iglesias históricas, sin incluir al pentecostalismo–²⁸ es heterodoxo y, como parte de la historia de México, ha sido un movimiento generador de cultura política contestataria nacionalista, por su conexión con el liberalismo y los valores educativos protestantes vinculados a la mentalidad moderna.²⁹ Esa propuesta la desarrolló con más profundidad cuatro años después en su tesis doctoral defendida en el Centro de Estudios Históricos del Colegio de México, y publicada en 1989 bajo el título *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*.³⁰

La importancia historiográfica e histórica de las investigaciones de Jean-Pierre Bastian radica en que aplicó supuestos teóricos y metodológicos de corte marxista. Teniendo como un eje la lucha de clases y el papel que juega el campesinado como sujeto colectivo de transformación social, dio importancia al lazo entre protestantismo (Ideas y sujetos) y Revolución Mexicana. Al tomar en cuenta la pluralidad de grupos e iglesias protestantes, fue necesario clasificarlos para una mejor explicación y con ello apuntar que el protestantismo identificado con el pensamiento liberal de mediados del siglo XIX es un fenómeno religioso complejo, contradictorio, lleno de rupturas y continuidades, pero portador de una cultura política y religiosa opuesta al sistema tradicional corporativista. Propuso que el protestantismo debe ser comprendido desde una perspectiva socio-histórica, en tanto elemento promotor de conformismo pasivo o formador de un nuevo liderazgo opuesto al poder tradicional, ya sea rural o urbano.³¹

En este mismo sentido, en 1985, la tesis de maestría de Rubén Ruiz Guerra, que se publicó en 1992 bajo el título de *Hombres nuevos. Metodismo y Modernización en México (1873-1930)*, aportó nue-

29. Bastian, *Protestantismo y sociedad en México*, op. cit.

30. Jean-Pierre Bastian, “Sociedades protestantes y revolución en México: un liberalismo radical de oposición al Porfiriato, 1872-1911” (Tesis doctoral del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México; dos tomos), 1987. Como libro, *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, FCE-El Colegio de México, México, 1989.

31. Cfr. Bastian, *Protestantismo y Sociedad...* op. cit., y la “Introducción” de *Los disidentes...* op. cit., pp. 11-24.

vos elementos a la comprensión del protestantismo a partir de un estudio de caso: el Metodismo. Desde una perspectiva histórica con apoyo de metodologías como la historia de las mentalidades, historia oral y social, Ruiz Guerra conectó la mentalidad misionera norteamericana metodista con el liberalismo político, la modernidad y sus efectos en la sociedad mexicana de finales del siglo XIX e inicios del XX.³² Su reconstrucción histórica, basada en fuentes primarias, no descarta la idea que hubo algo de “penetración norteamericana” en los misioneros como parte de su bagaje cultural, sin embargo, no fue lo que determinó su presencia en México. De allí que el autor prestara atención a su ofrecimiento doctrinal, la recepción y manifestación que tuvo éste entre los mexicanos a través de la educación, los valores éticos, morales y sociales que se insertaron a los cambios políticos del momento. Ante todo, Hombres nuevos rescató un elemento que había sido soslayado en el debate académico sobre el protestantismo: su esencia religiosa, sus expresiones, tanto individuales como colectivas y sus manifestaciones en el plano social desde una mirada histórica.

El mérito de ambos autores fue la consulta de archivos protestantes y la apertura de estos a un público más allá del ámbito confesional evangélico.

Cuatro años después, en 1989, investigadores del CIESAS, El Colegio de la Frontera Norte y del CONAFE se dieron a la tarea de aprovechar términos y supuestos teóricos clásicos de la sociología y antropología de la religión para “clasificar, ordenar y ubicar a las asociaciones religiosas; evaluar su efecto cultural; establecer su función social o ideológica y analizar qué es lo que favorece la conversión religiosa”.³³

32 Ruiz Guerra, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México*, México, CUPSA, 1992.

33 García Chiang, *Ibidem*. Para ampliar las diferencias y semejanzas de los trabajos de las instituciones mencionadas, consultar Casillas “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes” en, Gilberto Jiménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, Instituto Francés de América Latina-Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 75-87.

Resultado de ese esfuerzo fue la publicación, con apoyo estatal, de la serie *Religión y Sociedad en el Sureste de México* en siete volúmenes, bajo la dirección del antropólogo Gilberto Jiménez.³⁴ De encuestas realizadas en veinte estados de la República, salió a la luz que, tanto la Iglesia Católica como las Iglesias protestantes estaban siendo desplazadas en el campo religioso por las Iglesias pentecostales, Testigos de Jehová, Mormones y nuevos movimientos religiosos, incrementándose también el alto índice de no creyentes.³⁵ Ese panorama de la diversidad religiosa contemporánea no encajaba con la teoría de la conspiración yanqui, por lo que dichas obras se concentraron en deducir que en conflictos sociales y económicos rurales la influencia religiosa extranjera era mínima. Percibieron más el cambio religioso en el plano individual que en el colectivo. A pesar de ese gran aporte antropológico, el concepto de “secta” siguió como categoría genérica usada en sus investigaciones para denominar a las creencias no católicas.

En este mismo debate, el historiador y antropólogo argentino Elio Masferrer Kan, a través del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), dirigía proyectos y prácticas de campo en la sierra norte de Puebla en el intento de establecer particularidades entre los grupos protestantes de allí y entrar así en la discusión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV).³⁶ Carlos Garma fue uno de los tesisistas que comenzó a percibir una visión diferente de los grupos evangélicos rurales y, en 1984, con su artículo “Liderazgo protestante en una lucha campesina en México”, demostró en un estudio de caso que de los grupos protestantes pueden surgir movimientos contestatarios opuestos a las intenciones originales de los misioneros

34. El trabajo del CIESAS a cargo de Gilberto Jiménez, *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, pertenece a la serie “Religión y Sociedad en el Sureste de México”, México, CIESAS del SURESTE, SEP-CONAFE, Cuadernos de Casa Chata vol. I. Véanse también los volúmenes II, III, IV, V, VI, VII, 1989.

35. García Chiang, *Ibidem*.

36. Comentario personal de Elio Masferrer a la autora, 8 de diciembre de 2005. Plática informal.

37. Garma, “Liderazgo protestante en una lucha campesina en México”, en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, vol. XLIV, núm. 1, 1984, enero-marzo, pp. 127-141.