

El cambio religioso en México y América Latina: la construcción de un objeto de investigación

*Jean-Pierre Bastian*²³

Para entender por qué elegí los protestantismos latinoamericanos como objeto de investigación debemos recordar que en los años setenta surgieron en Europa las teorías sociológicas que trataban de explicar el fenómeno de secularización registrado en ese continente. En América Latina la realidad era muy distinta, allí se podía más bien hablar de una proliferación de nuevos movimientos religiosos que pertenecían o al protestantismo o a otras corrientes religiosas. El crecimiento de estos movimientos y la diferenciación creciente del campo religioso, hasta entonces dominado por la Iglesia católica romana, llamaba la atención de los observadores. En Europa, el desencantamiento del mundo correspondía al triunfo de la racionalidad tecnológica y a la expansión económica de los “treinta gloriosos años”. En cambio en América Latina se vivía una efervescencia religiosa continua en una coyuntura de crisis económica y social crónica debida a la dependencia estructural de una región que se presentaba como víctima de las fuerzas económicas exógenas.

¿Podía establecerse una correlación entre crisis económica y efervescencia religiosa? ¿Las nuevas sociedades religiosas, aun-

²³ Jean-Pierre Bastian es profesor en la Universidad de Estrasburgo y director del Instituto de Investigación de las Religiones. Ha vivido varios años en México y es conocido por sus publicaciones acerca de la mutación religiosa en América Latina; al respecto véase la bibliografía al final del ensayo (pp. 109-112).

que minoritarias, no eran un objeto privilegiado para la observación y la explicación de los cambios sociales del subcontinente? ¿El proceso de secularización era ineludible para América Latina a la larga o, al contrario, lo religioso latinoamericano mantenía una especificidad propia? Fueron con estas preguntas en mente, en este contexto, que me he interesado, desde mediados de los 70, en el fenómeno religioso protestante en América Latina.

Hasta entonces, el acercamiento sociológico al fenómeno religioso no católico se había concentrado en las áreas protestantes europeas y norteamericanas. En otras partes, en el llamado “Tercer mundo”, el estudio de los protestantismos había sido el objeto de una sociología de las misiones esbozada a grandes rasgos por Roger Bastide en la línea de una sociología del encuentro de civilizaciones. El acercamiento sociológico a las misiones era, sin embargo, muy unívoco y correspondía a una percepción lineal y mecánica de la difusión de los protestantismos desde los centros históricos hacia las periferias en el marco de modelos coloniales de dominación, aunque aquéllos hayan sido puestos en jaque durante los años 60 por la proclamación de las independencias africanas en particular.

Por otra parte, el estudio de los mesianismos y milenarismos había florecido durante estos mismos años (Lanternari, Pereira de Queiroz, Muhlemann) y ponía hincapié en la dinámica endógena de los campos religiosos del Tercer Mundo y prestaba una atención sostenida a la enculturación del cristianismo, cuya expresión podía encontrarse en el movimiento religioso kimbanguista del Zaire, por ejemplo.

Por lo tanto, estos estudios hacían ver que la sociología de las misiones ofrecía una perspectiva limitada para entender la expansión exponencial de nuevos movimientos religiosos en las periferias de Occidente. En particular, se hacía necesario prestar una mayor atención al desarrollo endógeno de las sociedades religiosas, protestantes entre otras, en el llamado Tercer Mundo. De hecho, la sociología de las misiones retomaba un esquema lineal para explicar la difusión de los movimientos religiosos, del centro hacia la periferia. Una nueva perspectiva merecía elaborarse para

poder dar cuenta de las mutaciones vividas por las jóvenes naciones independientes, donde el nacionalismo naciente ofrecía a menudo connotaciones religiosas. La sociología de las misiones debía superarse por una sociología de los protestantismos del “Tercer Mundo”, considerando su objeto en sí y para sí. Tal renovación de las perspectivas podía llevar a un doble aporte. Por un lado, eso podía permitir liberar el acercamiento hacia tales movimientos del peso de lo preconstruido acarreado por una sociología de las misiones. Por otra parte, dicho acercamiento permitiría decentrar la mirada y favorecer perspectivas comparatistas, abriendo la sociología de los protestantismos en Europa a la de los protestantismos y nuevos movimientos religiosos de otros continentes. Trabajar sobre el terreno latinoamericano ofrecía la ventaja de poder abordar la dinámica de las relaciones entre los protestantismos de distintos continentes. A la vez, sacar la sociología de los protestantismos de sus terrenos privilegiados europeos y norteamericanos podría permitir nuevas interrogantes y enriquecer la problemática de la modernidad religiosa.

América Latina iba a constituir un campo privilegiado de investigaciones sobre los protestantismos, porque era también atípica en comparación con África o con otras regiones del mundo. Las sociedades latinoamericanas no habían conocido las relaciones coloniales de dominación, características de las expansiones europeas del siglo XIX, debido a su precoz proceso de independencia. Tampoco era una región que fuese una tierra de misiones, en el sentido dado en el siglo XIX, porque la cristianización había ocurrido tempranamente desde el siglo XVI. Y, sin embargo, uno podía constatar que también ahí las sociedades protestantes se habían desarrollado y prosperaban, escapando a la lógica clásica de la dominación colonial y de la correlativa cristianización. Había que preguntarse por qué.

El campo de investigación

Con estas consideraciones en mente no entraba en un campo virgen de investigaciones y aún menos exento de aprioris. En cuanto

a lo último, unos sociólogos y antropólogos, por lo general marxistas, se habían dedicado a construir como “teoría” lo que era ni más ni menos que la vieja tesis de la conspiración “protestante, francmasona y judaica” difundida por los integrismos católicos durante el siglo XIX y renovada bajo la idea de la amenaza imperialista norteamericana, manipulando grupos religiosos foráneos con el fin de desestabilizar la región latinoamericana. Estos lugares comunes, reforzados por los conceptos de la sociología de la dependencia que florecía entonces, pretendían reducir la explicación de un fenómeno religioso de cierta amplitud, como lo eran los pentecostalismos, por ejemplo, a la idea de una manipulación exógena. Al contrario, la pregunta central, relativa a tales movimientos religiosos, era más bien la del porqué de la adopción de estas prácticas y creencias por amplios sectores sociales populares en la región. ¿No eran más bien endógenos los factores que empujaban esos actores a alejarse del catolicismo y a convertirse? ¿No eran acaso mucho más activos en la propagación de tales ideas los agentes religiosos latinoamericanos? ¿Lejos de vivir el proceso de conversión religiosa como una coerción, no lo elaboraban ellos como algo suyo?

Felizmente para contestar tales interrogantes podía contar con el aporte científico de las investigaciones de dos sociólogos, como Emilio Willems (1967) y Christian Lalive d’Epinay (1968 y 1975), quienes se habían consagrado al estudio de los protestantismos en Argentina, Brasil y Chile. El primero había estudiado los pentecostalismos brasileños en una perspectiva weberiana y había constatado que las nuevas comunidades religiosas facilitaban a sus miembros llegados desde poco a la periferia de las grandes urbes la adaptación y la integración en la modernidad urbana a través del acceso a unos valores racionalizantes cercanos, según él, a las del protestantismo de origen anglosajón. En cambio, Lalive d’Epinay ofrecía una primera obra cuyo título significativo de *El refugio de las masas* permitía entender los pentecostalismos chilenos como contrasociedad modelada sobre los valores y las pautas de lo que él llamaba “el modelo de la hacienda”. Elaboradas si-

guiendo las pautas sociales de la gran propiedad rural, las sociedades pentecostales en manos de sus pastores-patrones eran unas “haciendas religiosas”, ofreciendo protección y seguridad en un medio suburbano hostil. Ampliando sus investigaciones en Argentina, Lalive d’Epinay ofreció luego un modelo explicativo para el conjunto de los protestantismos latinoamericanos elaborando una tipología útil. Este aporte, en cierto sentido aún vigente hoy en día, me pareció entonces imprescindible en su construcción tipológica para dar cuenta de la diversidad de los movimientos religiosos abarcados por la categoría protestantismo. Sin embargo, me pareció que aún faltaba profundizar la génesis de tales movimientos en América Latina. Si se quería entender la continuidad o la ruptura de los movimientos religiosos actuales con la sociedad global era necesario indagar las causas históricas de la irrupción protestante en América Latina. A través de un tal acercamiento pensaba yo poder explicar quizá las diferencias entre el protestantismo histórico y los pentecostales. En consecuencia, me pareció que una sociología de las continuidades religiosas debía superarse porque no se interrogaba sobre su objeto que consideraba de antemano como protestante. En cambio, hacía falta elaborar una sociología de las mutaciones religiosas, como lo había sugerido Roger Bastide (1970). La proliferación de nuevos movimientos religiosos, pentecostales o no, significaba una mutación del subcampo religioso heterodoxo en la región y eso podía acarrear una mutación de los mismos protestantismos. Con el fin de construir el concepto de mutación religiosa de los protestantismos latinoamericanos se tenía entonces que reconstruir su génesis. Sólo conociendo las causas y las dinámicas de su inserción durante el siglo XIX estaría yo en la posibilidad de contribuir a una sociología “total” de aquellos movimientos, articulando los acercamientos históricos y sociológicos. La separación de las dos disciplinas científicas, la historia y la sociología, me parecía nefasta. Toda sociología tenía, por cierto, que remitir a la larga duración y toda historia tenía que ser conceptualizante y, por lo tanto, remitir a la sociología.

