

Neopentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana

Diffuse Neopentecostalism: Evangelical Movements in Tijuana

Ramiro Jaimes Martínez

Universidad Autónoma de Baja California
México
rjaimesm@yahoo.com

Alethia Alejandra Montalvo González

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social (CIESAS) Occidente
México
alethiamontalvo@gmail.com

Resumen: El objetivo de este artículo es reflexionar sobre la utilidad de las categorías “pentecostalismo”, “carismáticos” y “neopentecostalismo” para estudiar el cambio religioso en México. Para alcanzarlo, se analizan la trayectoria y el impacto de dos movimientos evangélicos en el campo religioso de Tijuana, específicamente durante su etapa de formación. Por lo tanto, cabe preguntarse hasta dónde es posible asumir que el neopentecostalismo constituye una oleada del pentecostalismo y que se le puede explicar con base en criterios doctrinales y litúrgicos tan amplios como la teología de la prosperidad y los dones espirituales.

Dicho lo anterior se propone problematizar la categoría “neopentecostalismo” y limitar su utilización a las iglesias surgidas del movimiento carismático en las denominaciones pentecostales.

Palabras clave: movimientos religiosos; secularización; evangélicos; neopentecostalismo; pentecostalismo; carismáticos.

Abstract: *The purpose of this study is to reflect on the usefulness of categories such as “Pentecostalism,” “Charismatics,” and “Neo-Pentecostalism,” in order to study religious change in Mexico. To achieve this, we analyze both the trajectory and the impact of two evangelical movements in the religious field of Tijuana, specifically during their formative years. For this, one needs to ask to what extent it is possible to assume that Neo-Pentecostalism constitutes a wave of Pentecostalism that can be explained based on liturgy and doctrinal criteria so extensive as the theology of prosperity and the gifts of the spirit. Based on the preceding, the category of “Neo-Pentecostalism” is problematized and proposed to be used exclusively for churches which arose from the Charismatic movement within Pentecostal denominations.*

Keywords: *religious movements; secularization; evangelicals; neo-pentecostalism; pentecostalism; charismatics.*

El objetivo del artículo es revisar el uso de las categorías “pentecostalismo”, “neopentecostalismo” y “carismáticos” en los análisis del cambio religioso en México y América Latina. En un trabajo posterior se planteó una meta similar sobre la segunda de las categorías mencionadas, a partir de nociones sobre el origen del término, y se identificaron sus alcances y limitaciones, así como su relación con las teorías de la secularización (Jaimes, 2012a). En dicha ocasión se habló de la necesidad de historizar el término e identificar los supuestos sobre los que se construyen las categorías para el análisis de lo religioso, así como de introducir el factor temporal mediante el estudio de las trayectorias de las congregaciones.

Por otra parte, la revisión conceptual se realizó en forma esquemática y sin considerar con mayor detalle el “pentecostalismo”, a pesar de

ser la categoría central a partir de la cual se ha construido el llamado “neopentecostalismo”. Por lo tanto, en un inicio se propone profundizar el análisis sobre tales categorías, y en la segunda parte, un ejercicio comparativo de dos casos concretos en Tijuana, en los momentos en que los movimientos pentecostal y carismático llegaron a esta ciudad. Por tal motivo, se estudian las trayectorias de una congregación pentecostal catalogada como “clásica”, y otra que ha sido considerada por algunos autores como neopentecostal (Hernández, 2005).

Para empezar se eligió la Primera Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana (PIT), no sólo porque fue la primera congregación de este tipo en la ciudad fronteriza, formada a raíz de los movimientos pentecostales surgidos a principios del siglo XX, como el de Azusa en 1906, sino porque llegó a ser una de las iglesias más importantes de esta denominación en el país y uno de los motores de su acelerada expansión en Baja California entre las décadas de 1950 y 1980.¹ Para el segundo caso se seleccionó la Iglesia Evangélica San Pablo (IESP), actualmente una megaiglesia originada por el movimiento carismático metodista, ocurrido entre 1972 y 1986.² Debido a que no se han realizado investigaciones extensas sobre las instituciones eclesiales en México, fuera de estudios de caso, encuestas sociodemográficas sobre iglesias en ciertas áreas urbanas (Guadalajara, Ciudad de México, Aguascalientes) y trabajos basados en fuentes censales, no es posible decir con exactitud hasta dónde dichas iglesias son representativas, pero puede afirmarse que ambas tienen, y han tenido, influencia en la ciudad y en la región.³

¹ Para una revisión más detallada sobre la historia de los pentecostalismos en México y Estados Unidos se sugiere De la Luz 2010; Garma, 2004; Synan, 2006; Gaxiola, 2007; López, 1999.

² En este sentido puede decirse que en la literatura se habla de movimientos e iglesias de manera indistinta. Aquí planteamos la necesidad de reflexionar con mayor detenimiento sobre las implicaciones de ambos términos; de ahí la conveniencia de profundizar en los movimientos religiosos como movimientos sociales. Desde nuestro punto de vista, los movimientos religiosos, en cuanto procesos sociales, tienen una trayectoria que pasa por etapas de institucionalización diversas, aunque no necesariamente siguen estrictamente las tipologías sociológicas tradicionales de Troelscht, Yinger o Niebuhr.

³ Para los interesados en analizar los procesos de diferenciación religiosa, los dos casos presentados resultan reveladores, pues permiten observar la forma como interactúan las estructuras eclesiales y los sujetos ante movimientos religiosos que impactan en, por lo menos, dos dimensiones que conforman lo que usualmente se denomina “cambio reli-

Un problema de definición

Para autores considerados clásicos en el tema del cambio religioso en Latinoamérica, el pentecostalismo es el fenómeno religioso más importante del siglo xx (Lalive d'Epinay, 1968; Stoll, 2002; Bastian, 1997), por lo que resulta paradójica la indefinición de los diversos términos utilizados por la ciencia social para analizarlo, como “pentecostalismo”, “carismáticos” y “neopentecostalismo”. Para la mayoría de los estudiosos, los dos últimos son prácticamente sinónimos (Fanning, 2009).

Otros autores han presentado variantes del mismo supuesto y afirman que la renovación carismática era un elemento de los procesos de pentecostalización (Brusco, 1995, p. 29), así que puede decirse que ambos movimientos son vistos como una continuidad, pero al mismo tiempo se les reconocen diferencias eclesiológicas, teológicas e identitarias (Schäfer, 1992). Una postura similar la adoptan estudiosos que hablan de una cristiandad pentecostal-carismática (Poloma, 1997; Robbins, 2004; Anderson, 2010). Esta perspectiva cobró impulso desde la década de 1980, y postula la continuidad entre pentecostales clásicos, neopentecostales, carismáticos y neocarismáticos o *Third Wavers*.⁴ Todos estarían unidos, a pesar de sus muchas diferencias, en función de un carácter, una teología y un *ethos* pentecostal, resumido en la centralidad de la experiencia del Espíritu y la práctica de sus dones (Anderson, 2010).

Un segundo problema ha sido su aplicación generalizada en diversos contextos nacionales sin aclarar las diferencias implícitas entre Estados Unidos, donde surgieron estos movimientos y fueron acuñados los

gioso”: la movilidad de adscripción de diversos sectores sociales y las transformaciones de las representaciones y organizaciones religiosas. Aunque no es el tema de este trabajo, es posible pensar que en un campo religioso de reciente formación como el de Baja California, la diferenciación de las instituciones estudiadas parece relacionarse tanto con la presencia de nuevas ofertas religiosas como con la imposibilidad de éstas de controlar el capital religioso y los otros ámbitos de la vida de los creyentes.

⁴ Según Poloma, el pentecostalismo es un movimiento religioso, aunque sumamente diverso, que incluye a los pentecostales clásicos (inicios del siglo xx), los neopentecostales o carismáticos (de las décadas de 1960 y 1970), y los adherentes de la tercera ola (década de 1980), que consiste en otras facetas de los movimientos de reavivamiento surgidos en el mundo. Reconoce la autora que estas distinciones son heuristicamente arbitrarias debido a que el movimiento pentecostal se transforma rápidamente, por lo que no es posible decir que las características que las sustentan se mantengan funcionales.

términos, y cada país de América Latina (Schäfer, 1992; Stoll, 2002). De esta forma, es posible encontrar en México trabajos que analizan los movimientos carismáticos o neocarismáticos con la categoría “neopentecostalismo”, utilizada por Silveira (2000) para el caso específico de la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD).

Una tercera limitación es el desfase entre las herramientas analíticas y los procesos sociales que describen, pues éstos se mueven y transforman con mayor rapidez que nuestros recursos conceptuales, los cuales son prácticamente los mismos que aparecieron en las décadas de 1980 y 1990, y que a su vez están basados en las categorías que los teólogos y los propios actores religiosos habían empleado desde la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, puesto que el término *carismático* data de la década de 1960, y los procesos religiosos se han dinamizado en sociedades globalizadas, podríamos esperar cierta inadecuación de las herramientas conceptuales. De ahí que se recurra a “neocarismático”, categoría surgida en 1970 y asociada a la llamada tercera ola del pentecostalismo, que designa iglesias independientes que reivindicaban el uso de dones, pero rechazaban la etiqueta de pentecostales o carismáticos (Robbins, 2004; Schäfer, 1992; Silveira, 2000).

Por lo tanto, el “neopentecostalismo” y el “pentecostalismo” parecen insuficientes para englobar tantos y tan variados movimientos e instituciones religiosas. En cierta forma lo que presenta esta tesis es un pentecostalismo y un neopentecostalismo sin adjetivos y, por lo tanto, difusos. Aunque para la teología y las instituciones religiosas resulte útil fundamentar sus categorías en el estudio de doctrinas y prácticas religiosas, puede ser que para las ciencias sociales sea necesario complementarlas con elementos adicionales. De hecho, aunque pentecostales y carismáticos enfatizan la acción del Espíritu Santo, es evidente que lo hacen de diferentes maneras, lo cual también podría ser interpretado como una ruptura, suficiente para considerarlos como procesos sociorreligiosos diferenciados (Jaimes, 2007, pp. 12-13).

I. Pentecostales, carismáticos y neopentecostales

Considerando lo anterior, discutiremos cómo se ha definido a pentecostales, carismáticos y neopentecostales como movimientos e instituciones

religiosas. Entendemos por movimientos religiosos las acciones colectivas organizadas por diversos agentes sociales con objetivos, estrategias y motivaciones parcial o exclusivamente religiosos. Es decir, que recurren preponderantemente a símbolos, discursos y mensajes referidos a una tradición identificada con un sistema de creencias relacionadas con lo sagrado y lo trascendente, que las sociedades industriales modernas han clasificado como “religión”. En este sentido no consideramos el pentecostalismo-carismático como una continuidad y un movimiento religioso con diversas facetas, sino como movimientos con trayectorias, temporalidades y agentes diversos, con motivaciones y estrategias propias y diferenciadas en aspectos específicos. Dicha diferenciación sería especialmente visible en sus etapas iniciales, pero eso no quita que comparten elementos con movimientos anteriores o posteriores, sean o no identificados por los sujetos como pentecostales.

Por lo tanto, es importante reiterar que esto no significa que las trayectorias no se vuelvan a cruzar en etapas posteriores, como de hecho ocurre y es parte del argumento de este trabajo. Sin embargo, aun cuando suceden este tipo de reordenamientos, es posible identificar elementos y procesos que pueden interpretarse más como rupturas que continuidades. Para efectos analíticos, la diferencia entre una postura y otra depende en última instancia de la perspectiva del observador. En este sentido, sostenemos que resulta más útil considerar a tales grupos como movimientos diferenciados y no como uno solo.

Pentecostalismo: la religión de la precariedad

En el ámbito académico se acepta que el pentecostalismo es un movimiento religioso surgido en Estados Unidos, desde donde se esparció al mundo gracias a la acción de grupos autóctonos y la labor misionera. De ambas formas enfatizaba el Bautismo del Espíritu y en sus primeros decenios fue particularmente acogido por clases subalternas (Lalive d'Epinay, 1968, p. 26; Silveira, 2000; Bastian, 1997).

En la literatura latinoamericana la categoría se construyó con tres dimensiones principales: clase social, doctrinal-litúrgica y función social. La clase social fue, desde los primeros trabajos entre las décadas de 1960 y 1990, uno de sus rasgos centrales. Autores como Lalive d'Epinay (1968) y Bastian (1997) destacaron que era una religión de la pobreza, tanto en

contextos rurales como urbanos. Sin embargo, esa marca distintiva puede replantearse, pues las congregaciones de las denominaciones pentecostales han visto cierta movilidad social entre sus miembros, especialmente a partir de la década de 1970 (Gaxiola, 2007). De hecho, generalizar el pentecostalismo como una religión de marginados tampoco es exacto, pues desde finales de la década de 1990 se ha documentado que no siempre son los más pobres de las clases subalternas los que conforman los sectores militantes de estas iglesias (Jaimes, 2001).

El otro rasgo central fue el Bautismo del Espíritu indicado por la *glosolalia*, prácticamente la única innovación teológica del pentecostalismo. La conceptualización de éste se ha apoyado sobre todo en el aspecto doctrinal-litúrgico y en el ejercicio de dones extáticos, y los ha asociado con la noción de teología oral y elementos mágicos (Bastian, 1997). Es decir, se difundió la imagen de una religión de la experiencia y las emociones, alejada de la teología sistemática de las denominaciones históricas. Si bien al creyente pentecostal no se le exigía saber mucho sobre teología, y basaba su fe en sentimientos y expresiones emocionales, es discutible que éste fuera el caso de algunos de los líderes de esos movimientos. Incluso en sus etapas iniciales, hubo individuos que por su formación tuvieron un conocimiento más profundo de las implicaciones teológicas de sus avivamientos.⁵ Además, la organización denominacional pentecostal implica una teología sistematizada en credos y ordenanzas.⁶

En cuanto a la función social, se señalaba la relación entre los efectos de una modernidad latinoamericana que excluía a grandes sectores de la población y un pentecostalismo que los proveía de sentido y pertenencia. Es decir, se trataba de una opción religiosa que reconstruía la comunidad disuelta por la modernización, la urbanización, la migración campo-ciudad y la informalidad del empleo (Bastian, 1997). Por lo tanto, como objeto de investigación se construyó como un movimiento religioso de

⁵ Parham y Seymour en Estados Unidos, Hoover en Chile, así como Rubén Ortega en México. Ortega fue un ministro metodista que se convirtió al pentecostalismo y uno de los primeros pastores en la iglesia de Villa Aldama, la congregación iniciada por Romana Carbajal de Valenzuela, que fue uno de los grupos que dieron origen a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ) (Gaxiola, 2007, p. 143).

⁶ Posiblemente sin el refinamiento ni complejidad de los católicos o protestantes históricos, pero lo suficientemente escritural para dejar de pensar que sólo eran teólogos de la experiencia (Gaxiola, 2007, p. 49).

tradición protestante, entusiasta y extático, particularmente atractivo para marginados y desarraigados.

Aunque en un plano secundario los autores señalaron otras características, en general no hicieron referencia al tipo de organización religiosa ni a elementos históricos. Se observó que los pentecostales tenían denominaciones, pero no se profundizó en este aspecto (Lalive d'Epinay, 1968). Es decir, no se reconoció una jerarquización fundamentada en la distinción clero-laicos.⁷ Sin embargo, sin dicha distinción y sin teología sistematizada no hubiera sido posible el funcionamiento de las denominaciones. La revisión de los cronistas pentecostales y los recientes trabajos de una nueva generación de historiadores relativiza la imagen de iglesias sin jerarquías, por lo menos para el caso de México (De la Luz, 2010, pp. 20, 21, 23).

En suma, los pioneros del estudio sobre el pentecostalismo dejaron la impresión de que se trataba de un movimiento religioso poco institucionalizado, eminentemente popular y con carácter contracultural (Bastian, 1997). No obstante, se debe tener presente que los procesos de institucionalización en las denominaciones e iglesias pentecostales debieron iniciarse mucho antes de la década de 1960, por lo que posiblemente se hayan sobredimensionado tales características para presentarlas como un rompimiento radical con el protestantismo histórico.

Autores como Evgenia Fediakova (2002) afirman que debe matizarse la generalización hecha por Lalive del pentecostalismo como “refugio de las masas”, pues muchas de las denominaciones del pentecostalismo clásico han visto varias transformaciones desde que, en 1968, se construyó el perfil de la anomia y la precariedad. En el caso chileno, algunas iglesias pentecostales han roto la marginación social y simbólico-espiritual y participan en el ámbito político buscando una mayor relación entre su visión evangelizadora y las aspiraciones de las sociedades modernas.