Con el fin de captar la dinámica del campo religioso convenía, por cierto, a la manera de Lalive d’Epinay, conocer su está-

tica y construir su estructura; pero esta estructura no podía entenderse sin la aproximación genética de la constitución histórica del campo religioso protestante y sin la comprensión de las relaciones entre este campo y otros, en particular el campo político. La macrohistoria que Lalive d'Épinay había insertado en su obra era más afín con una sociología de la dependencia, de moda durante los años de 1960, que con un riguroso acercamiento histórico y crítico a las fuentes. Más centralmente, una pregunta me preocupaba, ¿era posible analizar las sociedades y los actores protestantes en las sociedades latinoamericanas sin partir de la idea a priori de que aquéllos eran necesariamente exógenos a un campo religioso conformado históricamente por el monopolio católico? ¿Estaban condenados aquellos movimientos a reproducir los protestantismos de origen? Era interesante constatar que tales a priori no parecían existir para el análisis de otros movimientos de ideas, igual de exógenos a la región, como lo eran el espiritismo de Allan Kardec, la francmasonería o el positivismo, todos ellos considerados sin embargo como movimientos genuinamente latinoamericanos creados por latinoamericanos, a pesar de su origen exógeno. De igual manera, en lo que toca a los catolicismos, parecía natural considerarlos endógenos y sorprendente el poder interrogarse sobre sus componentes exógenos, aun si más del 50% del clero en muchos de los países de la región provenía de Europa o de los Estados Unidos. En cambio, sobre los protestantismos tenía que pesar necesariamente el síndrome del misionero o del inmigrante para explicar su presencia. Por lo tanto, ¿no existía un acercamiento que considerase que lo que parecía evidente, merecía interrogarse primero, demostrarse luego, antes de poder afirmarse? ¿Se podía aceptar sin más lo que era un tópico del inconsciente colectivo latinoamericano desde el siglo XVI, vale decir que el protestantismo era un cuerpo ajeno a la región? Al mismo tiempo, una historia misionera y una sociología de las misiones reforzaban una explicación dependiente para optar un análisis lineal de la presencia protestante en América Latina. De igual manera, el terreno escogido por Lalive d'Épinay era el cono sur, donde un protestan-

tismo de emigrantes se había asentado, se prestaba para una explicación lineal de la presencia protestante en América Latina partiendo siempre del hecho misionero o emigrante como principio explicativo. De igual manera, la tesis weberiana de Willems articulaba pentecostalismos y modernidad para retomar sin crítica la hipótesis exógena de las supuestas funciones modernizadoras de los protestantismos latinoamericanos.

Mi proyecto era otro. Me proponía descubrir qué tipo de agentes y qué tipo de cultura política endógena habían facilitado y respaldado el desarrollo de las sociedades protestantes latinoamericanas desde el siglo XIX. En otras palabras, me preguntaba en qué tipo de campo religioso y social habían penetrado los protestantismos y cuál había sido la posición política que habían adoptado. ¿Cuál era su articulación al campo político? ¿Qué relación tenían los movimientos religiosos de los años 70 y 80 con aquello? ¿Eran ellos el fruto de esta implantación o más bien respondían a otra dinámica?

Para contestar estas interrogantes tenía que salir de los terrenos de observación escogidos por Willems y por Lalive d'Épinay; por eso me dirigí, en los años 1970, hacia México. Escoger este terreno ofrecía una doble ventaja: por un lado no solamente México tenía la ventaja de encontrarse geográficamente opuesto al cono sur, sino que había sido poco explorado y, sin embargo, los movimientos religiosos de tipo protestante se desarrollaban también allí con cierta intensidad. Por otro lado, el hecho de que México colindara con los Estados Unidos hacía de este terreno un espacio privilegiado para averiguar la validez o no de la hipótesis de la composición fundamentalmente endógena de los protestantismos latinoamericanos o, en cambio, para confirmar definitivamente la hipótesis contraria. Un tercer aspecto del terreno escogido me sedujo entonces: el carácter ejemplar para el resto de América Latina de las fases de la historia mexicana de los siglos XIX y XX, en particular por lo que tocaba a las formas políticas del Estado con sus ciclos de república liberal, de régimen liberal oligárquico y de revolución democrática. Si acaso lograba comprobar la importancia

histórica de los agentes protestantes mexicanos en esta historia paradigmática podría, eventualmente, realizar un paso agigantado en la interpretación endógena de las funciones sociales y políticas de los protestantismos latinoamericanos.

A partir de entonces mis labores se desarrollaron en un constante ir y venir de las génesis a las funciones para retomar los términos de la sociología “total” de los protestantismos latinoamericanos propuesta por Lalive d’Epinay. Con el fin de explicar la lógica de los pasos que fueron los míos, dividiré su presentación en dos grandes ejes, el primero histórico, el segundo sociológico, aun si historia y sociología conviven en mi metodología.

La génesis de los protestantismos mexicanos

Con el fin de acercarme a los protestantismos mexicanos en el tiempo y en el espacio, convenía reunir tres condiciones: primero, construir el objeto de estudio; segundo, delimitar un período significativo para encontrar los archivos que me dieran acceso a fuentes sustanciales y diversificadas.

Para construir el objeto tuve que emprender un largo itinerario que me condujo a descentrar la mirada. Tuve que aprender a trabajar sobre las categorías del pensamiento religioso, no con ellas. Los primeros documentos encontrados hablaban de iglesias protestantes fruto de sociedades misioneras de origen norteamericano, en total unas quince. Hubiera podido, por supuesto, retomar el continuo sociológico “ecclesia-secta” e intentar elaborar una tipología que me hubiese permitido clasificar las distintas iglesias protestantes. La categoría de secta podía caracterizarlas, sin embargo grandes diferencias con los modelos sectarios contemporáneos las hacía distintas del tipo ideal de la secta. De hecho estas iglesias, surgidas en México a partir de 1872, en plena República restaurada, se parecían por cierto a unas asociaciones voluntarias de individuos, con un sentimiento colectivo fuerte y una búsqueda de perfección personal. En cambio divergían ellas del tipo ideal de la secta por dos aspectos fundamentales: estas asociaciones

protestantes no exigían un vínculo único y absoluto por parte de los miembros y tampoco eran hostiles o indiferentes a la sociedad global, a la cultura y a la vida política.

Por lo tanto parecía necesario pensar de nuevo las categorías permitiendo construir tales movimientos, los cuales, aunque hayan sido conversionistas, se enmarcaban en un contexto histórico y social distinto del de las sociedades protestantes contemporáneas. Por eso, me orienté hacia la pista de las sociabilidades modernas que habían invadido simultáneamente los campos religiosos y sociales mexicanos de la segunda mitad del siglo XIX. De hecho, descubrí una presencia significativa de otras sociabilidades similares, tales las logias, los círculos espiritistas, las sociedades de ayuda mutua, los clubes liberales. Examinar las iglesias protestantes en relación con este conjunto de sociedades modernas me empujó a entenderlas y a pensarlas no como sociedades religiosas estricto sensu, sino como sociedades de ideas.

Por cierto, en el México de la reforma liberal donde triunfaron las leyes de la reforma, dos mundos se anteponían, dos sistemas de representación de las relaciones sociales y políticas. Por un lado, perduraba el mundo de las solidaridades antiguas de una sociedad conformada por cuerpos y actores colectivos institucionalizados, con sus jerarquías propias, sus jefes naturales y sus derechos peculiares. La Iglesia católica era en cierto sentido la garantía ideológica y la referencia suprema de este sistema de comportamientos y valores. Por otro lado, se perfilaba el mundo político moderno en formación, en el cual la política había llegado a ser concebida como un espacio propio y autónomo de actividad. Para participar de aquélla, el actor social tenía que romper con las estructuras corporativistas y construir una sociedad abstracta de individuos iguales en derecho, una ficción llamada pueblo que llegaría a ser real cuando el individuo abstracto se hubiera vuelto un ciudadano emitiendo un voto y delegando su poder. Es lo que Furet (1978) después de Cochin, en el marco del esfuerzo realizado para pensar a nuevas cuentas la Revolución Francesa, acababa de nombrar como el “mundo de las sociedades de ideas”.

Yo constataba que las asociaciones protestantes del siglo XIX en México respondían al tipo ideal de la sociedad de ideas. Se trataba de asociaciones igualitarias de “hermanos” donde se efectuaba la individualización del sujeto social. Cuando se convertía y entraba en una sociedad protestante, el sujeto social se despojaba a la vez de su catolicismo y de los atributos de la sociedad holista y corporativa. Mientras en la sociedad tradicional el individuo estaba catalogado por el color de su piel, por su origen de casta o por la colectividad pueblerina de la cual participaba; en la sociedad de ideas se volvía el sujeto abstracto de una asociación donde estaba reconocido como individuo por sus cualidades morales y sociales propias. De esta manera intuía que las asociaciones protestantes eran unos espacios de inculcación, de aprendizaje y de transmisión de valores nuevos, modernos. El nuevo miembro adquiriría ahí una imagen distinta de la sociedad global, la de la cultura democrática.

Es dentro de tales sociabilidades que el hombre proveniente de una sociedad tradicional abandonaba los valores holistas y se transformaba en un ciudadano, viviendo una revolución en sus valores al adoptar la concepción individualista e igualitaria de las relaciones sociales y políticas. De esta manera y a través de una tal construcción teórica las iglesias protestantes, fruto del esfuerzo misionero, eran percibidas no sólo como espacio de producción y reproducción de comportamientos y valores religiosos protestantes exógenos, sino de manera aún más fundamental como unas formas genuinas de organización del liberalismo mexicano de la segunda mitad del siglo XIX. Me quedaba entonces por demostrar y probar la pertinencia de una tal conceptualización durante un período lo suficientemente significativo para así poder subrayar la articulación entre disidencia religiosa y subversión política de la sociedad holista. Con este fin escogí el período 1872-1911, marcado por la radicalización de la República Restaurada (1872-1876), momento propicio para la creación de sociedades de ideas y de sociabilidades protestantes y luego por el régimen liberal autoritario de Porfirio Díaz (1876-1910), de conciliación con los actores

tradicionales, entre ellos la Iglesia católica, régimen de tipo oligárquico que desembocó en el estallido revolucionario de 1910 y la caída de Díaz al año siguiente. Naturalmente, una pregunta surgía en lo que tocaba a los actores protestantes: ¿qué lazo habían tenido aquéllos con el movimiento revolucionario de noviembre de 1910 hasta junio de 1911 que borró el régimen de Díaz en nombre de comportamientos y de valores del liberalismo radical y del imaginario político de las sociedades de ideas? ¿Habían sido esos actores unos agentes clave del estallido revolucionario? Contestar a tales preguntas conllevaba a una doble apuesta: primero, confirmar el carácter fundamentalmente endógeno de esos actores; segundo, pensar la revolución mexicana a partir de una perspectiva novedosa, la de las sociedades de ideas.

El método

Para ello tenía que salirme de una historia hagiográfica de las misiones protestantes y diversificar las fuentes. Los archivos misioneros norteamericanos fueron, sin duda, imprescindibles como también la rica hemerografía protestante mexicana de la época. Sin embargo, tenía que remitirme aún más a las fuentes profanas y políticas mexicanas. Para eso fueron indispensables los archivos Porfirio Díaz y Madero, la hemerografía asociativa espiritista, francmasona, obrera, la prensa de oposición liberal y anarcosindicalista, la prensa oficialista y, por supuesto, la católica.

La coherencia del marco conceptual que me había forjado apareció pronto fecunda al verificar la constante referencia y la presencia de estos “modestos” actores protestantes en el conjunto de las fuentes señaladas. Entonces fue necesario sistematizar la abundante información lograda creando cuatro corpus distintos. Primero, un corpus de lugares de culto protestante me permitió elaborar una sociografía de la difusión de las sociedades protestantes en todo el espacio nacional y observar las tasas de dispersión y de concentración de la población protestante. Segundo, un corpus representativo de actores protestantes (pastores, maestros de

escuela, miembros de congregaciones) me permitió reunir todos los hechos significativos encontrados ligados a su itinerario o historia de vida. Esta tarea no fue fácil, pues se trataba de una población de origen social modesto cuyas referencias biográficas eran por lo general dispersas, no obstante las noticias necrológicas que fueron de mucha ayuda. Tercero, me dediqué a reconstruir las redes escolares protestantes (primaria, secundaria y superior), agrupando todos los datos disponibles en cuanto a los lugares, las formas y los contenidos de la enseñanza. En fin, a través de la lectura de los periódicos protestantes mexicanos del período considerado, estuve sorprendido de encontrar muy pocas referencias bíblicas o doctrinales; sin embargo, sí hallé abundancia de discursos, oraciones, poesías, cantos pronunciados durante las ceremonias cívicas y religiosas a la vez, correspondiendo al calendario cívico liberal. Al crear un tal corpus tuve acceso al imaginario religioso, político y social que animaba a las sociedades protestantes. Para completar este acercamiento serial me armé también de un sólido conocimiento historiográfico mexicanista en cuanto a la historia religiosa, económica, política y social, particularmente rica para el período considerado por haber llamado la atención de los investigadores por anteceder al estallido revolucionario de 1910.

Los resultados

¿Cuáles fueron los principales resultados logrados después de una larga y fructuosa investigación?

a) Primero, en lo que toca a las modalidades de difusión de las sociedades protestantes, pude constatar el papel secundario de los misioneros norteamericanos. Antes de su llegada, durante los años 1867 hasta 1872, unos cuantos soldados de los ejércitos liberales, algunos artesanos también y aun unos pocos miembros del clero católico liberal constitucionalista habían iniciado la creación de un espacio religioso independiente del católico romano al fundar congregaciones “protestantes”, vale decir sociabilidades no católico-romanas, sobre el modelo de las logias francmasonas. Los

dirigentes de estas redes restringidas preexistentes habían entrado en contacto y en negociación con las sociedades misioneras protestantes norteamericanas cuya iniciativa correspondió al auge republicano en México. Los dirigentes liberales mexicanos entregaron, por cierto, las redes religiosas iniciales a las sociedades misioneras; pero aquello se hizo a cambio de un apoyo económico e institucional, facilitándoles los medios para seguir sus labores religiosas y políticas a la vez. Así, la difusión de las sociedades protestantes no operaba por el aporte del personal misionero, sino por los lazos activos que los dirigentes protestantes mexicanos tenían con las minorías liberales (logias, clubes), usándolos para extender los círculos protestantes. Por lo tanto, podía deducirse de aquello que la creación de las redes asociativas protestantes sirvió para reforzar el espacio y la cultura política liberal, a la vez que respondió a las preocupaciones religiosas de unas minorías religiosas activas que no encontraban más en el catolicismo ultramontano la posibilidad de armonizar sus creencias con su ideología liberal.

b) La elaboración de una sociografía de los lugares de culto protestantes en el conjunto del territorio nacional durante el período considerado me permitió confirmar este lazo privilegiado. De hecho, podía constatar la concentración de congregaciones protestantes en algunos espacios específicos: por un lado, entre los sectores modernos de la economía (minas, textiles, centros ferroviarios, ciudades nuevas en expansión económica); por otro, en algunos distritos rurales a veces muy retirados (distrito de Chalco, distrito de Zitácuaro, Michoacán, Huasteca hidalguense y potosina, Sierra norte de Puebla, Chontalpa tabasqueña, centro-sur de Tlaxcala, distrito de Guerrero, Chihuahua...). Mientras la primera observación entraba en la perspectiva clásica de la afinidad entre protestantismo y desarrollo de la economía de mercado, la segunda era más sorprendente. Se trataba de zonas rurales dotadas de una economía dinámica (agroexportadora). Las medianas y pequeñas propiedades predominaban y provenían a menudo de la redistribución de la tierra a ex soldados de las reformas liberales.

Estos distritos y frentes pioneros se encontraban en una posición geográfica asimétrica frente a los centros políticos y religiosos estatales. De ahí podía concluirse que la concentración asociativa protestante en ese espacio específico correspondía a las demandas de minorías liberales que buscaban reforzar su autonomía política y religiosa a la vez con la creación de asociaciones religiosas independientes del catolicismo y en afinidad electiva con su cultura política liberal. La adopción de tales prácticas religiosas coincidía con su liberalismo radical y consolidaba su autonomía simbólica frente al catolicismo, a la vez que reforzaba las redes liberales radicales regionales frente al Estado liberal conservador, aliado con la Iglesia católica. Protestantismo y reivindicaciones de autonomía local y subregional coincidían en un tiempo de modernización autoritaria y de presión fiscal acentuada por el Estado centralizador porfirista. Una última observación se reveló prometedora: la geografía del México de la ruptura revolucionaria de 1910 correspondía con el espacio de difusión de las sociedades protestantes. En cambio, en las zonas que no se habían levantado en 1910, las de antigua implantación católica y de agricultura de latifundio, el protestantismo, al igual que las demás sociabilidades liberales, estaba ausente o muy difuso.

c) Los actores protestantes presentaban un perfil racial y social homogéneo. Eran en su inmensa mayoría unos mestizos. No provenían de las comunidades étnicas, ni de los pueblos tradicionales, ni pertenecían a los grupos de peones de las haciendas. Tampoco surgían de la burguesía o de la oligarquía en el poder. Eran más bien unos sectores sociales en transición, muchas veces trabajadores migrantes de la condición económica precaria. Pero en su mayoría eran más bien miembros de la clase obrera naciente (textileros, mineros, ferrocarrileros) o en el medio rural participaban de los sectores modernos de rancheros y de jornaleros. En las ciudades eran empleados o pequeños burócratas ligados al proceso reciente de industrialización y de modernización económica. En fin, una “inteligencia popular” compuesta de maestros de escuela y de dirigentes religiosos asumía la conducción y la dirección organizacional e ideológica del movimiento.

d) El lazo era particularmente estrecho entre el metodismo y la clase obrera en formación en la industria textil y las minas.

En las nuevas poblaciones industriales, así como en las regiones mineras pioneras, el catolicismo se encontraba débilmente implantado. Metodismo y presbiterianismo se beneficiaban de un espacio privilegiado. Estos datos me remitían a las observaciones de los historiadores ingleses Eric Thomson, Eric Hobsbawm y Elie Halévy sobre los lazos entre el metodismo inglés y la clase obrera naciente inglesa al final del siglo XVIII y principios del XIX. En el contexto del *take off* mexicano, un siglo después encontraba yo los mismos paralelismos entre el desarrollo de la disidencia religiosa y del radicalismo político. Donde se creaban las congregaciones metodistas (Río Blanco, Puerto México) existían también las influencias anarcosindicalistas, pero las primeras no frenaban el auge de la protesta obrera. Al contrario, ellas la acompañaban y aun servían de eslabón para aquélla, como fue el caso en el marco de la huelga —la más importante desde el punto de vista político durante el porfiriato—, la de los obreros textiles de Río Blanco, Veracruz (1907), donde el principal intelectual del órgano rector del movimiento (el Gran Círculo de Obreros Libres), a la par con un líder anarcosindicalista, era el pastor metodista José Rumbia. Al igual de lo que Hobsbawm había demostrado en el caso inglés, los obreros textiles mexicanos entraban en las sociedades metodistas no como una alternativa al radicalismo político, sino para reforzar su autonomía obrera al crear una cultura religiosa y política liberal. Protesta religiosa y protesta política se articulaban la una con la otra.

e) En el seno de las sociedades protestantes, las prácticas no se limitaban al culto dominical o a los actos estrictamente religiosos. Una pedagogía constante se desarrollaba a través de los cultos, de las escuelas dominicales, de las reuniones de jóvenes, de las asambleas y de las redes escolares y cívicas. Esta pedagogía contribuyó a un doble movimiento típico de las sociedades de ideas, que consistía en iniciar, instruir y regenerar al “pueblo” de los miembros y simpatizantes; también tales actividades desemboca-

ban en la constitución de redes de solidaridad, unidas en el común proyecto de derrumbar al antiguo régimen de los lazos tradicionales y de los arreglos corporativos. Esta pedagogía total dio una profunda coherencia a la acción de las minorías protestantes mexicanas, las cuales sin embargo no sobrepasaron el 1% de la población del país. Ello se tradujo en la emergencia de una nueva cultura religiosa ascética del esfuerzo y de la responsabilidad en el seno de sectores sociales en transición un poco como lo que Lacqueur (1976) pudo constatar con la emergencia de una ética y de una cultura del trabajo a través de las “*sunday schools*” en el seno de la clase obrera inglesa.