Así pues, es probable que pensar el campo religioso con categorías asociadas a la estructura denominacional, con aspiraciones de institu-

⁷ Para algunos autores, el pentecostalismo es una religión del tipo secta que, en contraste con la rígida estructura de clases en Latinoamérica, no se organiza en jerarquías ni los creyentes están separados por una autoridad específica (Lalive d'Epinay, 1968, p. 13; Bastian, 1997, pp. 191, 200; Willems, 1967, p. 186).

ciones totales como el pentecostalismo clásico, resulte más un obstáculo para captar los cambios. En ese sentido, las tesis de la continuidad pentecostal y del pentecostalismo global pueden ser formas de reconstrucción de una imagen de homogeneidad impulsada por movimientos que en su momento pretendieron lograr la unión ecuménica sobre el cristianismo protestante. Tanto en el protestantismo histórico como en el pentecostalismo de Azusa, a inicios del siglo xx, y más recientemente los “neocarismáticos”, la idea de la unidad evangélica por encima de la fragmentación eclesial y denominacional ha sido representada como una condición necesaria para el ansiado avivamiento.⁸ Por lo tanto, pastores, teólogos, investigadores, seminarios y centros de investigación confesionales podrían reflejar la noción en la forma como se representan los procesos sociorreligiosos. Finalmente, la tesis de la continuidad también reflejaría la traspolación de categorías surgidas en Estados Unidos, pero que, al aplicarse en el campo religioso mexicano, no toma en cuenta las diferencias que necesariamente existen entre las estructuras eclesiales de ambos países y sus relaciones con su sociedad, como es el caso con el término “evangélicos” que se comenta más adelante.

Neopentecostalismo difuso, clases medias y teología de la prosperidad

En la década de 1960 los neopentecostales en Estados Unidos fueron identificados como personas con mentalidad pentecostal que no abandonaron las denominaciones evangélicas y en las que promovieron una renovación espiritual (Silveira, 2000; O'Connor, 1974). Algunos teólogos e historiadores estadounidenses que subrayan la continuidad neopentecostales-carismáticos prefieren este último término para referirse al movimiento. En general, entre los rasgos doctrinales distintivos de los neopentecostales se señalaba que reconocían la autoridad de la Biblia,

⁸ En 1910 la prensa metodista de la Ciudad de México promovió el trabajo ecuménico de las denominaciones protestantes para lograr un avivamiento que provocara su expansión exponencial (Jaimes, 2012b). La misma idea animaba a los evangelistas del movimiento de santidad en Estados Unidos, que fue incorporada en ese experimento relativamente exitoso de la calle Azusa en 1906. En 1925 Frank Bartleman, evangelista que trabajó con William Seymour en Azusa, esperaba que una consecuencia del movimiento pentecostal fuera la unidad del cristianismo en el Espíritu Santo. Finalmente, el mismo deseo ha sido expresado por los llamados neocarismáticos y sus megaiglesias.

adoptaban posturas como la actitud evangélica, el renovacionismo, cierto ecumenismo,⁹ y buscaban la unidad de la experiencia carismática a través de las fronteras denominacionales (Fanning, 2009, p. 8).

Los elementos que definieron a los pentecostales en los primeros años tenían que ver con la clase social y las formas teológicas y rituales, y en el caso de los neopentecostales se siguió un patrón similar. Sin embargo, a diferencia del pentecostalismo, no ha tenido rasgos tan definidos, y desde sus inicios ha sido de difícil aprehensión. No obstante, se aprecian elementos teológicos, perfil social, organización, historia, y otros, como la orientación política.

En función de los elementos teológicos, se ha definido el neopentecostalismo como una tradición religiosa protestante o evangélica que fusiona doctrinas pentecostales y reformadas con la llamada “teología de la prosperidad”, con especial énfasis en la sanidad, la guerra espiritual y el exorcismo (Silveira, 2000, p. 27; Hernández, 2002, p. 32; Mariano, 1996, p. 26), pero, a diferencia del pentecostalismo clásico, se considera a los nuevos pentecostales como doctrinalmente abiertos, menos “alejados” del mundo y no tan centrados en el Bautismo del Espíritu, ni en la glosolalia ni en la escatología premilenarista (Mariano, 1996, p. 26; Silveira, 2000, p. 27; Schäfer, 1992, p. 62). Por lo tanto, aparentemente sería difícil encontrarles un canon de creencias distintivo.

No obstante, predominan los intentos por definirlos a partir de la dimensión doctrinal. Es el caso de autores como Ricardo Mariano (1996), que señaló como rasgos centrales la guerra espiritual, la teología de la prosperidad y la flexibilización de usos y costumbres. Sin embargo, su clasificación ha resultado difícil de aplicar en otros países de América Latina, asumiendo que en Brasil haya funcionado.¹⁰ Según Pablo

⁹ Debemos anotar que el ecumenismo que promueven no tiene mucho que ver, al parecer, con el movimiento teológico liberal iniciado en el siglo XIX por estudiantes y profesores universitarios y renovado después de la Segunda Guerra Mundial, como la Oxford Inter-Collegiate Christian Union (OICCU) y la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIEE o IFES por sus siglas en inglés), y que actualmente impulsan organizaciones como el Concilio Mundial de Iglesias, rechazado en Tijuana por algunas iglesias identificadas como carismáticas o neopentecostales (Ortiz, 2012, pp. 48-53).

¹⁰ Uno de los pocos trabajos que cuestiona el concepto “neopentecostalismo” es el de Gerson Leite de Moraes (2010, pp. 1-19), que argumenta que es más un obstáculo que un

Semán (2005, p. 74), en Argentina sólo dos iglesias se aproximan a ese modelo.¹¹

De hecho, hay demasiadas diferencias entre la forma más conocida de esa teología (la Iglesia Universal del Reino de Dios) y las doctrinas que reglamentan las actitudes de los creyentes respecto a las riquezas en otras iglesias evangélicas. Por lo tanto, no se niega que la religión forje actitudes y disposiciones en los individuos que los orienten en la vida social, lo discutible es que esa tarea la realice “una” teología o evangelio de la prosperidad, que ésta se encuentre sólo en cierto tipo de iglesias y que la tendencia *coaching* y mercadotécnica de algunas de ellas sea suficiente para generalizarlo como su marca central.

Possiblemente el uso, y en ocasiones el abuso, de los tipos ideales ha llevado a un problema metodológico con repercusiones teóricas y prácticas que convendría revisar someramente. Cuando en 1997 el importante trabajo de Leonildo Silveira (2000) salió a la luz, dejó claro que recurría a un tipo ideal, el neopentecostalismo *iurdano*, para estudiar las peculiaridades y características de esta agrupación específica. Sin embargo, al parecer, se hizo extensivo a todos los casos en América Latina, de manera que se habla del neopentecostalismo sin adjetivos, como si fuera un movimiento homogéneo o con un liderazgo visible, o como si tuviera un *corpus* doctrinal y organizativo equiparable a una denominación o una iglesia nacional.

En la práctica, el término se aplica a agrupaciones tan diversas que podrían elaborarse uno o varios diccionarios taxonómicos con los apellidos de los neopentecostalismos desde México hasta Chile. Pero sería inviable adjetivar a cada grupo que presente algunos de los rasgos considerados prototípicos, y si lograra realizarse, cabría preguntarse el propósito sin una orientación teórica clara. En este sentido, desde hace décadas se ha acusado a la sociología de la religión de centrarse en las especificidades de las instituciones religiosas, de un escaso rigor teórico-metodológico

recurso para el análisis, pues ya no refleja la situación actual del pentecostalismo brasileño. Él propone utilizar el término “transpentecostalismo”.

¹¹ Semán ha aconsejado mayor cautela al aceptar una teología de la prosperidad, pues los que suponemos campeones del neopentecostalismo, como Carlos Annacondia, no comulgan, por lo menos en su discurso, con la construcción conceptual que designamos como tal (Semán, 2005, p. 74).

y de llenar este vacío con suposiciones e impresiones tácitamente aceptadas (Luckmann, 1973, pp. 28, 31). Posiblemente la confianza exagerada en tipos y metáforas propicie tal situación, por lo que resultaría útil un constante contraste entre nuestras herramientas conceptuales y la observación directa (Silveira, 2000, pp. 18, 21).

Una de las metáforas que Silveira revisó fue la conocida como las tres oleadas pentecostales, asociada a la tesis de la continuidad pentecostal-carismática. Sobre ésta sostenemos que no tiene la rigurosidad teórica ni la evidencia empírica para justificar su reiterada mención en la producción del fenómeno religioso y, por lo tanto, no debería utilizarse sin argumentación previa.

Esta metáfora distingue tres oleadas: 1) Primera onda, el pentecostalismo clásico a inicios del siglo xx. 2) Pentecostalismo de segunda onda o de cura divina, entre las décadas de 1950 y 1970. 3) Neopentecostalismo o pentecostalismo autónomo (Silveira, 2000, pp. 18-19; Bahamondes & Nelson, 2013, p. 182). Silveira reconoce que el problema con la tipificación por oleadas es que las características se cruzan en las diversas tipologías. Por ejemplo, los pentecostales de la primera onda (Asambleas de Dios) y de la segunda (Evangelio cuadrangular) ya tienen rasgos que la IURD (tercera onda) sólo se limitó a desarrollar (Silveira, 2000, p. 19).

Según Silveira, fue Peter Wagner¹² quien formuló la metáfora, y posiblemente una de las primeras ocasiones en que la mencionó fue en una entrevista de 1983 para la revista *Pastoral Renewal*,¹³ donde Wagner no se refería directamente al pentecostalismo, sino a la Tercera Ola del Espíritu

¹² Teólogo y académico del Seminario Fuller, impulsor del “iglerecimiento”, la guerra espiritual, el movimiento de reforma apostólica y la cartografía espiritual.

¹³ Indudablemente, la idea de las oleadas surgió en la teología estadounidense y quizás Wagner solamente la reformuló con base en otras metáforas que ya circulaban. Una de ellas es la de Henry van Dusen, que en 1958 era profesor en el Seminario Teológico Unión de Nueva York y líder de la iglesia presbiteriana. Reconoció que lo que él identificaba como la Tercera Fuerza de la Cristiandad (adventistas, pentecostales, testigos de Jehová, Iglesia del nazareno) era un movimiento de los vástagos del protestantismo estadounidense. Además, contrario a la opinión de las iglesias del *mainline*, afirmaba que no eran, en realidad, “sectas marginales”. Aunque eran diferentes entre sí, compartían el deseo de regresar al cristianismo primitivo, al impulsar una práctica centrada en la interpretación literal de las Escrituras, de tendencia conservadora y destacando una relación personal con la divinidad, libre del ritualismo de las iglesias y las denominaciones establecidas y generalmente centradas en los dones del Espíritu Santo (Dusen, 1958, pp. 122-124).

Santo, conocida también como Renovación Neocarismática. Por lo tanto, aunque diferenciaba claramente entre pentecostalismo y el movimiento carismático en iglesias evangélicas y en el catolicismo, presentaba al Espíritu Santo como común denominador (Perotta, 1983, p. 165).

Esta situación obliga a conceptualizar los movimientos religiosos más allá de los rasgos doctrinales y litúrgicos. Es decir, puesto que los elementos doctrinales circulan en el campo religioso con relativa libertad a pesar de las barreras teológicas e identitarias de las iglesias, no deben ser los únicos referentes de análisis para las ciencias sociales.¹⁴ Por eso se observa cómo iglesias que se consideran a sí mismas pentecostales, adoptan formas litúrgicas y doctrinales atribuidas generalmente a los carismáticos, o incluso desplazan a un lugar secundario las manifestaciones de la glosolalia como señal del Bautismo del Espíritu.¹⁵

En segundo lugar, se observan los elementos de clase social. Este punto es particularmente interesante, aunque se ha tratado sin la suficiente profundidad. También es un aspecto problemático para la continuidad pentecostal-carismática, porque más allá de lo doctrinal compartido, no se han dejado claros los vehículos de transmisión de una religiosidad de marginados a individuos de clases medias y altas. No obstante, el perfil clasemediero del neopentecostal se ha convertido en uno de sus elementos distintivos (Hernández, 2002, p. 241; Masferrer, 1998, p. 9).

Así como debe tomarse con cuidado la generalización del pentecostalismo respecto a la marginación, lo mismo procede con el perfil social de los neopentecostales, pues es posible caer en la esencialización de ciertas características y reducirlas a clichés.¹⁶ Otros rasgos, como la utilización de medios de comunicación (Bastian, 1997, p. 136) como parte de las

¹⁴ Es importante tener en cuenta lo variable y fluido que pueden ser los elementos religiosos para un sujeto. Por ejemplo, algunos “laicos” con ciertos cargos pueden cambiar las reglas del juego en el campo religioso y lograr incluso readaptar variadas formas litúrgicas en una congregación (Montalvo, 2016).

¹⁵ Sobre este punto, pastores de iglesias pentecostales independientes en Tijuana (que además tienen centros de rehabilitación) se muestran tan abiertos y flexibles como los de las megaiglesias San Pablo y La Arena, considerados por los especialistas como neopentecostales.

¹⁶ La compleja relación entre clase social y religión sólo permite generalizaciones con precauciones. Si bien se percibe cierta inclinación religiosa de una clase social, no es una relación lineal.

herramientas de las organizaciones religiosas, tampoco indican necesariamente que se trate de neopentecostales.¹⁷

En tercer lugar, se ha hecho referencia a elementos de organización eclesial, pero tampoco hay mucha información. Algunos autores sólo mencionan que estas iglesias muestran gran variedad en sus formas de organización, que combinan formas de gobierno episcopal con congregacional que centraliza el poder en figuras como el obispo y el apóstol (Silveira, 2000, pp. 19, 47). Otros añaden que tienen cierta tendencia a la organización de congregaciones independientes, algunas de membresía considerable (megaiglesias), cuya autoridad central es el pastor auxiliado por un consejo de ancianos (Hernández, 2002, p. 32; Jaimes, 2007).

Lo anterior implicaría un rompimiento con la organización denominacional y el gobierno congregacional del protestantismo histórico, y estaría conforme a la aparente centralidad de la tendencia autonómica en las llamadas iglesias neopentecostales y carismáticas (Silveira, 2000, p. 18). Aunque grandes organizaciones religiosas consideradas neopentecostales, como Amistad Cristiana en México, aparentan cierta organización denominacional, en su interior se manejan con alto grado de autonomía. En este sentido, el fenómeno de las megaiglesias es otra tendencia organizacional, usualmente atribuida a las iglesias neopentecostales y neocarismáticas, que bien valdría la pena explorar. Sin embargo, posiblemente tal asociación tampoco sea de ninguna manera evidente,¹⁸ pues aproximadamente 46% de las megaiglesias estadounidenses pertenecen a una denominación (Bird & Thuma, 2011, p. 6).

En cuarto término están los elementos históricos o las trayectorias eclesiales que constituyen, probablemente, una de las mayores carencias respecto al estudio de estos grupos y del protestantismo en América Latina. Aunque hay obras de perspectiva general sobre las historias protestantes y evangélicas latinoamericanas, en realidad ha sido un aspecto poco explorado. No obstante, el que los historiadores no hayan

¹⁷ Por ejemplo, es el caso de la IAFCJ en Tijuana, que en 1968 contaba con un programa radial (López, 1999, p. 92).

¹⁸ En México es posible encontrar megaiglesias dentro de una denominación, en la cual tienen un tratamiento especial, pues se toleran movimientos religiosos como el carismático, aunque en forma controlada, como también ocurre en el catolicismo. Es el caso de algunas congregaciones en la Iglesia Metodista que reúne características de una megaiglesia, o en la Convención Bautista de México.

profundizado en estos temas no es impedimento para que los especialistas de otras disciplinas incorporen las dimensiones de temporalidad y cambio en la construcción de sus categorías analíticas.

En este sentido, historiadores de la tradición estadounidense de estudios religiosos, como Vynson Synan (2006) y Margaret Poloma (1997), entre otros, han proporcionado la información sobre la que directa o indirectamente sociólogos y antropólogos elaboran sus respectivas concepciones sobre las raíces del pentecostalismo latinoamericano. A partir de éstas, los investigadores del fenómeno religioso hemos construido nuestras categorías analíticas, por lo que esta apropiación tiene una gran importancia.

Sin embargo, en líneas generales se identifican algunas limitaciones en esta operación:

- 1) Sociólogos y antropólogos hemos tendido a esquematizar demasiado los procesos y sujetos históricos retratados en esas obras. Generalmente sólo se han distinguido entre protestantes históricos, pentecostales-neopentecostales (carismáticos incluidos) y paraprotestantes (testigos, mormones y adventistas), sin cuidar demasiado identificar corrientes doctrinales como evangelicismo, fundamentalismo, premilenialismo, dispensacionalismo, o movimientos como el de Santidad, la Lluvia Tardía, Señales y Milagros, Mapeo Espiritual, entre otros.
- 2) Aunado a lo anterior, se ha realizado la apropiación de conocimiento sin sentido crítico de estas fuentes. Aparentemente, se han considerado como datos sin necesidad de verificación, sin revisar fuentes, orientaciones e intereses de los autores. Además de historiadores, Synan, Hollenweger, Menzies, Burgess y McGee son o fueron ministros religiosos o teólogos pentecostales, mientras que Poloma es socióloga y creyente pentecostal. Si bien dicha condición no es motivo para atribuirles *a priori* falta de objetividad,¹⁹ es posible pensar en una preferencia individual por impulsar una visión homogénea sobre lo que han representado como el fenómeno pentecostal-carismático.²⁰

¹⁹ Al contrario, conocer el proceso “desde dentro” puede haber resultado no sólo una motivación personal, sino una lectura interna muy difícil de lograr para un no creyente.