Las sociedades protestantes realizaban o intentaban realizar lo que ciertos liberales de la Reforma (1855-1861) habían anhelado: hacer de los mexicanos un pueblo de creyentes, pero de creyentes sin dogmas, sin magisterio y sin ritos mas, sin embargo, con una ética. El núcleo de esta pedagogía protestante era cívico-religioso y consistió en una constante relectura de la historia liberal mexicana, leída a menudo según los paradigmas bíblicos de la salida de Egipto. La cultura bíblica nutrida por la constante relación con la Biblia les daba ciertos códigos para comprender la historia liberal mexicana recordada durante los ritos cívico-religiosos tanto en los templos, las escuelas o las plazas públicas de los pueblos donde llevaban alianzas con las demás sociedades de ideas. Por lo tanto no extraña encontrar en la prensa protestante menos referencias a Lutero, Calvino o Wesley que a Hidalgo, Morelos y Juárez. Esta presencia constante de la cultura política liberal contribuyó a asentar la idea de que estos movimientos eran fundamentalmente endógenos. Ellos participaban de una modernidad radicalmente nueva dentro de una sociedad globalmente tradicional.

Estos mecanismos de renovación de los criterios de evaluación de la legitimidad política condujeron a los protestantes mexicanos a poner en duda y luego a condenar los principios sobre los cuales se fundaba la sociedad tradicional. A través de la pedagogía religiosa liberal se inculcó que ningún magisterio tenía legiti-

midad alguna fuera de la voluntad general y de la libertad del sujeto social a delegar la parte de soberanía que tenía por derecho. Aquello era entendido como el fruto del libre albedrío del individuo, al igual que la fe religiosa que dependía de la libre relación entre el sujeto creyente y la divinidad. Aún si algunos lazos tradicionales perduraban en las sociedades protestantes, aquéllas eran más bien laboratorios donde surgía un nuevo tipo de actor social autónomo, religioso y político a la vez, el ciudadano, al mismo tiempo de ser representado como detentor de la soberanía.

f) Esta pedagogía protestante tenía que meterse en perspectiva. Esta perspectiva se encontraba al lado opuesto de la actitud de la Iglesia católica y también a distancia frente al positivismo que había sido utilizado para edulcorar los principios liberales radicales en favor de una pedagogía autoritaria favorecida por los liberales conservadores ligados a Díaz. De este modo, la disidencia religiosa se volvió política en la medida en que afrontó los intereses conciliadores de los liberales en el poder y de la Iglesia católica. Lo era en su pedagogía religiosa y liberal radical. Ello se tradujo también por el constante compromiso de los pastores, maestros de escuela y miembros de las congregaciones protestantes en la oposición política al régimen de Díaz y luego en su amplia participación en el movimiento revolucionario de 1910. Para comprobarlo tuve que prestar atención a todas las fases de la crisis política y reencontrar las firmas de estos actores sociales en pie de página de los manifiestos, cartas, declaraciones, protestas y otros documentos a menudo publicados por la prensa política de oposición liberal radical (*El Hijo del Ahuizote*, *El Monitor Republicano*, *El Diario del Hogar*). Los encontraba también entre los miembros de los clubes liberales combatiendo las reelecciones de Díaz y de su clase política. Pude entonces comprobar el constante compromiso político de esas minorías religiosas al lado de las minorías liberales radicales en un común proyecto de rechazo a la dictadura apoyada por la Iglesia católica. Aun lograba mostrar que entre los participantes y combatientes de los dos únicos focos revolucionarios que tuvieron una cierta duración entre noviembre de 1910 y abril

de 1911, el papel de las minorías y de los actores protestantes había sido clave. En la Chontalpa tabasqueña, el general Ignacio Gutiérrez Gómez, quien encabezó la revolución, era un predicador local presbiteriano y muchos de sus seguidores pertenecían a las redes de congregaciones presbiterianas que se habían constituido desde 1880 en la región; también en el distrito de Guerrero, Chihuahua, donde estalló el más importante movimiento revolucionario, el principal jefe militar, Pascual Orozco y las familias relacionadas a él pertenecían a la congregación protestante del pueblo de San Isidro, cuna de la revolución de 1910, donde Pascual Orozco padre había sido, en 1881, el fundador de la sociedad religiosa congregacionista. Entre los combatientes de la primera hora se encontraban dirigentes y miembros de las redes de congregaciones protestantes de la región organizadas también desde 1880.

Por lo tanto en México, entre 1872 y 1911, no sólo existió un paralelismo sino también una articulación entre radicalismo religioso protestante y radicalismo político. Hasta entonces los historiadores mexicanistas habían considerado sólo de manera anecdótica la identidad protestante, francmasona o espiritista de los dirigentes revolucionarios. Con la reconstrucción del papel de estos actores durante unos 40 años había logrado comprobar el rol fundamental de las sociedades de ideas en el estallido revolucionario, además de renovar la historiografía de la revolución, como lo ha visto claramente Jean Meyer (1993). Hasta entonces, sólo unos factores económicos o de clase social habían sido privilegiados por una historiografía de inspiración marxista para explicar la revolución de 1910; por otro lado, los datos de una historia factual y meramente política habían predominado. El objeto que acababa de construir y de poner a la luz del día había sido ignorado, doblemente sospechoso por ser religioso y estar vinculado con las sociedades misioneras norteamericanas. Asimismo, la historiografía protestante mexicana, prisionera de una historia de las misiones, había quedado atrapada en un acercamiento sustancial del fenómeno religioso. En cambio, al pensar el objeto protestantismo en términos relacionales, al insertar este objeto en el campo de la

modernidad asociativa, opuesta al corporativismo de la sociedad tradicional, ya había logrado restituir su pertinencia como objeto de investigación y como actor decisivo de la revolución y del cambio social mexicano iniciado en 1910.

La génesis de los protestantismos latinoamericanos

A partir de aquellos resultados, en el marco mucho más amplio de la comprensión del desenvolvimiento de los protestantismos latinoamericanos, nuevas interrogantes se presentaron. ¿Había sido el caso mexicano un fenómeno aislado y único cuya explicación residía en la dinámica social propia de este país? ¿Podían constatar en otras partes de América Latina fenómenos similares?

Consultando una amplia bibliografía sobre los protestantismos latinoamericanos, a menudo hagiográfica, pude constatar que el modelo elaborado para el caso mexicano merecía aplicarse al resto de la región latinoamericana. Así, en Brasil, desde 1864, las redes religiosas del catolicismo liberal habían sido retomadas por los presbiterianos en la región de Sao Paulo y el presbiterianismo había progresado en el frente pionero del cultivo del café entre pequeños finqueros y jornaleros. Ahí también los lazos entre logias, sociedades protestantes y otras sociedades de ideas era una realidad liberal involucrada tanto en la lucha contra la esclavitud como por la independencia (1889). En Cuba, durante los 30 años que antecedieron la independencia (1898), las sociedades protestantes fundadas por artesanos, obreros tabacaleros y militares de los ejércitos liberales se habían inscrito en la lucha antiespañola y anticatólica mucho antes de que alguna presencia de sociedades misioneras norteamericanas se venga a dar. En Perú, a principios del siglo xx, los lazos entre metodismo y clase obrera naciente aparecían también claramente, mientras las sociedades protestantes servían de espacio privilegiado para el apoyo del movimiento democrático de 1920 y 1930 cuya cabeza fue Víctor Raúl Haya de la Torre, profesor en el colegio protestante de mayor fama en Lima. En Argentina las sociedades protestantes reclutaban en el medio

obrero inmigrado y tenían lazos con las sociedades anarquistas e italianas defensoras del liberalismo radical expresado por Garibaldi en Italia. En Chile mismo una afinidad electiva aparecía durante 1860 y 1870 con el movimiento obrero naciente en la medida en que varios de los miembros de la sociedad de artesanos, “la Igualdad” en Santiago, eran miembros de congregaciones protestantes, compartiendo una misma ideología democrática.

Lejos de ser exhaustivos, estos datos ponían en evidencia el paralelismo entre el caso mexicano y las situaciones sociales y políticas que explicaban el desarrollo del protestantismo en la región latinoamericana. Estas sociabilidades crecían también en los bolsones de cultura liberal radicalizada y eran portadoras de un anticlericalismo virulento, crítico de las alianzas de los regímenes conservadores con el clero; por ello, en los demás países de América Latina, los actores protestantes por lo general se encontraron involucrados en los movimientos políticos democráticos en contra de los poderes oligárquicos. Quedaba, sin embargo, por explicar el lazo que mantuvieron aquellos actores con las sociedades misioneras norteamericanas y la simpatía de los protestantes latinoamericanos por la política panamericana llevada por Washington que les hizo percibir durante 1920 y 1930 como la vanguardia del “americanismo” en la región latinoamericana. Por cierto, los valores ascéticos difundidos por las sociedades de jóvenes y las escuelas protestantes correspondían a los valores del ethos protestante norteamericano. Sin embargo, cabe subrayar que estas escuelas no eran las únicas en difundirlos. Los gobiernos liberales también enviaron a menudo a sus maestros para formarse en las escuelas norteamericanas o invitaron a maestros norteamericanos para implementar modelos educativos dinámicos, capaces de servir de alternativa a los modelos positivistas. En este caso también correspondía no aislar el objeto y entenderlo de manera relacional, rehusando la hipótesis de trabajo que hacía de los protestantismos latinoamericanos un instrumento dócil de penetración cultural y política norteamericana. Cabía tomar en cuenta que muchos sectores sociales y políticos progresistas latinoamericanos se

encontraban entonces atraídos por la modernidad económica, política y educacional del potente vecino del norte. También había que tomar en cuenta la polarización de la época entre panhispanistas y panamericanistas. Mientras el panhispanismo alimentaba los sectores sociales y políticos conservadores, el panamericanismo de los protestantes y de otros liberales servía para combatir los sectores políticos conservadores y autoritarios apropiándose de las prácticas del “progresivismo” norteamericano que combatía al capitalismo salvaje y buscaba una alternativa a la política del “*big stick*” en la región latinoamericana. Adoptar valores y modelos educacionales norteamericanos, por ejemplo a través de la introducción pionera de la práctica del deporte como escuela de la voluntad, no implicaba renunciar a un espíritu crítico frente a los Estados Unidos y a un nacionalismo genuino por parte de los sectores protestantes latinoamericanos demostrado en particular frente a las múltiples intervenciones militares norteamericanas en la región.

Después de estudiar los protestantismos mexicanos y latinoamericanos en su génesis durante más de un siglo y haber comprobado su arraigo en la cultura política del liberalismo radical, podía entonces orientar mis investigaciones hacia los protestantismos actuales e interrogarlos sobre las bases de las conclusiones a las cuales había llegado, vale decir:

- que la dinámica de la génesis de los protestantismos latinoamericanos se debía fundamentalmente a factores endógenos, religiosos, políticos y en particular al desenvolvimiento de un liberalismo radical del cual participaban los actores protestantes;
- que el desarrollo de estas sociabilidades se debía a las demandas religiosas de sectores sociales en transición, preocupados de reforzar su autonomía política y simbólica;
- que estos protestantismos no eran del tipo sectario, sino más bien respondían al tipo ideal de la sociedad de ideas, fungiendo como laboratorios para anticipar y llevar a cabo un proyecto de reforma social democrática;

- que su función religiosa y social fue de contribuir a la emergencia de una cultura religiosa y política de la modernidad liberal; de ahí su constante compromiso en las luchas en favor de la democracia liberal contra los actores corporativos y tradicionales, tanto en lo religioso como en lo político;
- que su lazo con los protestantismos norteamericanos y con el panamericanismo tenía que analizarse a partir de las luchas de intereses propios de los campos religiosos y políticos latinoamericanos para entender el uso que hacían aquéllos de los modelos norteamericanos en la pedagogía activa que llevaban.

Los protestantismos actuales

A la par con el estudio histórico de estos actores religiosos me interesó interrogar también sobre los movimientos religiosos protestantes actuales, que a primera vista parecían darse en continuidad. Por su filiación directa en el caso de los protestantismos históricos o por su lazo con un subcampo religioso protestante en el caso de los pentecostalismos, parecía lógico usar el término “protestantismo” para describir esta fracción del campo religioso actual en América Latina. El estudio del presente en relación con el pasado tuvo por mérito el llevarme a objetivar las prenociones que el sociólogo proyecta a menudo sobre el presente. Por eso intentaba lo que Bourdieu llama “la objetivación participante [...] que pide la ruptura con las adhesiones más profundas y más inconscientes, las que muchas veces hacen el interés mismo por el objeto estudiado para el que lo estudia, todo lo que quiere menos conocer del objeto que intenta conocer” (BOURDIEU 1992: 224).

Por ello me quedaba en el mismo terreno, el de los movimientos religiosos no católicos en México y en América Central. La distancia que había instaurado con mi objeto construyéndolo como sociedades de idea me permitió regresar hacia los fenómenos religiosos efervescentes actuales a través de un trabajo de objetivación.

Con esta meta en mente invertía los pasos y usaba el objeto que acababa de construir en el tiempo para preguntarme qué tipo de relación tenían los protestantismos actuales con la génesis de

los protestantismos latinoamericanos. Me preguntaba si el objeto actual que observaba era idéntico en sus rasgos esenciales, típico-ideales, con el objeto cuya dinámica acababa de restituir. Al mismo tiempo me acercaba a este nuevo objeto con métodos nuevos: ya no la investigación de archivos, sino la observación participante y la encuesta, las historias de vida y el recurso a las estadísticas nacionales o confesionales.

En primer lugar, lograba establecer una sociografía precisa de la difusión de los protestantismos en la región mexicana y centroamericana. Encontraba así constantes similares a las observadas por Lalive d'Épinay en Chile, vale decir un crecimiento exponencial arriba del crecimiento promedio de la población global, una geografía dual de las márgenes rurales y urbanas, una fuerte implantación rural que permitía romper con la tesis de Willems "ligando estrictamente al desarrollo de las sectas con el crecimiento urbano anónimo" (LALIVE D'ÉPINAY 1975: 72). Al contrario, en la región centroamericana, los protestantismos progresaban de manera espectacular en el medio social rural marginal y en particular en el espacio étnico, tanto en Guatemala como en el sur de México con tasas sorprendentes del 10 al 30% de la población. Esta geografía rural de los protestantismos sectarios era también la geografía de la marginación económica. Pero estos protestantes provenían de sectores sociales empobrecidos poco homogéneos. La sociografía de estos movimientos hacía aparecer un retrato diferenciado de estos actores religiosos minoritarios. Aquéllos eran miembros de comunidades étnicas o pequeños propietarios mestizos o más bien en las periferias urbanas pertenecían al lumpen proletariado, al estatus económico precario o participaban de la economía informal como comerciantes independientes. Sin embargo, aparecía también una reducida fracción de clase media ligada a los servicios urbanos y a la baja burocracia.

La función de los protestantismos rurales

Como lo subrayé al inicio, no me dediqué a reanudar el ejercicio tipológico logrado con éxito por Lalive d'Épinay, suficiente para

poder clasificar los distintos tipos de protestantismos según un continuo sociológico “ecclesia-secta”. La única diferencia entre el norte y el sur de la región latinoamericana era que los protestantismos de trasplante estaban ausentes porque la región centroamericana y mexicana no había conocido flujos migratorios similares a los del cono sur. Por lo tanto, me pareció aún más fundamental analizar las funciones de los protestantismos rurales. Me interesé ante todo por los distintos actores religiosos y por sus interacciones. Para ello me pareció útil ir a la unidad básica del microcampo religioso, social y político constituido por el municipio. Reencontraba los tipos ideales weberianos del sacerdote, del profeta y del brujo. Los actores protestantes luchaban contra el poder burocrático del sacerdote, elemento clave del orden simbólico y político pueblerino. El sacerdote y la Iglesia eran los legitimadores del poder económico que detentan las principales familias que ocupaban las posiciones centrales en la distribución del espacio pueblerino y controlaban a menudo el acceso a la tierra y los intercambios económicos. Este monopolio era legitimado por la fiesta religiosa católica que aseguraba la reproducción del poder y la acumulación en beneficio de unos pocos.

Hasta entonces la fiesta religiosa había tenido otra función en el seno de la sociedad tradicional cuya economía estaba basada en el trueque. Consistía, como lo analizó Karl Polanyi, en asegurar reciprocidad y redistribución. La fiesta religiosa facilitaba lo que Bataille ha llamado el “*potlatch*”, el consumo del excedente y la no acumulación. En cambio, la fiesta católica en una economía rural monetarizada y siempre más integrada a la economía de mercado, desde 1950, había sido desviada de su función tradicional de igualdad relativa de la comunidad étnica. Ahora se había vuelto un elemento de regulación del nuevo sistema económico asimétrico y generador de desigualdades sociales siempre más marcadas en el seno de sociedades rurales en vías de destrucción económica. El catolicismo rural era un elemento simbólico clave del poder de los jefes naturales, los caciques. La aparición del protestantismo en este medio rural se explicaba como contrapoder simbólico,

religioso y político a la vez, amenazando no sólo el orden simbólico, católico costumbrista sino los mecanismos de reproducción del poder económico y político. De ahí surgía la violencia provocada por el conflicto entre actores antagónicos en el seno del campo religioso cuya apuesta iba más allá del dominio y de la maestría legítima del poder simbólico. Los protestantismos eran fundamentalmente movimientos sociales de protesta contra la violencia política y económica legitimada por el orden de la costumbre religiosa católica que ellos ponían en tela de juicio.

Esta realidad observada y analizada en el pueblo se reproducía en todo el espacio rural con modificaciones según la composición social de los actores religiosos en función de los contextos étnicos o mestizos ofreciendo distintos esquemas de conflicto: indios católicos contra indios protestantes, indios protestantes frente a mestizos católicos, mestizos protestantes contra mestizos católicos. Incluso podían ocurrir alianzas, aunque hayan sido poco frecuentes, entre protestantes y católicos llamados “bíblicos o modernos” contra los católicos llamados “tradicionales o de la costumbre”. En un medio rural donde la secularización es débil, religión y política siguen imbricados. Mientras los partidos políticos tienen poca base rural o son sospechosos de reforzar la corrupción del entorno, el campo religioso había llegado a ser la expresión de conflictos políticos, en particular en el ámbito local y regional.