²⁰ Esta relación entre la historiografía protestante y la militancia confesional también

En esta década se han propuesto una serie de categorías para reemplazar o matizar el término “neopentecostalismo”, especialmente variando el prefijo: postpentecostalismo (Mansilla, 2017), transpentecostalismo (Moraes, 2010) o bien enfatizando alguno de sus elementos constitutivos, como pentecostalismo de clase media (Koehrsen, 2017). En todos estos casos se mantiene el supuesto de la continuidad pentecostal.

Finalmente, habría que estudiar qué tanto del énfasis en la continuidad de un pentecostalismo carismático global responde a una construcción de la memoria colectiva desde las instituciones religiosas y educativas pentecostales, especialmente en Estados Unidos.²¹ Aunque se puede confiar en el profesionalismo de los científicos sociales, debe considerarse que las instituciones religiosas tienden a condicionar en diversos grados la labor de los investigadores creyentes (Garma, 1997).

- 3) En este sentido, uno de los parámetros centrales de interpretación deben ser las diferencias regionales, locales y temporales de los movimientos evangélicos fuera de Estados Unidos. Dos autores que han establecido este punto son Stoll (2002, p. 18) y Schäfer (1992), quienes han señalado los distintos sentidos que se dan a las mismas categorías de autoadscripción utilizadas por los evangélicos latinoamericanos y los estadounidenses. Mientras que en Estados Unidos designan a iglesias fundamentalistas, conversionistas y ligadas políticamente a la derecha religiosa, en México y Latinoamérica en general se refieren a iglesias y creyentes de tradición protestante y no católica.

La ambigüedad carismática

A diferencia de Estados Unidos, donde se prefiere este término al de “neopentecostales”, en América Latina casi no se utiliza más que para

se observa en América Latina con historiadores creyentes, como Pablo Deiros y Jean Pierre Bastian.

²¹ Toda institución tiene necesidad de construirse una visión oficial y legítima de su trayectoria. El interés en celebrar el centenario del avivamiento de la calle Azusa como punto de arranque del movimiento pentecostal carismático global podría entenderse como el uso de la memoria por parte de denominaciones y centros de educación e investigación confesionales.

designar su vertiente católica. Sin embargo, los carismáticos fueron definidos como grupos pertenecientes a clases sociales medias y altas, que tienen diferentes formas de vincularse a las experiencias del Espíritu Santo, y que no enfatizan la glosolalia como prueba del Bautismo del Espíritu (Silveira, 2000). Entre 1950 y 1970 se generalizaron los informes sobre miembros de iglesias del *mainline* protestante en Estados Unidos que habían adoptado el uso de dones espirituales al estilo pentecostal. Algunos historiadores afirman que en 1960, en Van Nuys, una comunidad californiana cercana a Los Ángeles, nació propiamente el movimiento carismático. Específicamente en Saint Mark, una iglesia episcopal a cargo del pastor Dennis Benett (Synan, 2006, p. 184; Schäfer, 1992, p. 67). Otros lo fechan con anterioridad, en 1958 en Monterrey Park, California, entre episcopales y luteranos (O'Connor, 1974, p. 23).

Para Schäfer, los neopentecostales son la expresión del movimiento carismático dentro de las denominaciones del pentecostalismo clásico, cuyas primeras manifestaciones aparecieron alrededor de 1951.²² Los carismáticos, el movimiento promovido por pastores y laicos, específicamente de clases altas y medias, predominantemente blancos, que buscaban una religiosidad centrada en el Espíritu Santo pero no quisieron integrarse a una iglesia pentecostal ni salir de sus denominaciones de origen (Synan, 2006, p. 9; Schäfer, 1992, pp. 54, 55). Es decir, por diferencias de clase, por carencia de espacios de participación o por identificación con sus iglesias promovieron la renovación dentro de las denominaciones del *mainline* protestante. En este sentido, lo que se observa es que, tomando dichas distinciones, los carismáticos impulsaron un movimiento religioso que buscaba adaptar un entusiasmo religioso similar al del pentecostalismo clásico, hasta ese momento estigmatizado como característico de clases sociales y étnicas marginales, con creencias y prácticas de la religión denominacional junto con innovaciones doctrinales, litúrgicas y eclesiológicas.

En suma, los neopentecostales serían la expresión carismática en las denominaciones del pentecostalismo clásico, mientras que los carismáticos lo serían en las denominaciones e iglesias cristianas, católicas y protestantes (Schäfer, 1992, pp. 64-65). Por supuesto, sería importante

²² Específicamente con la organización de Demos Shakarian, Fraternidad de Hombres de Negocios del Evangelio Completo (Schäfer, 1992, p. 66).

esclarecer si al realizar esa adaptación hay un rompimiento o continuidad entre pentecostalismo y movimientos carismáticos. Sin embargo, aun asumiendo que la continuidad fuera la nota dominante, el argumento de este trabajo es que tal perspectiva se ha elaborado deficientemente, mientras que la ruptura no se ha abordado como opción. Con lo observado hasta el momento en ambas tendencias, lo más probable es que, en algunos casos, domine la continuidad y en otros el rompimiento.

Lo cierto es que, al igual que con el pentecostalismo, el movimiento carismático comenzó por una serie de “brotes” de renovación en diferentes espacios del campo religioso estadounidense y de sus extensiones evangélicas en otros países.²³ Tampoco hubo en este caso un liderazgo único e indisputado, sino una diversidad de cabezas con influencia local o regional, pero, a diferencia de los pentecostalismos, los primeros movimientos carismáticos no adoptaron una organización denominacional ni sus estandartes doctrinales y rituales, especialmente aquellos que funcionaban como referentes de identidad de las denominaciones. De esta forma, marcas identitarias como el Bautismo del Espíritu del pentecostalismo clásico, indicado por la glosolalia, fueron relativizadas hasta considerarlas uno más de los dones. Lo mismo podría decirse de doctrinas y prácticas de las denominaciones del *mainline* protestante, como el bautismo, la cena del Señor, la himnología, la predicación y la profesión pública de fe.

Como se aprecia, las categorías “pentecostal”, “neopentecostal” y “carismáticos” se han utilizado, salvo excepciones, en forma ambigua, y se suele pasarlas por alto en favor de una visión global del pentecostalismo. Incluso se diría que su aplicación discrecional genera más interrogantes que certezas cuando se pretende utilizarlas para enfrentar casos concretos locales. Finalmente, se sugiere que este tipo de licencias ha sido apoyado por el uso poco riguroso de metáforas que, en cierto sentido, suele guiar y en ocasiones sustituir tanto la reflexión teórica como la investigación empírica. En el siguiente apartado se analiza la trayectoria de los movi-

²³ Por lo tanto, se trata de movimientos religiosos dentro de estructuras denominacionales y eclesiales, tanto en el caso pentecostal como en el carismático (y, de hecho, en el resto de los movimientos que se originaron en forma paralela o posterior). De allí que tenga sentido definir qué se entiende por movimiento religioso y revisar el modelo secta-iglesia-misticismo de Troeltsch, pues a partir de éste se han estudiado tradicionalmente los movimientos en las religiones cristianas, como un continuo institucionalización-desinstitucionalización.

mientos evangélicos en Tijuana, una ciudad fronteriza del norte de México, buscando precisamente que la dimensión temporal funcione como puente entre las categorías analíticas y la investigación.

II. Los movimientos pentecostales y carismáticos en Tijuana: el caso de la Primera Iglesia de la IAFCJ y de la Iglesia Evangélica San Pablo

Para analizar las trayectorias de la Primera Iglesia de Tijuana (PIT), perteneciente a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (IAFCJ), y de la Iglesia Evangélica San Pablo en Tijuana, se tendrá en mente las definiciones de pentecostalismo clásico y de neopentecostalismo elaboradas en México y en América Latina. En este sentido, se pondrá especial atención en dos nociones que se han generalizado como marcas de identificación de estas manifestaciones religiosas y que resultan fundamentales para la construcción del neopentecostalismo.

La primera es la idea de que el pentecostalismo se constituye como una religión de la precariedad, en oposición al perfil clasemediero del neopentecostal. En este sentido, se buscarán las pistas de cómo una religiosidad “popular” influyó en la práctica y creencias de sectores sociales medios urbanos. La segunda tiene que ver con esta imagen de religión desinstitucionalizada, centrada en experiencias extáticas, sin teología escrita y sin jerarquías, que los primeros estudiosos del pentecostalismo difundieron y que se ha hecho extensiva a la continuidad pentecostal/neopentecostal/carismático, cuyo principal elemento unificador es la glosolalia. Esto resulta interesante porque la tesis de la continuidad no se preocupa mucho de la dimensión institucional ni de las implicaciones de las “oleadas” pentecostales en la organización eclesial. Por otra parte, si el cambio religioso no se mueve exactamente en oleadas de doctrinas y prácticas, posiblemente tengamos que afinar el análisis de los movimientos religiosos.

Para dar una idea de la complejidad que implica captar conceptualmente a pentecostales y neopentecostales, en el cuadro 1 se resumen las diferencias entre éstos y la población que se dice evangélica, según se aprecia en las categorías y subcategorías censales para Tijuana.²⁴ Como

²⁴ Las categorías, a partir de 2000, incorporaron subcategorías como “Pentecostales y neopentecostales”, y siguen la noción de la continuidad pentecostal.

se ve, las autoadscripciones pentecostales y neopentecostales no constituyen la mayoría de la población evangélica (19%). Por otro lado, la subcategoría residual Otras Evangélicas, que busca captar a los creyentes no identificados con pentecostales, Históricos y Luz del Mundo, constituye aproximadamente 70%. Por lo tanto, puede pensarse que al margen de las limitaciones del instrumento censal y del cambio en las identidades religiosas,²⁵ una de las causas generales de dicha particularidad sean las contradicciones entre las categorías analíticas y la complejidad de los fenómenos sociorreligiosos (Jaimes, 2007).

Cuadro 1

Población protestante y evangélica en Tijuana, 2010

Subcategoría	Población	Porcentajes
Históricas	7 174	4.13
Pentecostales y neopentecostales	32 934	18.94
Luz del Mundo	4 463	2.57
Otras evangélicas	129 273	74.36
Total	173 844	100

Fuente: Censo de Población 2010, INEGI [en línea]: Censos y conteos de Población y Vivienda, México: INEGI. Disponible en: <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/default.aspx>>

Elaboración propia.

En el cuadro 2 se presenta una comparación esquemática entre las trayectorias de la PIT y la IESP que permite observar las diferencias en sus respectivos movimientos religiosos y su proceso de institucionalización. Para no extendernos demasiado, se señala que localmente no hubo un proceso de pentecostalización lineal del primero sobre el segundo, sino un rompimiento originado por la llegada a Tijuana de los movimientos

²⁵ Las identidades generales (evangélicos y cristianos) dominan sobre las particulares (denominacional) debido a la ruptura y fragmentación denominacional de las décadas de 1970 y 1980.

evangélicos, una de cuyas primeras manifestaciones fue la renovación carismática metodista de la década de 1970 (Rivera, 1993).

Otro punto destacable es que el proceso de institucionalización de los movimientos religiosos es más complejo que las tres etapas (formación, consolidación y declive) a las que generalmente se asocian. De hecho, después de lo que podría considerarse como consolidación ocurren múltiples fases de reacomodo. En los casos estudiados, ambos tienen dichas etapas de reordenamiento que van acompañadas no sólo de reformas litúrgicas y doctrinales, sino de un cambio del perfil social de la congregación (movilidad social), así como de la búsqueda de nuevas formas de creencia y práctica (movilidad religiosa). Dichas transformaciones parecen corresponder a cambios generacionales dentro de las iglesias, y sociales en el exterior, todos asociados a nuevas formas de gestión y reproducción del capital religioso.

Finalmente, es posible observar que los estandartes de ambos movimientos se atenúan en sus procesos de institucionalización. El Bautismo del Espíritu y la glosolalia para la PIT, o los dones de lenguas, profecía, risa y otros para la IESP, dejaron de tener paulatinamente el lugar central en las actividades religiosas. En este sentido, mientras en otras latitudes presentaron todavía sus características como movimientos religiosos, en Tijuana dieron paso a una vuelta al control especialista sobre el entusiasmo religioso.

Consideraciones finales

¿Dónde están los neopentecostales en Tijuana? Sugerimos que el término puede restringirse a las iglesias que se desprendieron del pentecostalismo clásico o denominacional hasta antes de los movimientos evangélicos de las décadas de 1970 y 1980. A partir de entonces hicieron su aparición movimientos de diferentes tipos, como los carismáticos, el iglecrecimiento, la nueva alabanza contemporánea, el apostólico, entre otros, que rompieron o flexibilizaron las denominaciones evangélicas y propiciaron el surgimiento de iglesias autónomas de tendencias carismáticas y neopentecostales. Dichos movimientos favorecieron una fragmentación o ruptura denominacional no sólo por el surgimiento de iglesias independientes, sino por la reformulación de las identidades evangélicas y la autonomía

Cuadro 2

Comparativo de los procesos de institucionalización de los movimientos religiosos en la PIT y IESP

	PIT	IESP ¹
Etapas de formacion (Movimiento religioso)	<ul style="list-style-type: none"> — Entre 1926 y 1943. — Inestabilidad de las congregaciones (reuniones en hogares). — Prácticas extáticas generalizadas sin orden pre establecido. — Ausencia de ortodoxia. — Cuerpo pastoral autodidacta e informal. 	<ul style="list-style-type: none"> — Etapas de formación (Movimiento religioso) — Movimiento aceptado por la estructura denominacional.³ — Prácticas extáticas acotadas a ciertos cultos y espacios. — Crecimiento de la congregación más alto del promedio de la denominación. — Conflicto entre carismáticos-evangelicos conservadores (aunque más flexibles doctrinalmente) y metodistas-carismáticos de tendencia liberal (aunque doctrinalmente más ortodoxos).
Etapas de institucionalidad temprana (Secta-denominación)	<ul style="list-style-type: none"> — 1943 a 1956. — Mayor estabilidad y crecimiento numérico. — Formación de la estructura denominacional. — Consolidación de ortodoxia, una regla de fe y gobierno. 	<ul style="list-style-type: none"> — Etapas de institucionalidad temprana (Denominación-iglesia independiente) — Entre 1984 y 1988.⁴ — Cambio de una estructura denominacional a una independiente.⁵ — Combinación entre dones espirituales ejercidos con orden, con el mantenimiento de disposiciones y tradiciones denominacionales.

<ul style="list-style-type: none"> — Cuerpo pastoral profesional. — Prácticas extáticas cada vez más controladas. — La PIT se convierte en una de las principales iglesias apostólicas de la región y el país. 	<p>Etapas de institucionalización formal (clásica o denominacional)</p> <ul style="list-style-type: none"> — 1956 a 1986. — Se mantiene el crecimiento a nivel nacional e internacional. — Se afinan y consolidan aún más la estructura denominacional y el sistema de ministerios. — Conjunto formal de prácticas, creencias y disposiciones (ortodoxia). — Se observa una mayor movilidad social y religiosa (década de 1980). — Prácticas extáticas reglamentadas y orden del culto establecido. 	<p>Etapas de institucionalización formal (megaiglesia)</p> <ul style="list-style-type: none"> — Entre 1989 a 1996. — Clímax de crecimiento de la congregación y de las manifestaciones carismáticas. — Nueva etapa de construcción y ampliación del templo y diversificación de los cultos dominicales y los ministerios (traspasan el umbral de 2,000 congregantes). — Se amplía el número de pastores (3) y de laicos involucrados en la dirección y apoyo de algún ministerio (600). — El ministerio juvenil es uno de los más importantes y numerosos. — La iglesia se vincula con una organización internacional paraccesarial (Willow Creek International⁶). — Los grupos de hogar se convierten en células, se diversifican ministerios (80) y organizaciones extracurriculares dirigidas por laicos.
---	--	---

Cuadro 2 (conclusión)