Después de analizar la función de los protestantismos rurales me interesé por el contenido de las prácticas religiosas protestantes rurales. Estos actores rechazaban la autoridad burocrática del sacerdote y combatían también la autoridad tradicional del brujo, considerándolo ineficiente para resolver los problemas de la sociedad rural. Sin embargo estuve sorprendido de constatar que líderes religiosos y miembros de sociedades protestantes integraban ciertos elementos de la religión popular a sus prácticas rituales, y eso de manera bastante ecléctica. Obras de varios antropólogos (Redfield, Miller, entre otros) confirmaron que se trataba de una recuperación de elementos simbólicos significativos proviniendo de

las tradiciones religiosas autóctonas, contribuyendo a asegurar la continuidad cultural de las prácticas religiosas de los actores protestantes. Se podía deducir de estas observaciones que los movimientos religiosos taumatúrgicos y glosolálicos eran manifestaciones genuinas de una cultura religiosa del parche. Esta cultura del parche era la del catolicismo sin sacerdotes que existía desde la época colonial y que era una constante en el campo religioso rural. Los dirigentes religiosos “protestantes”, a menudo antiguos brujos o curanderos, se apropiaban a través de un trabajo de parche, de ciertos elementos de las nuevas religiosidades pentecostales seleccionadas en función de las tradiciones religiosas endógenas de las cuales preservaban ciertos elementos a la par de hacerles reconocer en cuanto detentores legítimos de lo sagrado y en cuanto jefes naturales. Su cultura religiosa no era por lo tanto la del protestantismo, cuyos códigos escritos no dominaban los indígenas, pero sí la de las tradiciones orales autóctonas. Su cultura política no era la de las asambleas y sinodos anglosajones y menos la de las sociedades de ideas, sino la del corporativismo tribal o pueblerino característico de la sociedad rural donde predomina el actor colectivo sobre el individual. La autoridad no era ni burocrática ni carismática, pero sí tradicional. Reencontraba así el origen del rasgo autoritario del pastor-patrón subrayado por Lalive d’Epinay en el contexto chileno. Esto enraizaba el estilo de autoridad tradicional del dirigente religioso pentecostal en el modelo de la hacienda. En la región centroamericana, como México, este rasgo autoritario surgía de la cultura política rural moldeada tanto por el doble corporativismo tribal y colonial como por el sistema de la hacienda. El doble componente sincrético y autoritario de los protestantismos rurales que acababa de poner en evidencia me empujó a interrogar al conjunto de los protestantismos latinoamericanos.

Unos movimientos religiosos autoritarios y corporativos

La característica tradicional y autoritaria de los protestantismos rurales me llevó a preguntarme si aquello no era un rasgo esen-

cial de la cultura religiosa y política de los movimientos religiosos que observaba tanto en el medio urbano como rural. Un estudio de caso respondía a esta hipótesis, vale decir el papel asumido por los protestantismos en Guatemala y en Nicaragua frente al Estado en dos países cuyos regímenes políticos respectivos parecían opuestos en 1980. En Nicaragua, una revolución popular desembocó en un experimento socialista; mientras que en Guatemala el ejército llevaba al poder, en 1981, a un general recién convertido al pentecostalismo. Más allá de las opciones políticas opuestas aparecía un tipo de relación clientelista de los protestantismos con ambos tipos de regímenes y a través de ella un común intento de derrocar a la Iglesia católica de su relación privilegiada con el Estado. Al estudiar las declaraciones y los comportamientos políticos de los dirigentes religiosos protestantes de ambos países encontré un paralelismo certero. En ambas repúblicas los protestantismos urbanos y rurales se articulaban los unos a los otros en una cadena continua desde los centros políticos y religiosos hacia las periferias rurales. Esta relación de subordinación no era informada por una cultura religiosa democrática típica de ciertos protestantismos exógenos, sino más bien por el corporativismo del entorno. Los lazos clientelistas dejados por parte de los pastores de los centros urbanos hacia los de las periferias se reproducían en ambos casos en las relaciones de subordinación del poder religioso disidente al poder político. Al mismo tiempo las negociaciones corporativistas con el poder político facilitaban a los dirigentes protestantes el refuerzo de su posición frente a la Iglesia católica en el seno del campo religioso. Por lo tanto, no era una ideología política de izquierda o de derecha ni una cultura protestante lo que determinaba los comportamientos políticos de los actores protestantes, sino más bien era la cultura política endógena basada en el clientelismo lo que les permitía asegurar una posición política y religiosa a la vez.

Así llegué a concluir que los protestantismos actuales ya no pertenecían a la cultura política del liberalismo radical, a la cultura de la representación democrática del individuo-ciudadano; pero

sí a la cultura de la participación y de la movilización corporativa en la cual actuaban como actores colectivos. Las sociedades protestantes actuales se desenvolvían en ruptura con el tipo ideal de la sociedad de idea y eran poco o nada informadas por la cultura política de los protestantismos anglosajones. En su relación con el campo político, estos actores adoptaban las mismas pautas clientelistas que las de los actores del catolicismo popular. Esos protestantismos eran, en cierto sentido, una nueva expresión de la religión popular del catolicismo sin sacerdote y cuya presencia se manifestaba desde la colonia en una relación asimétrica con el catolicismo institucional. De hecho, en el seno del campo religioso, una misma relación simétrica de cooptación existía entre el catolicismo institucional y el catolicismo popular, por un lado, y entre los protestantismos institucionales y los protestantismos populares por otro. Esta relación vertical había sido puesta en evidencia por Lalive d'Épinay. Sin embargo, todavía uno podía preguntarse si los protestantismos históricos escapaban a esta lógica de la enculturación autoritaria. La tesis doctoral de un estudiante mío (CARRASCO 1988) me dio unos elementos de respuesta. Él logró mostrar un proceso de episcopalización del poder entre los cuadros dirigentes actuales de las sociedades bautistas en América Latina. Estas sociedades pertenecen al protestantismo histórico y fueron portadoras de uno de los modelos teológico y eclesiológico de lo más democrático. Y de hecho, en América Latina, en el transcurso de los últimos 30 años, las estructuras bautistas se habían vuelto verticales y autoritarias en sus pautas de control religioso. Este análisis podía generalizarse y explicaba el tipo de relación de subordinación corporativa entre los protestantismos históricos urbanos y los protestantismos populares rurales o suburbanos.

De estas consideraciones podía deducirse que desde 1950, cuando desapareció del escenario político el liberalismo radical, se realizó, por lo tanto, una mutación de los protestantismos históricos, mutación provocada por la posibilidad y la necesidad de explotar su lazo con los pentecostalismos en el sentido del control corporativista del subcampo religioso protestante y del uso de

la fuerza de movilización corporativa para negociar posiciones nuevas con los poderes políticos de turno. El auge político de los protestantismos en el Perú, Brasil y Guatemala, al final de 1980 y principios de 1990, confirmaba esta lectura. De igual manera, la creación de partidos políticos confesionales evangélicos en Venezuela, Argentina, Nicaragua, El Salvador y luego en casi todos los demás países de la región latinoamericana a lo largo de los años 1990, sobre la base de un clientelismo religioso, ponía en evidencia la distancia entre la cultura política de los protestantismos de origen para los cuales la formación de un partido político confesional era impensable y la cultura política de los protestantismos latinoamericanos informados por la cultura corporativa.

Por todo ello llegué a dos conclusiones:

- a) Los protestantismos rurales eran una expresión de la vitalidad de las formas populares de religiosidad. No existían diferencias fundamentales entre el tipo de sociabilidad de los movimientos protestantes y de los demás mesianismos o movimientos religiosos populares de distinta índole; todos estos movimientos pertenecían al tipo sociológico de la secta o de la secta establecida y la frontera doctrinal establecida entre aquéllos era inexistente en el plano sociológico. Por lo tanto, la aplicación de la categoría “protestantismo” para describir una fracción de tal abanico de movimientos diversos pertenecía al universo de las ideas preconstruidas.
- b) Si los llamados protestantismos pertenecían en su conjunto a la cultura religiosa y política del corporativismo, había que dar cuenta de la ruptura con las prácticas y comportamientos religiosos y políticos de los protestantismos históricos y entrar en una sociología de las mutaciones religiosas, tal como lo había propuesto Roger Bastide.

Interrogar por el uso de la categoría protestantismo

Estas nuevas preguntas se desarrollaron a la vez en continuidad y en ruptura con la obra de Lalive d’Epinay. De hecho, en su aná-

lisis del comportamiento sectario, dicho autor había percibido elementos que le permitieron afirmar

[...] que el protestantismo sectario se integraba perfectamente en el panorama de las religiones populares de América del Sur, al lado de los animismos, de los espiritismos, de las religiones afro-americanas, de los mesianismos, de las formas populares de catolicismo (LALIVE D'EPINAY 1975: 179).

En cambio, no percibía mutación alguna en el porvenir de los protestantismos y no sacaba conclusiones en torno de la pertinente observación que acababa de hacer. Al contrario, quedándose en el marco del uso a priori de la categoría protestantista se preguntaba

[...] si este protestantismo sectario, esencialmente de tipo pentecostal, no debía ser interpretado como una reforma del catolicismo popular a la vez que un renuevo interno al protestantismo (LALIVE D'EPINAY 1975: 178).

Él seguía pensando en su objeto, en las categorías de la reforma protestante, las de la reforma en la reforma. Por cierto, en el tiempo en el cual aparecía publicado mi primer trabajo de síntesis histórica (BASTIAN 1990) sobre el desarrollo de los protestantismos latinoamericanos, en el cual proponía la categoría mutación para explicar la ruptura cultural ligada al auge de los pentecostalismos latinoamericanos, dos otros ensayos se publicaban sobre el mismo objeto. El antropólogo norteamericano David Stoll (1990) se preguntaba si América Latina no se transformaba paulatinamente en región protestante; mientras el sociólogo británico David Martin (1990) trataba de explicar las causas de la “explosión” protestante en la región. Ninguno de estos ensayos integraba la perspectiva genética y ubicaba el objeto en la larga duración de la presencia histórica del protestantismo en América Latina. Ninguno se interrogaba sobre el uso de la categoría protestantismo para interpretar los nuevos movimientos religiosos de corte milenarista y mesiánico. En cambio, ambos desarrollaban una tesis clásica con todos los atributos de la evidencia, vale decir América Latina se

volvía protestante. Ambos investigadores analizaban el fenómeno a partir de las referencias culturales anglosajonas, considerando que la región latinoamericana experimentaba un “gran despertar” (*great awakening*) similar al vivido en Inglaterra con la irrupción metodista del siglo XVIII o con la ola de “santidad” en los Estados Unidos del final del siglo XIX. Martin en particular consideraba que se trataba de un “*world wide pattern*” que permitía leer el fenómeno religioso pentecostal en América Latina como un fenómeno secular similar a las olas puritanas, metodistas y pentecostales en el mundo anglosajón.

La dinámica de las relaciones

Teniendo como referencia las conclusiones a las cuales había llegado, me encontré con la necesidad de entrar en discusión con Martin y Stoll. Aceptaba la idea de Martin de que los protestantismos latinoamericanos eran un punto de arranque privilegiado para abordar la dinámica de las relaciones entre los protestantismos de distintos continentes y en particular sobre las relaciones entre los protestantismos latino y norteamericano. De hecho, aunque centradas en la región latinoamericana, mis investigaciones habían llevado a contemplar posibles paralelismos de situación, en particular en el caso de los lazos entre metodismo y la clase obrera naciente en México.

El paso explicativo de Martin a partir de una dinámica de las relaciones parecía muy al día en el marco de la globalización y de la lucha por el monopolio religioso en el ámbito mundial buscado por las grandes religiones. Según tal hipótesis, el protestantismo evangélico podía ser más bien la vanguardia de una expansión protestante en los países del Sur. En tal perspectiva podía ser legítimo pensar en los modelos de difusión del protestantismo en América Latina sobre el paradigma de los movimientos anglosajones del despertar.

Al mismo tiempo, a mi modo de ver, no era posible eliminar las diferencias entre el papel de los protestantismos en una cultura

anglosajona y el de los protestantismos en una cultura latina y católica. De hecho, la cultura norteamericana aparecía quizá como la única cultura nacida en el protestantismo e informada de manera radical por el predominio de una teología arminiana de la libre gracia universal. En América Latina los pentecostalismos se desenvolvían de manera muy distinta en el sentido del parche religioso y de la cultura religiosa de la hibridez. Por lo tanto, la seductora hipótesis de Martin, defendida basándose en un uso ecléctico de la historia y sobre unos análisis comparativos escuetos, no tomaba en cuenta las dinámicas endógenas propias de la evolución del campo religioso latinoamericano.

De hecho, la irrupción del metodismo en Inglaterra no puede entenderse fuera de la relación de la sociedad inglesa con la reforma protestante de los siglos anteriores que la moldearon. La sociedad inglesa era portadora de la modernidad religiosa y política desde el siglo *xvi* y fue profundamente transformada por los movimientos disidentes del siglo *xvii*. Por lo tanto, el metodismo se inscribía en el movimiento de reforma de la reforma. De igual manera, el concepto de despertar remite, en el contexto norteamericano, a la historia misma de las colonias puritanas. Lo que se puede considerar como el arraigo europeo de los modelos culturales circulaba en Nueva Inglaterra entre los inmigrantes alfabetizados, quienes ya dominaban las herramientas de la cultura vernáculo-escrita que la reforma había contribuido en difundir. En el contexto norteamericano el despertar era una reforma en la reforma y el pentecostalismo tenía que entenderse a partir de la dinámica religiosa de un campo religioso informado por la Reforma protestante.

En cambio, la realidad era totalmente distinta en América Latina. Como lo ha subrayado Octavio Paz, la cultura, las prácticas y las mentalidades fueron moldeadas por la Contrarreforma, convergiendo ella con prácticas y mentalidades precolombinas presentes en el inconsciente colectivo de las masas indígenas. Sólo fue después de las independencias políticas, a mediados del siglo *xix*, que una reforma liberal tuvo lugar. Pero esta reforma política no pudo apoyarse en un eventual catolicismo liberal y tampoco

pudo nutrirse en un amplio movimiento de reforma religiosa, intelectual y moral. Sólo fue un movimiento impulsado por unas minorías, entre las cuales se encontraban los protestantismos históricos. La Reforma liberal fracasó en su proyecto de transformar las prácticas y las mentalidades coloniales heredadas que perduraron en desfase frente a una modernidad económica impuesta y una modernidad política ficticia, en la medida en que la democracia liberal no existía en países duales donde el país legal, liberal, se oponía al país real, corporativo.

De ahí que querer percibir, como lo proponía Martin, en los pentecostalismos actuales un despertar religioso similar a los anglosajones en una tradición religiosa y política que no conoció la cultura de la Reforma remitía al qui pro quo y al anacronismo. A lo mejor, aquello llevaba a reducir al preconstruido protestante unos fenómenos religiosos pensados como tales. El método comparativo podía ser estimulante y aun necesario, pero no para reducir los fenómenos de expansión religiosa en América Latina al modelo anglosajón al ignorar el contexto histórico y cultural distinto en el cual se desenvolvían aquellos movimientos religiosos.

Descentrar la mirada

En un artículo aparecido en 1992 me dediqué a retomar las conclusiones a las cuales me habían llevado el conjunto de mis investigaciones, incluyendo también un balance de las obras antropológicas y sociológicas sobre el fenómeno religioso protestante en América Latina. Planteaba así nuevas pistas de investigación sobre la base de dos premisas temáticas y epistemológicas.

En primer lugar, me pregunté si en las investigaciones actuales no se deformaba el objeto de estudio por la proyección de lo preconstruido protestante para analizar fenómenos religiosos sectarios en América Latina que rebasan la definición doctrinal de tal confesión. La mayoría de las monografías que se interesaban por los pentecostalismos tomaban por sentado la identidad protestante de aquellos movimientos. A la vez y de manera significa-

tiva, los grupos religiosos similares que no podían subjetivamente ser relacionados con el protestantismo eran descartados por los investigadores, por ejemplo los Mormones, los Testigos de Jehová, los mesianismos y los milenarismos de todo tipo. Por lo tanto, parecía existir una sobrevaloración del objeto religioso protestante que correspondía a la adopción de esta categoría preconstruida por el mismo investigador.

En segundo lugar, con el fin de descentrar la mirada y de construir el objeto, me parecía necesario empezar desde la teoría de los campos, elaborada por Pierre Bourdieu. El campo religioso latinoamericano tenía que ser construido como una red de relaciones objetivas entre posiciones definidas por la situación actual y potencial de los agentes y de las instituciones en la estructura de distribución de los distintos tipos de poder simbólico religioso. Una construcción así, para ser pertinente, tenía que tomar en cuenta la génesis misma del campo religioso latinoamericano. En fin, logré plantear una serie de conclusiones provisionarias:

- a) Sólo una minoría de agentes y de instituciones no católicas pertenece a la cultura religiosa y política de los protestantismos. Como lo han subrayado Baubérot y Willaime (1987), esta cultura es “pluralista y multifacética”; pero fundamentalmente es la del “individuo que rebasa en la libertad y la responsabilidad”. Lo que podemos llamar los remanentes del protestantismo en América Latina, algunas sociedades religiosas extremadamente reducidas en número, son los herederos de los protestantismos liberales del siglo XIX que tienen todavía como proyecto una reforma religiosa, intelectual y moral para la región latinoamericana.
- b) En cambio, la mayoría de los movimientos religiosos pentecostales y evangélicos, encubiertos por la categoría protestantismo, no pertenecen a la cultura protestante. Son más bien religiones de parche, catolicismos de sustitución que se dan en continuidad con las prácticas de la religión popular latinoamericana. Más que de sincretismo tenemos que hablar de una cultura reli-

giosa híbrida que articula lo arcaico de la taumaturgia y del exorcismo con lo hipermoderno televisivo y mediático.

- c) Este trabajo de la religión popular en América Latina no es nuevo. Hasta 1950, los sectores sociales subalternos de las poblaciones latinoamericanas lo habían efectuado apropiándose de los códigos del catolicismo dominante e importado mediante una estrategia de autonomía llamada religión popular o costumbre. Lo radicalmente nuevo en la dinámica religiosa latinoamericana de hoy es que este trabajo de parche se desarrolla desde unos años afuera del catolicismo institucional. Por eso la sociología de los protestantismos latinoamericanos desemboca en una sociología de la mutación religiosa (BASTIAN 1997). Asistimos por cierto a un desplazamiento de la apropiación de los códigos simbólicos y de los signos dominantes por los dominados afuera, con respecto al catolicismo. Esto lleva a una pérdida relativa de legitimidad de la institución católica que se refleja por la constante denuncia de las sectas y de la necesidad de redefinir las relaciones con los Estados en el contexto de un pluralismo religioso creciente.
- d) Esta sociología de la mutación tiene que interrogar la problemática de la secularización en la medida en que la pluralización en curso no significa la individualización de lo religioso, sino la competencia entre actores religiosos colectivos en lucha por la hegemonía. Tampoco significa la privatización de lo religioso en la medida en que lo religioso sigue articulado estrechamente con lo político, por el desarrollo de partidos políticos confesionales por ejemplo. En fin, en lugar de asistir a un declive de las prácticas religiosas parece que América Latina sigue siendo una tierra de intensa práctica donde lo religioso es todavía un elemento central y clave de la dinámica de las sociedades latinoamericanas.

Conclusión

Este ensayo no fue más que el difícil intento de restituir un itinerario de investigación de unos 20 años, pues mis primeras publi-

caciones históricas y sociológicas son de los finales de 1970. A través de estos años mi meta ha sido tanto la de construir el objeto del protestantismo latinoamericano como de deconstruirlo. En el primer caso puse de relieve la originalidad de los protestantismos históricos, partícipes del tipo ideal de la sociedad de idea en el marco de la modernidad liberal. Estos protestantismos se desarrollaron en continuidad con los protestantismos anglosajones de origen, a la par que con una genuina capacidad de crear sus propias representaciones endógenas ligadas a la simbología liberal. En el segundo caso, el de la deconstrucción, traté de mostrar que los pentecostalismos actuales tienen poco que ver con estos protestantismos, sino más bien surgen de la religión popular latinoamericana por sus lazos privilegiados con las prácticas mágico-religiosas reformuladas por la glosolalia,²⁴ la taumaturgia²⁵ y el exorcismo²⁶ en particular.