<p>Etapas de reacomodo institucional ante movimientos religiosos (movimiento carismático)</p>	<ul style="list-style-type: none"> — 1986 a 1995. — Aparecen tensiones entre un sector ortodoxo y otro abierto al mundo, la participación de la mujer, el diálogo interreligioso y la reforma de la estructura denominacional. — La movilidad religiosa se acentúa y muchos creyentes y pastores comienzan a salir de la denominación. — Cambio del perfil generacional, debido a que muchos de los que salen son jóvenes. 	<p>Etapas de reacomodo institucional ante movimientos religiosos (movimiento carismático)</p> <ul style="list-style-type: none"> — 1996 a 1995. — Aparecen tensiones entre un sector ortodoxo y otro abierto al mundo, la participación de la mujer, el diálogo interreligioso y la reforma de la estructura denominacional. — La movilidad religiosa se acentúa y muchos creyentes y pastores comienzan a salir de la denominación. — Cambio del perfil generacional, debido a que muchos de los que salen son jóvenes. 	<ul style="list-style-type: none"> — Entre 1997 a 2008. Se inicia una nueva etapa de expansión institucional con la congregación en Chulavista y la construcción de un nuevo templo y auditorio en El Monte en forma de <i>campus</i>.⁷ — Se moderan las expresiones carismáticas. — Cisma más importante de la iglesia con la salida del segundo pastor y la mayoría de los ancianos.⁸ <ul style="list-style-type: none"> — De 1995 en adelante. — Se introducen reformas en la estructura denominacional.⁹ — Las tendencias conservadoras y reformadoras parecen corresponder a una brecha generacional. <p>(Nuevas ofertas de megaiglesias)</p> <ul style="list-style-type: none"> — De 2008 en adelante. — El pastor principal no puede seguir con el mismo ritmo de actividad y deja mayor responsabilidad a otro pastor. — El grupo de jóvenes disminuye su participación y muchos de ellos emigran a otras iglesias.¹⁰ — Manifestaciones carismáticas casi inexistentes.
---	--	--	--

¹ Especialmente relacionadas con la alabanza contemporánea, las estrategias del iglerecimiento y relativización del bautismo el espíritu. En otras palabras, se trata en general de introducir algunas prácticas del iglerecimiento, como la células de hogar, en el marco denominacional.

² La IESP surgió como una iniciativa laica dependiente de la Iglesia Metodista Bethel de Tijuana que, entre 1969 y 1976, inició servicios religiosos en el fraccionamiento suburbano Playas de Tijuana. Aunque se trataba de reuniones en hogares que sustituían el culto dominical vespertino, debido a la inconveniencia del traslado, los congregantes eran miembros de la Iglesia Metodista. En estricto sentido no se trataba de un movimiento religioso en etapa sectaria, sino de una etapa de reacomodo del metodismo regional.

³ El movimiento carismático metodista mexicano comenzó en 1973 y concluyó en 1986, y afectó principalmente a las iglesias de la Conferencia Fronteriza, y mucho menos a las de la Conferencia del Centro. Según Rubén Pedro Rivera, su cronista principal, se distinguen dos etapas: una de arranque y difusión (1972 a 1974) y otra marcada por su clímax y abrupto final (1975-1986) ocasionado por los conflictos entre renovacionistas y el ala conservadora de la denominación (Rivera, 1993, pp. 76, 90).

⁴ La Iglesia Metodista San Pablo cobijó al movimiento, y el pastor y algunos laicos fueron sus principales impulsores.

⁵ Para la IESP este periodo sería de reacomodo y reforma.

⁶ Se implementan las estrategias del iglerecimiento y otros movimientos evangélicos (alabanza contemporánea, estrategia celular, prácticas carismáticas, guerra espiritual) y se cambia una forma de gobierno congregacional y episcopal por una centrada en el pastorado y un presbiterio.

⁷ Organización formada por la Iglesia Willow Creek, una megaiglesia localizada en los suburbios de Chicago, Illinois, surgida a mediados de la década de 1970.

⁸ Iniciativa que busca replicar la experiencia de las megaiglesias estadounidenses.

⁹ Ocurrieron otros cismas con anterioridad, pero el de 2008 fue el más sensible, tanto en la dirigencia de la Iglesia como en el número de congregantes que salieron. Algunos involucrados consideran que la asistencia no se recuperó hasta varios años después.

¹⁰ En este sentido es posible hablar de un cambio en el perfil generacional, muy similar a lo que ocurrió en la PTT en la década de 1980.

de los diferentes ministerios que anteriormente funcionaban dentro de las denominaciones.²⁶

Antes de dichos procesos las trayectorias eclesiales de San Pablo y la PIT no muestran muchos elementos de contacto y convergencia. De hecho, cuando ocurrieron, en la década de 1990, la PIT buscó evitarla para no verse influida por el revolucionario modo de alabanza y la apertura doctrinal de San Pablo. Por razones de espacio, no los analizamos con mayor detalle, pero hasta este punto parece que más que una nueva expresión pentecostal, iglesias como San Pablo fueron resultado de la ruptura entre la denominación como forma organizada de una tradición religiosa y sectores laicos en busca de nuevas formas de práctica y creencia.

Sin embargo, esto no implica descartar tajantemente la influencia pentecostal en las denominaciones evangélicas, conocida como pentecostalización. De hecho, dicha influencia de la religiosidad de sectores marginados en las prácticas y creencias de los sectores medios ocurrió en dos maneras: 1) por medio de la movilidad social de las iglesias pentecostales. Es decir, congregaciones como la PIT observaron un cambio en su perfil social en su tercera y cuarta generaciones. Los hijos y nietos de los primeros pentecostales ya no eran trabajadores agrícolas repatriados, sino obreros, comerciantes y profesionistas de una ciudad fronteriza con crecimiento explosivo. 2) Por medio de la movilidad religiosa de estas iglesias, debido a la continua sangría de creyentes, especialmente de aquellos que disienten y salen a formar su propia iglesia, o a engrosar las filas de iglesias independientes. Es decir, la brecha generacional trajo creyentes, especialmente jóvenes, que buscaron formas de liturgia y creencias acordes a sus intereses y disposiciones.

Considerar al pentecostalismo como el único motor de este tipo de innovaciones tampoco es exacto a la luz de los casos estudiados. Como se observa en la PIT, mucho del neopentecostalismo y de las tendencias carismáticas (y otros movimientos, como el iglecrecimiento y la nueva alabanza) proviene de elementos de clase media de las denominaciones históricas, varios de ellos disidentes. También es necesario recordar que

²⁶ Es el caso de la alabanza (con pastores-cantantes como Marcos Witt), los confesionistas o evangelistas (Luis Palau, Carlos Anacondia), escritores y ministerios juveniles y de rehabilitación de drogas, entre otras empresas e iniciativas que antes formaban parte de los ministerios denominacionales.

las innovaciones ocurrieron primero en Estados Unidos, donde posiblemente el cambio sí se dio en el sentido de una pentecostalización, pero en el caso estudiado en México esta reforma llegó como una serie de movimientos religiosos diferenciados.

En ese sentido, megaiglesias como IEPS no deberían ser consideradas neopentecostales, porque surgieron precisamente de su distanciamiento, tanto doctrinal como identitario. En última instancia, tan extrañas podrían ser estas iglesias al pentecostalismo como a las denominaciones de las que emergieron. Incluso San Pablo todavía conserva elementos doctrinales y litúrgicos del metodismo, como la escuela dominical o los himnos. Si utilizáramos el criterio doctrinal que justifica el uso de “neopentecostales”, entonces también podrían designarse “neometodistas”.

Sin embargo, en la actualidad tampoco podría ser considerada carismática porque, al igual que la identidad neopentecostal, dicha autoadscripción no existe, y como movimiento religioso ha perdido su impulso en las iglesias estudiadas. Paradójicamente, la fragmentación del campo religioso, como podría entenderse la secularización al observar estos movimientos evangélicos,²⁷ no ha propiciado el surgimiento de identidades particulares en las confesiones protestantes, sino generales, como “evangélicos” y “cristianos”.

Si hemos de considerar la terminología utilizada por Schäfer y algunos autores de los estudios religiosos estadounidenses, San Pablo sería “neocarismática”. Sin embargo, la ambigüedad seguiría en pie, similar a la del término “neopentecostalismo”. Incluso podría sostenerse que las mismas prácticas carismáticas, anteriormente notables y generalizadas en las décadas de 1980 y 1990, hoy se encuentran relegadas a un lugar secundario y son más bien esporádicas. Mientras tanto, los discursos que predominan tienen que ver con las estrategias eclesioló-

²⁷ No como el ocaso de la religión institucional, puesto que no desaparece, ni como su transformación, ya que es su condición constante como en todo fenómeno social, sino como la reorganización de sus estructuras simbólicas e institucionales. En este sentido, se observan tendencias que, para los paradigmas sobre modernización y secularización del siglo XX parecen paradójicas y contradictorias: ciertos sectores del campo religioso se atomizan, especialmente los cristianismos, mientras que otros se diversifican. En este sentido, coexiste una creciente privatización de la experiencia junto con la reorganización de las instituciones religiosas.

gicas que “impacten a la sociedad” y una nueva identidad “evangélica” o “cristiana”, de la cual los sujetos niegan su condición como “religión”.