La proliferación de estas prácticas en competencia permite adelantar la doble idea de la continuidad idéntica de lo religioso secular con la religión popular latinoamericana y de una “desregulación religiosa” (BASTIAN 1997) producto de la transformación profunda de las lógicas religiosas en la región que está pasando del monopolio católico a la fragmentación. Esta tensión entre ruptura con los tipos históricos de protestantismo, continuidad con las pautas consuetudinarias de lo religioso en América Latina y competencia exacerbada entre sociedades religiosas rivales es lo que una sociología de las mutaciones religiosas tiene como proyecto de cubrir en el futuro en el marco del análisis de las formas peculiares de la secularización de la región latinoamericana.

²⁴ Glosolalia es hablar en lenguas, signo de ser portador del Espíritu Santo en movimientos carismáticos.

²⁵ Taumaturgia es el don de sanar a las personas.

²⁶ Exorcismo es la práctica para expulsar los demonios, vistos como causa de disturbios en las personas.

Referencias bibliográficas

Obras de Jean-Pierre Bastian

Protestantismo y sociedad en México. México, CUPSA, 1983.

“Metodismo y clase obrera durante el Porfiriato”, en *Historia Mexicana* México, 1983, pp. 39-71.

“Dissidence religieuse dans le milieu rural mexicain”, en *Social Compass*. Lovaina, 1985, 32 (2-3), pp. 245-260.

“Para una aproximación teórica del fenómeno religioso protestante en América central”, en *Cristianismo y sociedad.* México, 1985, pp. 61-68.

“Metodismo y rebelión política en el estado de Tlaxcala, México, 1874-1920”, en *Memorias del I Simposio Internacional de Investigaciones Históricas sobre Tlaxcala.* México, Université Ibéroaméricaine, 1986, pp. 108-118.

“Religión popular protestante y comportamiento político en Guatemala y Nicaragua”, en *Revista Mexicana de Sociología.* México, 1986, 3, pp. 181-199.

“Itinerario de un intelectual popular protestante, liberal y francmasón”, en *Cristianismo y Sociedad.* México, 1987, 92, pp. 91-98.

Las sociedades protestantes en México, 1872-1911, un liberalismo radical de oposición al porfirismo y de participación en la revolución maderista. Thèse de doctorat en histoire, Centre d'études historiques, 2 tomos, México, El Colegio de México, 1987.

“Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz, 1877-1911”, en *Historia Mexicana* México, 1988, 37 (3), pp. 469-512.

“El paradigma de 1789, sociedades de ideas y revolución mexicana”, en *Historia Mexicana* México, 1988, 38(1), pp. 79-110.

“La estructura social de México a fines del siglo XIX y principios del XX”, en *Revista Mexicana de Sociología.* México, 1989, 51 (2), pp. 413-432.

Historia del Protestantismo en América Latina México, CUPSA, 1986 y 1990.

Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911. México, Fondo de Cultura Económica, 1989 y 1991.

Protestantes, liberales y francmasones, sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

- “El impacto de las sociedades religiosas no católicas en las regiones”, en *Balance y perspectivas de los estudios regionales en México*. Carlos Martínez Assad (ed.), México, UNAM, 1990, pp. 291-329.
- Amérique latine, 1492-1992, conquête, résistance et émancipation*. Genève, Labor et Fides, 1991.
- “Jacobinismo y ruptura revolucionaria durante el Porfiriato”, en *Journal of Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*. University of California, San Diego, 1991, 7(1), pp. 29-46.
- “Les protestantismes latinoaméricains, un objet à interroger et à construire”, en *Social Compass*. Lovaina, 1992, 39(3), pp. 327-376.
- “Fonction sociale et politique des hétérodoxies religieuses en Amérique latine”, en *Social Compass*. Lovaina, 1992, 39(4), pp. 543-551.
- “La fracture continuée. Amérique latine-Amérique du Nord, deux versions du christianisme”, en *Lumière et Vie*. Lyon, 1992, XLI (3), 208, pp. 53-64.
- “The Metamorphosis of Latin American Protestant groups, a socio-historical perspective”, en *Latin American Research Review*. Universidad de Nuevo México y Albuquerque, 1993/2, pp. 33-61.
- Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* (Traducción española de *Le protestantisme en Amérique latine, une approche socio-historique*, Labor et fides, 1994.) México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Protestant Educational Conceptions, Religious Ideology and Schooling Practices: Selected Papers*. Monographs Series in Education, N.º 22, Jean-Pierre Bastian y Rosa del Carmen Bruno Joffré, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1994.
- “Violencia, etnicidad y religión entre los Mayas de Chiapas en México”, en *Journal of Mexican Studies/Estudios Mexicanos*. University of California Press, verano de 1996, 12/2, pp. 301-314.
- La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- “Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine”, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*. París, 1997. 97 (enero-marzo), pp. 97-114.

- “L'impossible réforme. Les élites libérales à la recherche d'une modernité religieuse latinoaméricaine au XIXème siècle”, en *Caravelle. Cahiers du monde ibérique et lusitanien*. Toulouse, 1997, 67, pp. 89-101.
- “La dérégulation religieuse de l'Amérique latine”, en *Problèmes d'Amérique latine*. La Documentation française, Paris, enero-marzo 1997, 24, pp. 3-16.
- “Lumières et religion en Amérique latine: réforme religieuse et naissance d'un nouvel acteur social au XIXème siècle”, en *Social Compass*. Lovaina, 1997, 44/2, pp. 271-282.
- “Les protestantismes latinoaméricains: un détour pertinent pour la sociologie des protestantismes”, en *Le religieux des sociologues, trajectoire personnelle et débat scientifique*. Y. Lambert, G. Michelat y A. Piette, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 137-148.
- “El marcador sagrado: frontera interna y religión en América central y el sur de México”, en *Las fronteras del istmo. Fronteras y sociedades en el sur de México y América Central*. Philippe Bovin, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), 1997, pp. 325-333.
- “Los efectos sociales y políticos de la desregulación religiosa en México”, en *Eslabones*, Revista semestral de estudios regionales. México, julio-diciembre de 1997, N.º 14, pp. 16-27.
- Les protestantismes en lusophonie catholique, Lusotopie, Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*. J.-P. Bastian, F. Guichard, C. Messiant, Paris, Karthala, 1998.
- “De l'objet protestantisme aux marges des espaces lusophones”, en *Les protestantismes en lusophonie. Lusotopie, Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*. Paris, Karthala, 1998.
- “Le catholicisme concurrencé, déstabilisation de l'Eglise et des sociétés latino-américaines”, en *La Revue internationale et stratégique*. Paris, IRIS, 1998, 31, pp. 163-171.
- “Francmasones y protestantes en el movimiento revolucionario de la independencia cubana, 1895-1898”, en *La francmasonería española y el 1898*. Saragosse, Cehme, 1998.
- “La lucha por la modernidad religiosa y la secularización de la cultura en México durante el siglo XIX”, en *La historia de la Iglesia en México siglo XIX*. México, Condumex, 1998.

- “Efectos de doctrina y efectos de organización en la implantación y el desarrollo del protestantismo misionero en América Latina”, en *Religión e historiografía latinoamericana*. Hans Jürgen Prien, Fráncfort, Vervuert Verlag, 1998, pp. 61-70.
- “Protestantisme et comportement économique. La thèse weberienne à l’épreuve du Costa Rica”, en *Revue d’histoire et de philosophie religieuse*. Estrasburgo, 1998/4, pp. 350-367.
- Sekten und Religiöse Bewegungen. Fallstudie Costa Rica*. J.-P. Bastian et al., Fráncfort, 1999.
- “Los partidos políticos confesionales evangélicos y su relación con el Estado en América Latina”, en *Estudios Sociológicos*. México, 1999.
- “Les effets sociaux et politiques de la diversification religieuse de l’Amérique latine”, en *Ibero-Amerikanisches Archiv, Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte*. Berlín, enero de 1999, 25/1-2. J.-P. Bastian (editor).
- “Pentecostalism, market logic and religious transnationalisation in Costa Rica”, en *Pentecostalism and transnationalisation*. André Corten y Ruth Marshall, Londres, 1999,

Autores mencionados

- BASTIDE, Roger. “Sociologie des mutations religieuses”. En Georges BALANDIER, *Sociologie des mutations*. París, Anthropos, 1970, pp. 157-168.
- BAUBÉROT, Jean Jean-Paul WILLAIME. *Le protestantisme*. París, M.A. editions, 1987.
- BOURDIEU, Pierre (avec Loïc J.D. Wacquant). *Réponses*. París, Seuil, 1992.
- CARRASCO, Pedro. *Les cadres dirigeants baptistes latino-américains entre le croire et le pouvoir. Etude sociologique d’un processus d’épiscopalisation dans une société religieuse congrégationaliste en Amérique latine*. Tesis de Doctorado, Facultad de théologie protestante, Université de Strasbourg, 1988.
- FURET, François. *Penser la Révolution française*. París, Gallimard, 1978.
- HALÉVY, Elie. *A History of the English People in 1815*. Londres, Fisher Unwin, 1924.
- HOBBSBAWM, Eric J. *Labouring men. Studies in the History of Workers*. Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1964.

- LABOV, William. *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. Filadelpia, University of Pennsylvania Press, 1973.
- LALIVE D'ÉPINAY, Christian. *El refugio de las masas*. Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1968.
- _____. *Religion, dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chili*. Paris, Mouton, 1975.
- LAQUEUR, Thomas J. *Religion and Respectability, Sunday Schools and Working Class Culture, 1780-1850*. New Haven y Londres, Yale University Press, 1976.
- MARTIN, David. *Tongues of Fire, the Explosion of Protestantism in Latin America*. Londres, Basil Blackwell, 1990.
- MEYER, Jean. "Una historia política de la religión en el México contemporáneo". En *Historia Mexicana México*, 1993, XLII/3, pp. 711-744.
- STOLL, David. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, Berkeley University Press, 1990.
- THOMSON, Eric P. *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth, Penguin Book, 1968.
- TOURAINÉ, Alain. *La parole et le sang, société et politique en Amérique latine*. Paris, Odile Jacob, 1988.
- WILLEMS, Emilio. *Followers of the New Faith, Culture, Change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.