En suma, sugerimos considerar las formas de organización y las trayectorias de los movimientos e instituciones religiosas como referentes de definición y no sólo las prácticas y creencias.²⁸ De esta manera, las instituciones podrían ser definidas como iglesias independientes o autónomas, identificadas con diversas tradiciones evangélicas latinoamericanas. Iglesias cuyos núcleos religiosos se identifican con el fundamentalismo bíblico y que, en diversos grados, mantienen las prácticas carismáticas. Algunas se formarían en megaiglesias, término que no cambiaría para las que se encuentran en una denominación. En este sentido, su linaje creyente nos daría el apellido como una forma de precisar categorías como neocarismáticos, carismáticos y neopentecostales. Por lo tanto, la IESP actualmente sería una megaiglesia independiente evangélica, originada en la tendencia carismática.

Referencias

- Anderson, Allan (2010). “Varieties, Taxonomies and Definitions”. En A. Anderson (ed.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods* (pp. 13-29). Berkeley: University of California Press.
- Bahamondes, Luis & Marín, Nelson (2013). “Neopentecostalismo en Chile: transformación y resignificación del neopentecostalismo criollo”. En L. Bahamondes (ed.), *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina* (pp. 175-191). Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Bastian, Jean-Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.
- Bird, Warren & Thuma, Scott (2011). *American Congregations Overview Report Megachurch*. AmericanHartford Institute for Religion Research:

²⁸ Esto no significa minimizar ciertos elementos doctrinales, sobre todo ciertas prácticas de las actividades litúrgicas, como los cantos y los significados en torno a los dones espirituales, ni las representaciones del cuerpo, pues los laicos, los creyentes, suelen apropiarse, reformular y corporizar tales prácticas, dependiendo de sus capitales culturales y religiosos.

- <http://www.hartfordinstitute.org/megachurch/New-Decade-of-Megachurches-2011Profile.pdf>, consultado: 20 de enero de 2011.
- Brusco, Elizabeth Ellen (1995). *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- De la Luz, Deyssy Jael (2010). *El movimiento pentecostal en México. La Iglesia de Dios, 1926-1948*. México: La Letra Ausente.
- Fanning, Don (2009). “Pentecostal and Charismatic Movements”. *Trends and Issues in Missions*, 7-14. http://digitalcommons.liberty.edu/cgm_missions/7.
- Fediakova, Evgenia (2002). “Separatismo o participación: evangélicos chilenos ante la política”. *Revista de Ciencia Política*, 22 (2), 32-45.
- Garma, Carlos (1997). “Perspectivas en la investigación de la religión”. *Nueva Antropología*, 51 (XV), 105-118.
- Garma, Carlos (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. México: Plaza y Valdés.
- Gaxiola, Manuel J. (2007). *La serpiente y la paloma: historia, teología y análisis de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús (1914-1994)*. México: IAFCJ.
- Hernández, Alberto (2005). *Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México*. Madrid: Universidad Complutense (memoria para optar al grado de doctor en Sociología).
- Hernández, Alberto (2002) “Religión y diversidad en Baja California”. En: *Baja California: escenarios para el nuevo milenio*, Tonatiuh Guillén (coord.), pp. 231-259. México: UNAM.
- Jaimes, Ramiro (2001). *Pentecostalismos urbanos en la Ciudad de México: el caso de Iztapalapa*. México: Instituto Mora (tesis de maestría).
- Jaimes, Ramiro (2007). *La paradoja neopentecostal. Una expresión del cambio religioso en Tijuana, Baja California*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte (tesis de doctorado en Ciencias Sociales).
- Jaimes, Ramiro (2012a). “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”. *Revista Mexicana de Sociología*, 74 (4), 649-678.
- Jaimes, Ramiro (2012b). “El metodismo ante la revolución: *El Abogado Cristiano* y la revolución maderista”. *Revista Moderna y Contemporánea de México*, 43, 69-103.
- Koehrsen, Jens (2017). “When Sects Become Middle Class: Impression Management among Middle-Class Pentecostals in Argentina”. *Socio-*

- logy of Religion*, 78:3, 318-339. <https://academic.oup.com/socrel/article-abstract/78/3/318/3924339>.
- Lalive d'Epinay, Christian (1968). *El refugio de las masas*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.
- López, Samuel (1999). *Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús en Tijuana*. Tijuana: IAFCJ.
- Luckmann, Thomas (1973). *La religión invisible*. Salamanca, España: Sigueme.
- Mansilla, Miguel; Leiva Sandra; Muñoz, Wilson (2017). Pospentecostalismo: del fundacionalismo al postfundacionalismo pentecostal chileno. *Cinta de Moebio*, 59, 172-185. <http://www.cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/viewFile/45248/47302>.
- Mariano, Ricardo (1996). “Os neopentecostais e a teologia da prosperidade”. *Novos Estudos*, I (44), 24-44. <http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-44/>.
- Masferrer, Elio (1998). “Configuración del campo religioso después de Acteal”. *Revista Académica para el Estudio de las Religiones* (tomo II), 1-15. <http://www.sectas.org/RAER/tomo2.asp>.
- Montalvo, Alethia (2016). *Guerreras, diaconisas y princesas: una aproximación a las identidades femeninas pentecostales* (tesis de licenciatura en Sociología). Tijuana: UABC.
- Moraes, Gerson Leite (2010). “Neopentecostalismo, um conceito obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro”. *Revista de Estudos da Religiao*, 1-19. http://www4.pucsp.br/rever/rv2_2010/t_moraes.pdf.
- O'Connor, Edward D. (1974). *La renovación carismática en la Iglesias Católica*. México: Lasser Press Mexicana.
- Ortiz Chacón, Alejandra (2012). *La historia del Compañerismo Estudiantil, 1953-1998*. Tijuana: UABC.
- Perrotta, K. (1983). “A Third Wave? Signs Point to a Rediscovery of the Spirit's Power by Christians Outside the Pentecostal and Charismatic Movements. An Interview with C. Peter Wagner”. *Pastoral Renewal*, 1-5.
- Poloma, Margaret (1997). “Mysticism and Identity Formation in Social Context: The Case of the Pentecostal-Charismatic Movement”. *The Seventh International Congress of Professors World Peace Academy*.

- Washington, D.C. <http://hirr.hartsem.edu/r>, consultado: 24-29 de noviembre de 1997.
- Rivera, R. P. (1993). *Itinerario del viento. Reseña de un avivamiento en México, veinte años después 1973-1993*. México: CUPSA.
- Robbins, Joel (2004). "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity". *Annual Review of Anthropology*, 33, 117-143.
- Schäfer, Heinrich Wilhelm (1992). *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José, Costa Rica: Editorial DEI/Universidad Luterana Salvadoreña.
- Semán, Pablo (2005). "¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los best-sellers". *Desacatos*, 18, 71-86.
- Silveira, Leonildo (2000). *Teatro, templo, mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Quito: Abya Dala.
- Stoll, David (2002 [1990]). *¿América Latina se vuelve protestante?* Madrid: Nódulo.
- Synan, Vinson (2006). *El siglo del Espíritu Santo. Cien años de renuevo pentecostal y carismático*. Buenos Aires: Peniel.
- Van Dusen, Henry P. (1958). "Force's lessons for others" (pp. 122-124). "The Third Force in Christendom" (113-122). *Life*, June 9, 44 (23).
- Willems, Emilio (1967). *Followers of the New Faith: Cultural Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Recibido: 27 de mayo de 2016

Aprobado: 12 de marzo de 2018

Acerca de los autores

Ramiro Jaimes Martínez es doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de la Frontera Norte. Investigador de la Universidad Autónoma de Baja California. Áreas de interés: 1) Sociología e Historia de la religión. 2) Historia social y cultural. 3) Cambio religioso y procesos sociales en la frontera noroeste de México. Artículos: (2012) "El metodismo ante la Revolución: el abogado cristiano y el levantamiento maderista",

Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, y (2012) “El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica”, Revista Mexicana de Sociología.

Alethia Alejandra Montalvo González es licenciada en Sociología por la Universidad Autónoma de Baja California. Becaria CIESAS. Áreas de interés: 1) Sociología y antropología de la religión. 2) Identidades femeninas y relaciones de género. 3) Cuerpo e imagen. Tesis: (2016) Guerreras, diaconisas y princesas: una aproximación a las identidades femeninas pentecostales.